

I 40 anni del *Codex Iuris Canonici*



a cura di
ALBERTO TOMER

12

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Collana diretta da Geraldina Boni



Mucchi Editore

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Collana diretta da Geraldina Boni

12

issn 2724-4660

L'orizzonte meramente tecnicistico su cui ogni tipo di riflessione sembra oggi rischiare di appiattirsi non solo non cancella quegli interrogativi fondamentali che si confermano ineludibili per ciascuna disciplina in cui si ramifica il pensiero giuridico: ma li rivela, anzi, in tutta la loro impellenza. È dunque a tale necessità che facciamo riferimento nel cogliere e sottolineare il bisogno che si avverte di 'un'anima per il diritto', ispirandoci in modo particolare a quegli ammonimenti che Aleksandr Solženicyyn rivolgeva a studiosi e accademici dell'Università di Harvard nel 1978 e che, a distanza di decenni, mantengono intatta la loro validità. Muovendo dalla domanda «se mi chiedessero: vorrebbe proporre al suo paese, quale modello, l'Occidente così com'è oggi?, dovrei rispondere con franchezza: no, non potrei raccomandare la vostra società come ideale per la trasformazione della nostra. Data la ricchezza di crescita spirituale che in questo secolo il nostro paese ha acquistato nella sofferenza, il sistema occidentale, nel suo attuale stato di esaurimento spirituale, non presenta per noi alcuna attrattiva» – dichiarazione che si riempie di significato alla luce della vicenda personale, tanto dolorosa quanto nota, di colui che l'ha pronunciata –, l'intellettuale russo individuava infatti con profetica lucidità i sintomi e le cause di tale declino. In questo senso, ad interpellarci in modo precipuo in quanto giuristi è soprattutto l'osservazione secondo cui «in conformità ai propri obiettivi la società occidentale ha scelto la forma d'esistenza che le era più comoda e che io definirei giuridica: una 'forma d'esistenza' che tuttavia è stata assunta come fondamento esclusivo e per ciò stesso privata dell'anelito a una dimensione superiore capace di giustificarla. Con l'inevitabile, correlata conseguenza che «l'autolimitazione liberamente accettata è una cosa che non si vede quasi mai: tutti praticano per contro l'autoespansione, condotta fino all'estrema capienza delle leggi, fino a che le cornici giuridiche cominciano a scricchiolare». Sono queste le premesse da cui scaturisce quel complesso di valutazioni che trova la sua sintesi più efficace nella seguente affermazione, dalla quale intendiamo a nostra volta prendere idealmente le mosse: «No, la società non può restare in un abisso senza leggi come da noi, ma è anche derisoria la proposta di collocarsi, come qui da voi, sulla superficie tirata a specchio di un giuridismo senz'anima». Se è tale monito a costituire il principio ispiratore della presente collana di studi, quest'ultima trova nella stessa fonte anche la stella polare da seguire per cercare risposte. Essa, rinvenibile in tutti i passaggi più pregnanti del discorso, si scolpisce icasticamente nell'esortazione – che facciamo nostra – con cui si chiude: «E nessuno, sulla Terra, ha altra via d'uscita che questa: andare più in alto».

* La traduzione italiana citata è tratta da ALEKSANDR SOLŽENICYN, *Discorso alla Harvard University, Cambridge (MA) 8 giugno 1978*, in Id., *Il respiro della coscienza. Saggi e interventi sulla vera libertà 1967-1974. Con il discorso all'Università di Harvard del 1978*, a cura di SERGIO RAPETTI, Jaca Book, Milano, 2015, pp. 219-236.

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Direzione

Geraldina Boni (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Comitato scientifico

Enrico Al Mureden (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Lorena Bachmaier Winter (Universidad Complutense de Madrid)

Christian Baldus (Universität Heidelberg)

Michele Belletti (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

María Blanco Fernández (Universidad de Navarra)

Michele Caianiello (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Federico Casolari (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Marco Cavina (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Emmanuelle Chevreau (Université Paris 2 Panthéon-Assas)

Sophie Démare-Lafont (Université Paris 2 Panthéon-Assas)

Carlo Fantappiè (Università degli Studi Roma Tre)

Manuel Ignacio Feliú Rey (Universidad Carlos III de Madrid)

Doris Forster (Université de Genève)

Mariagiulia Giuffrè (Edge Hill University)

Esther Happacher (Universität Innsbruck)

Tanguy Le Marc'hadour (Université d'Artois)

Giovanni Luchetti (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

Francesco Martucci (Université Paris 2 Panthéon-Assas)

Raphäele Parizot (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Antonio Pérez Miras (Universidad de Granada)

Patrice Rolland (Université Paris-Est Créteil Val de Marne)

Péter Szabó (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Comitato di redazione

Manuel Ganarin (Alma Mater Studiorum Università di Bologna), Alessandro Perego (Università Cattolica del Sacro Cuore), Alberto Tomer (Alma Mater Studiorum Università di Bologna)

I 40 anni del
Codex Iuris Canonici

Atti del Convegno di Studio
Bologna, 7 novembre 2023

a cura di
ALBERTO TOMER

I saggi raccolti nel volume all'interno delle sezioni *La Chiesa e il suo diritto attraverso le lenti della codificazione: i decenni trascorsi e le prospettive future* e *Papato, diritto, sinodalità: tra realtà e percezione*. Un dibattito su alcune recenti pubblicazioni sono stati sottoposti alla procedura di revisione *double-blind peer review*, in conformità al *Codice etico e Regolamento per le pubblicazioni della Collana* consultabile all'indirizzo internet www.mucchieditore.it/animaperildiritto.

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'*Alma Mater Studiorum* Università di Bologna.

In copertina: La visita di Giovanni Paolo II all'*Alma Mater Studiorum*, 7 giugno 1988, Archivio storico dell'Università di Bologna.

ISSN di collana 2724-4660

ISBN 9788870009996

© Stem Mucchi Editore Srl - 2024

Via Jugoslavia, 14 - 41122 Modena

info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

facebook.com/mucchieditore twitter.com/mucchieditore instagram.com/mucchi_editore



Creative Commons Attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0)

Attribuzione della paternità dell'opera all'Autore. Consente la consultazione e la condivisione. Vietate la vendita, la modifica e la trasformazione per produrre un'altra opera.

Versione pdf open access al sito www.mucchieditore.it/animaperildiritto

Tipografia, impaginazione e pubblicazione digitale Stem Mucchi Editore (MO)

Prima edizione pubblicata in Italia, Mucchi, Modena, settembre 2024

GIOVANNI MOLARI

SALUTI ISTITUZIONALI DEL MAGNIFICO
RETTORE DELL'*ALMA MATER STUDIORUM*
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Eminenze Reverendissime, Autorità tutte, care Colleghe e Colleghi, care Studentesse e Studenti, Signore e Signori,

è senz'altro significativo il dato per il quale un ordinamento antico come quello della Chiesa cattolica possiede ancora una vitalità così dinamica da originare, nella nostra contemporaneità, un disegno importante, impegnativo e complesso come quello sotteso al varo di una nuova codificazione.

Interpretare il cambiamento non è mai cosa semplice o banale: posso testimoniare dal momento che anche l'istituzione che ho l'onore di presiedere è, per stessa sua natura, vocata continuamente a interpretare con prontezza i sempre mutati orizzonti del nostro tempo.

Le novità via via emergenti non possono che radicarsi nella sedimentazione dell'esperienza pregressa. In questa prospettiva, niente può dirsi definitivamente acquisito. Nemmeno ciò che in apparenza, come una codificazione pubblicata e vigente, pare aver raggiunto il suo punto massimo di cristallizzazione. Si tratta di una tappa, per quanto fondamentale, di un cammino che, pur facendone tesoro, procede e deve procedere oltre.

Nella presente occasione noi ospitiamo presso il nostro Ateneo questa riflessione così rilevante a quarant'anni dalla promulgazione del Codice per la Chiesa latina.

Non è certo la prima volta che i cammini della Chiesa e quelli dell'Università di Bologna si incrociano: è stato così sin dall'origine dello *Studium*, quando la rinascita della scienza giuridica ha generosamente fornito essenziali materiali di costruzione alla compagine e all'ordinamento ecclesiale; aiuto ricambiato da una predilezione speciale del legislatore pontificio per i canonisti che nel medio-

evo operavano nella città felsinea. Anche per questo ritengo emblematica la scelta di questo luogo per celebrare i quarant'anni del *Codex Iuris Canonici*.

L'iniziativa che ho l'onore di salutare e introdurre riveste certamente un indiscusso spessore accademico, testimoniato dai nomi illustri dei relatori: ma indubbiamente il suo significato travalica il versante puramente scientifico per investire anche una dimensione più estesa, che coinvolge la Chiesa nel suo profilo istituzionale, come comprova la presenza tra noi del Cardinale Segretario di Stato, Sua Eminenza Pietro Parolin, del Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, Sua Eminenza Dominique Mamberti, e di Sua Eminenza Matteo Zuppi, Arcivescovo di Bologna e Presidente della Conferenza episcopale italiana.

Ma c'è di più: infatti il confronto si dilaterà, poi, verso una riflessione meno tecnica e più ampia, destinata a oltrepassare anche la ristretta cerchia di specialisti. Essa vedrà l'intervento di nomi autorevoli del giornalismo italiano, nell'intento di comunicare e tradurre per un pubblico più vasto alcuni temi, tra quelli di maggiore attualità, con i quali il legislatore canonico è chiamato oggi urgentemente a confrontarsi.

È questo un modo per diffondere e condividere le conquiste del sapere e della conoscenza, tornando così a qualificare l'*Universitas* come un luogo di dibattito aperto e inclusivo e come un patrimonio di idee e valori volto al servizio di tutti.

Per l'insieme di questi motivi, come Rettore dell'Alma Mater, sono lieto e onorato di poter aprire il presente Convegno e davvero grato a tutti coloro che lo hanno organizzato e reso possibile: ed è con questi sentimenti che rivolgo a tutti i migliori auguri di buon lavoro.

MICHELE CAIANIELLO

SALUTI ISTITUZIONALI DEL DIRETTORE DEL
DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE
DELL'ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Eminenze Reverendissime, Autorità, Colleghi e Studenti,
quando da profano penso alla Chiesa e al suo diritto, la prima prospettiva evocata è quella della storia. Una provenienza antica, una sedimentazione normativa lenta che si nutre dei tempi lunghi, propri della Chiesa.

È dunque fonte di una certa sorpresa constatare invece che l'ordinamento canonico, è dotato di una fervidità che non avevo messo in conto: sorpresa positiva, come quella che ci coglie quando vediamo una persona vitalissima che non dimostra l'età anagrafica che porta. Tale ordinamento, infatti, è tra tutti, quello che ha dimostrato una insospettabile, longeva vivacità, dal momento che, ancora dopo due millenni di vita, ha trovato energie intatte per dar luogo ad un nuovo e completo disegno codificatorio.

Esso, peraltro, raccoglie e traduce in norma, per così dire, il Concilio Vaticano II, evento epocale che cambiò il volto della Chiesa inaugurando nuovi ponti di dialogo con la contemporaneità. Ben a ragione, dunque, questo Convegno celebra i quarant'anni dall'avvenuta promulgazione del *Codex Iuris Canonici*: promuovendo una valutazione complessiva delle sue dinamiche e delle sue incidenze.

Dal passato avevamo ereditato una sorta di ideologia per la quale il codice era totemicamente simile ad un monumento: stabile nelle sue architetture, intoccabile nella sua scultorea definitività.

E così, sempre da profano, sarà, pensavo io, a maggior ragione per il Codice di Diritto Canonico, opera ciclopica nel suo sforzo ideativo e nella sua stesura: concepito, mi credevo, per attraversare almeno qualche secolo.

E qui, invece, arriva una seconda sorpresa: se capisco bene tra le righe dei titoli delle relazioni odierne trapela già il segno del cambiamento, l'urgenza di una storia che batte ancora alle porte. Questo pontificato, mi dicono i Colleghi, ha conosciuto un'attività legislativa frenetica, che già ha toccato, novando, alcuni ambiti di questa codificazione; di talché pare affacciarsi l'ipotesi di una novellazione più generale e completa, che porti ad uniformità ed armonia le novità introdotte.

Mi fa naturalmente piacere, da giurista e da Direttore di Dipartimento, che di tutto questo si discuta proprio qui, in questa aula e tra queste mura che hanno ospitato la prima rinascita degli studi giuridici, segnando un primato metodologico, per quanto riguarda il diritto canonico, nel segno di Graziano.

E da profano, sono mosso a rispetto ed ammirazione per un ordinamento che riesce a traguardare le necessità di dar corpo ai cambiamenti che un divenire così vorticoso impone, cercando la via per dar loro veste giuridica, per comporli ad un possibile ordine: così difficile da trovare, almeno per noi giuristi secolari, che ben volentieri ci facciamo stupire e affascinare dalle sorprese che ancora il diritto canonico è in grado di regalarci nel presente.

Ed è in questo spirito che mi è oltremodo gradito offrirvi il mio indirizzo di saluto, augurando a tutti un lavoro davvero proficuo.

MATTEO LEPORE

SALUTI ISTITUZIONALI DEL SINDACO DI BOLOGNA

Magnifico Rettore, Eminenza Cardinale Segretario di Stato, Eminenze Reverendissime, Autorità, Chiarissimi Professori, Studenti, Signore e Signori,

come Sindaco della città mi permetto di dire, nel porgervi il mio indirizzo di saluto, che la scelta di tenere un Convegno così importante sui quarant'anni di promulgazione del Codice di Diritto Canonico proprio a Bologna mi rende orgoglioso e più consapevole. Questo evento, infatti, rievoca e pone in luce un rapporto antico e fecondo tra l'origine dell'Università e la grandiosa esperienza medievale del Comune. Fu la capacità dello *Studium*, presto nota internazionalmente, di rispondere alla domanda di sistemi condivisi nelle dispute e di strumenti che rispondessero alla crescente complessità dei negozi a far crescere la città. Lo sviluppo delle scuole di diritto – civile e canonico – di notariato, di *ars dictaminis* fecero di Bologna un faro europeo: e se da un lato la Chiesa prese coscienza della necessità di mettere ordine nelle sue leggi antiche e di forgiarne di nuove, il Comune maturò – primo in Italia – la consapevolezza di quanto fosse importante dotarsi di uno Statuto, di un diritto proprio che inaugurasse i pilastri di una nuova idea di convivenza e di civiltà. Presto questo esempio divenne contagioso, e contribuì a dar vita a quella straordinaria esperienza giuridica europea nella quale la legislazione delle città garantiva le particolarità identitarie organizzandole e armonizzandole sotto il grande ombrello della legislazione imperiale che teneva unito il Continente antico. Così, se in quel momento storico la scienza canonistica celebra nel *Decretum* di Graziano una novità metodologica che nel suo fecondo divenire porterà la Chiesa verso un processo di codificazione il cui esito ultimo e lontano viene qui celebrato, in esso noi individuiamo il fondamento di quel moto della coscienza civile e politica che

porterà Bologna, nel 1248, a darsi una prima Legge generale del popolo. Ed è circostanza singolarmente anticipatrice che il Comune si dotasse di un ufficio di statutori ai quali, con l'aiuto dei loro notai, incombeva il compito di trascrivere le modificazioni e le aggiunte agli Statuti via via deliberate dal *consilium comunis*. Non è particolare che riguardi solo la scienza giuridica o questione riconducibile unicamente al diritto inteso come pura forma: ma da questa sperimentazione di strumenti che incarnavano un nuovo principio di civiltà, dalla condivisione di questo orizzonte ideale germinò il *Liber Paradisus*, primo documento, nella storia dell'umanità, che abolisce la schiavitù. E di questa conquista ancora oggi Bologna deve onorare la memoria, dal momento che il compito del diritto è quello di proteggere i più deboli.

Quelle che riemergono in questa occasione, dunque, sono suggestioni che provenendo dal nostro passato ci pungolano nel presente, aiutandoci ad interpretare un tempo certamente inquieto ma anche fervido di futuro.

Così l'ordinamento giuridico della Chiesa, pur contando due millenni di sedimentazione, mostra intatta la sua vitalità e la sua capacità propulsiva proprio nel produrre un bilancio, per quanto primo e provvisorio, sugli effetti e sulle prospettive della sua codificazione universale a quarant'anni dalla promulgazione; del pari la città di Bologna, pur nella sua piccola dimensione locale, ha modificato e adottato, nel dicembre del 2022, il suo nuovo Statuto comunale. Percorsi paralleli ma che spesso si sono incrociati e ancora si incrociano nella storia, per comporre un mosaico al quale, ora, aggiungiamo una nuova tessera.

Insieme al benvenuto mio e della cittadinanza tutta, sono a formulare, dunque, gli auguri più fervidi di buon lavoro.

MATTEO MARIA ZUPPI

SALUTI INTRODUTTIVI DELL'ARCIVESCOVO DI BOLOGNA

Magnifico Rettore, Chiarissimi Professori, Egregio Signor Sindaco,

sono molto onorato di poter introdurre i lavori di questo prestigioso Convegno e vi ringrazio dell'invito.

Con grande piacere e stima saluto tutti voi che partecipate a questa discussione e vi auguro di trarne frutti abbondanti.

Se il Codice di Diritto Canonico del 1983 fosse una persona, sarebbe giunto «nel mezzo del cammin di nostra vita», per citare il Sommo Poeta, e, da brav'uomo di mezz'età, si troverebbe a fare qualche bilancio esistenziale.

Di certo potrebbe ammirare il suo passato con uno sguardo di soddisfazione, considerando i quarant'anni di successi riportati fino a questo momento.

Ma il Codice vigente potrebbe andare a testa alta anche per altri due motivi.

In primo luogo, per il fatto di essere il degno successore del proprio 'padre', cioè il primo Codice di Diritto Canonico nella storia della Chiesa, ossia quello pio-benedettino del 1917, voluto da Papa San Pio X e promulgato dal suo successore, Papa Benedetto XV.

Inoltre, il Codice del 1983 ha un secondo punto d'onore al suo attivo: lo si può considerare la traduzione giuridica dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II. È proprio ciò che si evince dalla Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, mediante la quale Papa San Giovanni Paolo II promulgò l'attuale codificazione.

Tuttavia il quarantesimo anno di età, nella vita di una persona, non rappresenta solo un tempo di bilanci, ma anche il trampolino da cui spiccare il salto per raggiungere nuovi traguardi. Infatti, la vita di un quarantenne si presume ancora lunga e operosa, e a quarant'anni si ha il vantaggio di poter coniugare una certa ma-

tura, dovuta all'esperienza, con un'energia e una freschezza ancora notevoli.

Se il nostro quarantenne porta bene i suoi anni è anche perché non si è mai impigrito: si è sempre curato e si è sempre mantenuto in esercizio. Infatti, nel corso degli anni, sono stati numerosi gli interventi di modifica e aggiornamento del Codice, realizzati per mantenerlo sempre adeguato alle sfide dell'oggi e, per quanto prevedibile, del domani. In particolare, per la sua rilevanza quantitativa e qualitativa, mi preme ricordare la riforma del Libro VI del *Codex* del 1983, relativo al diritto penale.

Perciò, considerato l'ottimo stato di forma del protagonista di questo Convegno, non posso fare altro che incoraggiarlo a mantenere questo stile di vita e, se lo farà, credo che potrebbero esserci altri quarant'anni di soddisfazioni e di successi. Questo è il mio augurio al Codice.

Anche a voi auguro di seguire lo stesso stile di vita del Codice, ma, soprattutto, vi auguro buon lavoro.

GERALDINA BONI

PRESENTAZIONE

Magnifico Rettore, Eminenze ed Eccellenze Reverendissime, Egregio Signor Sindaco, care Colleghe e cari Colleghi, care Studentesse e cari Studenti,

è un vero onore, per noi, poter avere ospiti presso l'*Alma Mater Studiorum* così tante Autorità ecclesiali, secolari e accademiche. L'occasione importante è quella che dà il titolo a questo Convegno: ricorrono infatti quarant'anni dalla promulgazione, da parte di San Giovanni Paolo II con la Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983), del vigente *Codex Iuris Canonici* per la Chiesa latina, entrato in vigore il 27 novembre del 1983.

Superando alcune perplessità e riserve serpeggianti in certi ambienti nel post-concilio sulla legittima esistenza di un articolato (e altresì cogente) *corpus* giuridico nella Chiesa, Papa Wojtyła operò una decisa e fiduciosa scelta per il diritto: per la sua proficuità ed essenzialità ai fini di un'ordinata e fruttuosa vita ecclesiale. Un'opzione risoluta per il diritto che coronò poi, qualche anno più tardi, con l'emanazione del primo completo *Codex Canonum* per le Chiese orientali cattoliche (Costituzione Apostolica *Sacri canones*, 18 ottobre 1990).

Nell'appena ricordata *Sacrae disciplinae leges* l'allora Vescovo di Roma sottolineava la diretta derivazione della codificazione dalla fondamentale assise conciliare novecentesca, nonché la sua formazione autenticamente collegiale e ampiamente partecipata, pur rimanendo il Codice espressione del potere pontificio e dunque rivestendo un carattere primaziale. Ma soprattutto, proprio per rispondere alle contestazioni anti-giuridiciste, rimarcò la necessarietà del diritto ecclesiale, affermando: «Poiché, infatti, la Chiesa è costituita come una compagine sociale, essa ha bisogno

di norme: sia perché la sua struttura gerarchica e organica sia visibile; sia perché l'esercizio delle funzioni a lei divinamente affidate, specialmente quella della sacra potestà e dell'amministrazione dei sacramenti, possa essere adeguatamente organizzato; sia perché le scambievoli relazioni dei fedeli possano essere regolate secondo giustizia, basata sulla carità, garantiti e ben definiti i diritti dei singoli; sia, finalmente, perché le iniziative comuni, intraprese per una vita cristiana sempre più perfetta, attraverso le leggi canoniche vengano sostenute, rafforzate e promosse». E nel discorso per la presentazione ufficiale del Codice del 3 febbraio 1983 ribadiva che se la Chiesa-Corpo di Cristo è compagine organizzata *in hoc mundo*, se comprende in sé una diversità di membra e di funzioni, allora tanto fitta è in essa la trama delle relazioni che il diritto c'è già, non può non esserci: esso non va concepito come un corpo estraneo, né come una sovrastruttura inutile o addirittura un residuo di presunte pretese temporalistiche. Al contrario è connaturale alla vita della Chiesa quale mezzo e ausilio preziosissimo, ricordando ed esaltando la luminosa «ininterrotta tradizione canonica dal prestigioso valore dottrinale e culturale».

In questa tradizione credo che a Bologna e alla sua Università non si possa non assegnare un ruolo peculiare. Alla radice prima della più antica tra le Università, la nostra, troviamo infatti la rinascita degli studi giuridici: e sarà proprio questa la scintilla destinata a suscitare l'apparire di una rinnovata civiltà all'alba del secondo millennio. L'affermazione di Bologna come patria del diritto e faro della scienza europea, tra undicesimo e dodicesimo secolo, è immediata e straordinaria: ed è legata al nome di Irnerio per il diritto romano, ma soprattutto, per quanto ora interessa, a quello di Graziano per il diritto canonico. È precipuamente il *Decretum Gratiani* a contenere, dal punto di vista del metodo, i semi più fertili di avvenire: inaugurando quella distinzione nella compenetrazione tra l'investigare della ragione e il credere della coscienza che ha consentito per molti secoli al nostro Continente di esercitare un primato intellettuale e politico non disgiunto da un profondo sentire religioso. Segnatamente quella conciliazio-

ne tra *fides et ratio* che ha trovato a Bologna una propria sintesi, ponendosi come punto d'arrivo e di partenza insieme, ha contribuito, per parte sua, a rendere maggiormente consapevole la Chiesa dell'imprescindibilità di uno strumento giuridico efficace e raffinato per poter affrontare le sfide sempre nuove che si pongono all'*homo viator*: nella matura e viva sollecitudine per l'armoniosa convivenza sociale, la comunione ecclesiale e il destino ultimo delle persone. Con la ferma persuasione che il diritto, per echeggiare ancora le parole di Papa Wojtyła, attinge il suo scopo «nel servire la causa della giustizia».

Quell'apogeo della canonistica medioevale, che vide confrontarsi nelle vie di Bologna come protagonisti di una grande epopea i più illustri maestri del diritto, conosceva inoltre un forte legame tra dottrina e legislazione: anzi, era spesso proprio l'elaborazione scientifica che presso lo *Studium* si andava conducendo a suggerire al legislatore ecclesiale le soluzioni più idonee a interpretare il presente e il futuro. Ne è riprova evidente la tradizione secondo la quale i Romani Pontefici inviavano ai professori e allievi dell'Università di Bologna le raccolte autentiche delle loro leggi, anche per invitarli a esaminarle e commentarle: un gesto che eloquentemente ha ripetuto, per evocarla in tempi molto più recenti, Papa Giovanni Paolo II nel corso della visita resa, nel 1988, al nostro Ateneo. Non vi era, nel solco di quella consuetudine, solo un segno di riconoscimento della rilevanza e dell'autonomia della scienza, o la cifra di una peculiare predilezione per Bologna, ove eminenti giuristi avevano operato il riordinamento e la sistemazione delle fonti canoniche: v'era altresì la solida convinzione di come tale feconda collaborazione fosse fondamentale in vista proprio di quella giustizia, animata dalla carità, cui la Chiesa non può giammai rinunciare.

In questo spirito, pertanto, ci sembra particolarmente significativo che questo Convegno commemorativo dei quarant'anni del *Codex Iuris Canonici* si svolga proprio nella nostra città: ed è in questo spirito, e con l'affidamento e le aspettative destinate dalla gloriosa storia a noi anteriore, che apro i lavori. È un modo, Emi-

nenze Reverendissime, illustri Autorità secolari e accademiche, care Studentesse e cari Studenti, per essere ad essa fedeli: sapendo rivitalizzare la nostra millenaria esistenza in una perenne giovinezza di ispirazioni e di energie da porre a beneficio collettivo.

LA CHIESA E IL SUO DIRITTO ATTRAVERSO
LE LENTI DELLA CODIFICAZIONE:
I DECENNI TRASCORSI E LE
PROSPETTIVE FUTURE

PIETRO PAROLIN

IL PARADIGMA DELLA CODIFICAZIONE NELLA REALTÀ ECCLESIALE*

Abstract: Passando in rassegna le modalità operative e le linee di indirizzo che hanno guidato tanto la stesura quanto i successivi interventi sulle due codificazioni conosciute dalla Chiesa latina (fino ad arrivare alle modifiche più recenti sperimentate dal *Codex Iuris Canonici* vigente), e ponendole a confronto con le realtà ecclesiali da cui esse scaturivano e con cui dovevano confrontarsi, il contributo elabora una valutazione sulla validità ancora attuale dello strumento codiciale.

Parole chiave: *Codex Iuris Canonici* del 1917, Concilio Vaticano II, codificazione del 1983, società ecclesiale, riforme codiciali.

The paradigm of the codification in the ecclesial reality. By recalling the operational methods and the trend lines that guided both the drafting and the subsequent interventions on the two codifications known by the Latin Church (up to the most recent changes experimented by the 1983 *Codex Iuris Canonici*), and by comparing them with the ecclesial realities from which they arose and with which they had to deal, the essay proposes an evaluation on the still current validity of the Code as an instrument.

Key words: 1917 Code of Canon Law, Second Vatican Council, 1983 codification, ecclesial society, reforms of the Code.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *Presentazione*

Vorrei cominciare ringraziando vivamente il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'*Alma Mater Studiorum* di Bologna – e in particolare la Professoressa Geraldina Boni e il Professor Andrea Zannotti – per l'invito a tenere questo intervento nell'ambito del Convegno incentrato sull'anniversario dei quarant'anni della promulgazione del *Codex Iuris Canonici*; e saluto le Autorità civili, religiose e militari e tutti voi qui presenti.

L'intervento sarà dedicato al paradigma della codificazione nelle realtà ecclesiali precedenti. Naturalmente parlerò di quanto, su tale questione, mi è dato di percepire a partire dalla concreta posizione che occupo, e dell'esperienza che giorno dopo giorno emerge dall'azione di governo pastorale dell'intera Chiesa realizzata, in un modo o nell'altro, all'interno del sistema del diritto canonico delineato da questo Codice. Questa prospettiva, cioè il governo pastorale e la specifica tecnica legislativa scelta per il Codice, permettono di osservare l'evoluzione storica dell'ordinamento giuridico della Chiesa.

Cosa rappresenta oggi per la Chiesa lo strumento della codificazione? Alcuni elementi capaci di rispondere a questa domanda possono essere trovati con uno sguardo retrospettivo, prendendo in considerazione la concezione ecclesiologica che portò alla prima codificazione canonica e mettendola a confronto con gli scenari della Chiesa dopo il Concilio ecumenico Vaticano II, riflettendo sulle diverse caratteristiche che ora deve possedere uno strumento del genere all'interno dell'ordinamento canonico¹.

¹ Cfr. P. GASPARRI, *Storia della codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina*, in *Acta Congressus iuridici internationalis VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis*, IV, Apud Custodiam Librariam Pont. Institutum Utriusque Iuris, Romae, 1937, pp. 1-10; P. GHERRI, *Canonistica, codificazione e metodo*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2007; C. REDAELLI, *Codificación [cuestión de la]*, in *Diccionario general de derecho canónico*, II, a cura di J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, Editorial Aranzadi, Cizur Menor, 2012, pp. 189-196; C. FANTAPPIÈ, *Dal paradigma canonistico classico al paradigma codificatorio*, in *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, a cura di E. BAURA, N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, T. SOL, Giuffrè, Milano, 2017, pp. 3-34.

Infatti, accanto allo strumento normativo che rappresenta il Codice e alle sue modificazioni nel corso dei tempi, occorre pure tener presente la trasformazione del modo in cui la Chiesa concepisce se stessa e si presenta nella storia: una cosa e l'altra possiedono un legame stretto, per cui la riflessione del Concilio ha inciso in modo determinante sulla natura dello strumento tecnico che il Codice rappresenta.

2. *Il Codex Iuris Canonici del 1917*

È noto a tutti che alla codificazione del diritto canonico nel 1917 si arrivò principalmente per motivi di ordine pratico, per raggiungere la necessaria certezza delle norme, ma anche per ragioni di unità della stessa Chiesa.

In una società ecclesiale che si trovava in un periodo di espansione missionaria, forte del bagaglio dottrinale consegnato ad essa dal Concilio Vaticano I, e dopo la perdita degli Stati Pontifici, era particolarmente percepita l'urgenza di riforme che tenessero unita la Chiesa attorno al successore di Pietro e, quindi, la necessità di mezzi adatti a tale scopo.

Alla revisione del tradizionale sistema giuridico canonico che era stato in vigore fino ad allora nella Chiesa si era accennato già durante le Congregazioni del Concilio Vaticano I: il *Corpus Iuris Canonici* non era più – da molto tempo – uno strumento pratico per governare la Chiesa: le sue norme erano incerte, spesso contraddittorie e assai disperse. Anche se necessità più incombenti, legate soprattutto all'unità d'Italia, posticiparono per alcuni anni l'idea di una riforma del diritto durante i pontificati di Pio IX e di Leone XIII, già nel 1914², grazie all'iniziativa di San Pio X, si decise finalmente – tra le poche opzioni realistiche che si presentarono – di adottare il siste-

² Cfr. PIO X, *Motu proprio Arduum sane munus*, 19 marzo 1904, in *Acta Sanctae Sedis*, 1903-1904, pp. 549-551; A. MOTILLA, *La idea de la Codificación en el proceso de formación del Codex de 1917*, in *Ius canonicum*, 1988, pp. 681-720; C. FANTAPPIÈ, *Alle origini della codificazione pio-benedettina. Nuovi sviluppi*

ma codiciale come metodo moderno che desse unità e ordine chiaro all'intero corpo normativo precedente. Si seguiva, così, l'esperienza delle codificazioni nazionali di tutto il secolo precedente; un indirizzo che pure combaciava con le tesi della scuola del 'Diritto pubblico della Chiesa', allora prevalente nel modo di presentare la società ecclesiale nella storia, come società perfetta, in certa misura parificata allo Stato moderno³.

Peraltro, anche la società ecclesiale, pur avendo natura spirituale, aveva bisogno di trovare, oltre a norme chiare e certe per il proprio governo, un linguaggio giuridico che, nella misura del possibile, facilitasse il dialogo con gli ordinamenti degli Stati.

3. *Continuità e cambiamento nel sistema canonico*

L'adozione del sistema codiciale nella Chiesa si materializzò allora in conformità alle coordinate ecclesiali e alla cultura giuridica del momento. Essa comportò, anzitutto, un importante cambiamento nel modo di fare diritto nella Chiesa, spostando il baricentro della formazione dell'esperienza giuridica dalla giurisprudenza e dalla prassi amministrativa delle Congregazioni romane, che era prevalso fino ad allora, all'attività legislativa prodotta dall'Autorità; dal confronto diretto con la realtà dei casi singoli che occorreva risolvere, come fonte produttrice di diritto, alla norma astratta prescritta obbligatoriamente dall'Autorità come modello di condotta da osservare⁴. Il diritto canonico rischiava così, nel pensiero di alcuni, di perdere le sue peculiarità più significative.

pi delle teorie canonistiche sotto il pontificato di Leone XIII, in *Quaderni fiorentini*, 1996, pp. 347-407.

³ Cfr. G. DALLA TORRE, *Il codice pio-benedettino e lo "Jus publicum ecclesiasticum externum"*, in *L'eredità giuridica di san Pio X*, a cura di A. CATTANEO, Marcianum Press, Venezia, 2006, pp. 225-242; C. FANTAPPIÈ, *Pio X e il "Codex iuris canonici"*, *ivi*, pp. 155-171.

⁴ Cfr. G. FELICIANI, *Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico*, in *Studi in onore di Ugo Gualazzini*, II, Giuffrè, Milano 1982, pp. 35-80; G. LO CASTRO, *Introducción*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*

Non mi soffermerò sull'*iter* dei lavori. Sappiamo che a partire dal *Motu proprio Arduum sane munus*, e dal contributo del Card. Pietro Gasparri, l'opera codificatrice procedette per ben dodici anni, con la collaborazione di periti, consultori e Vescovi di tutta la Chiesa e nel più assoluto riserbo. Di fatto, però, si stava cercando di realizzare, pur con forme e tecniche moderne, non tanto un nuovo diritto, bensì un compendio di tutto il diritto precedente, depurato, sì, da elementi contraddittori e da materie ormai derogate, ma senza particolare impegno per eliminare elementi superflui. Lo sforzo prevalentemente compilatorio del loro lavoro emerge dai nove volumi delle *Fontes* dei Cardinali Gasparri e Seredi, che riportano 26.000 citazioni del diritto precedente, includendo tra gli altri 8.500 riferimenti al *Decreto* di Graziano e 11.000 menzioni degli atti delle Congregazioni romane⁵. Anche se, com'è stato segnalato⁶, la codificazione dovette prendere pure decisioni di fondo, quali ad esempio la distinzione tra la potestà di ordine e di giurisdizione, o la tripartizione dei fedeli cristiani in chierici, religiosi, e laici, il suo principale sforzo appare fundamentalmente compilatorio, riassuntivo in formule ordinate e chiare del diritto precedente.

Con la promulgazione del Codice mediante la Costituzione Apostolica *Providentissima Mater Ecclesia* di Benedetto XV⁷, il 27 giugno 1917, si darà a tutta la Chiesa la possibilità di conoscere la legge in modo certo, e di poterla applicare, si permetterà il suo insegnamento a livello di seminari e di istituti di studio e si troverà anche uno strumento adeguato per il confronto con le legislazioni civili.

co, I, a cura di Á. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ OCAÑA, Eunsa, Pamplona, 1997², p. 3 ss.

⁵ Cfr. P. GHERRI, *Il primo Codice di diritto canonico: fu vera codificazione?*, in *Apollinaris*, 2003, pp. 827-898; J. HERRANZ, *Codex Iuris Canonici (1983)*, in *Diccionario general de derecho canónico*, II, cit., p. 174.

⁶ Cfr. G. FELICIANI, *Codex Iuris Canonici (1917)*, in *Diccionario general de derecho canónico*, II, cit., p. 168.

⁷ Cfr. BENEDETTO XV, Costituzione Apostolica *Providentissima Mater Ecclesia*, 27 giugno 1917, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1917, II, pp. 5-8.

La scelta codiciale, adottata in quelle concrete circostanze ecclesiali e culturali, portò tuttavia a ciò che qualche autore ha chiamato il ‘mito della codificazione’; un atteggiamento di eccessiva fiducia nella norma scritta e il pericolo di un certo positivismo, che non mancò di avere diverse manifestazioni negative per la vita stessa del Codice, trovandosi, peraltro, in contraddizione con la natura specifica del diritto della Chiesa⁸.

L'intero complesso delle norme canoniche doveva essere sostanzialmente contenuto nel Codice. Tale era l'idea iniziale, e quando, all'indomani della promulgazione del *Codex*, Papa Benedetto XV istituì la Commissione per l'interpretazione autentica del Codice di Diritto Canonico con il *Motu proprio Cum iuris canonici Codicem*⁹, diede alle Congregazioni romane l'indicazione di astenersi dall'emanare nuove norme di carattere generale, e di limitarsi a suggerire, alla suddetta Commissione, il contenuto di eventuali nuovi indirizzi, affinché essa formulasse sinteticamente i testi dei nuovi canoni da incorporare in seguito al Codice appena promulgato.

Anche se tale disposizione non venne mai praticata, essa rende bene l'idea della smisurata fiducia che si poneva allora, non solo nello strumento del Codice, ma anche nelle sue concrete espressioni redazionali, sottraendo al massimo l'interpretazione della norma ai privati e alla dottrina, per affidarla ad un concreto ufficio della Curia romana.

Infatti, subendo gli influssi dello stesso ‘mito’, la Santa Sede intervenne nell'ambito della docenza e dell'insegnamento. L'allora Congregazione per i Seminari e le Università emanò subito due Istruzioni¹⁰, stabilendo che il testo del Codice dovesse essere la ma-

⁸ «In nessun ordinamento giuridico, come in quello canonico, l'onnipotenza del legislatore è un mito», cit. in P. FEDELE, *Lo spirito del diritto canonico*, Cedam, Padova, 1962, p. 214; P. LOMBARDÍA, *Codificación y ordenamiento canónico*, in *Escritos de derecho canónico y de derecho eclesiástico del Estado*, V, Eunsa, Pamplona, 1991, p. 171.

⁹ Cfr. BENEDETTO XV, *Motu proprio Cum iuris canonici Codicem*, 15 settembre 1917, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1917, I, pp. 483-484.

¹⁰ Cfr. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET UNIVERSITATIBUS, Istruzione del 7 agosto 1917, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1917, I, p. 439; EAD., Istruzione del 31 ot-

teria esclusiva nell'insegnamento del diritto canonico – imponendosi come metodo didattico la *schola textus* – e che si doveva utilizzare a scuola un metodo analitico ed esegetico, seguendo il dettato normativo dei canoni. In questo modo erano bandite le costruzioni sistematiche di dogmatica giuridica, che già allora s'imponevano nell'ambito secolare del diritto, orientando, di conseguenza, la riflessione scientifica canonistica per strade diverse da quelle seguite dalla cultura giuridica del momento.

Il modello codiciale promulgato nel 1917, fortemente centralizzato e attento soprattutto all'uniformità sociale, pare corrispondere al modo in cui la Chiesa stessa si presentava all'epoca, come società (giuridicamente) *perfetta*, unitaria e universale: un modello piramidale, somigliante alle organizzazioni degli Stati, dal cui apice emanava la legge che poi doveva essere osservata da tutte le comunità cristiane. Il modello corrispondeva inoltre con il tipo di rapporto vigente allora nel governo della Chiesa, e nell'equilibrio tra l'autorità centrale del Papa e quella dei Vescovi nelle loro diocesi¹¹. Era il Codice che segnalava le competenze del Vescovo locale, e costui non era autorizzato a dispensare i propri sudditi dalle norme universali, a meno che *explicite vel implicite* non avesse ricevuto per ciò le facoltà necessarie.

Tuttavia, anche se si trattava di un modello strettamente centralizzato di forte impianto positivo, il codificatore aveva inserito alcuni elementi caratteristici della tradizione canonica, che, nell'applicazione dei canoni, rovesciavano in buona misura lo schema prevalentemente normativista che si era voluto creare. Oltre al riferimento al diritto divino, naturale e positivo, del can. 6, 6°, come integrante dell'ordine giuridico ecclesiale, il Codice riconosceva la consuetudine come miglior interprete della legge (can. 29), rimandava ai prin-

tobre 1918, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1918, p. 19; V. GÓMEZ-IGLESIAS C., *La ricezione del Codice del 1917 nella dottrina e nell'insegnamento*, in *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 71-119.

¹¹ Cfr. O. CONDORELLI, *Recezione della tradizione nella codificazione latina. Il caso del potere dei vescovi*, in *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, cit., pp. 121-168.

cipi generali del diritto e all'equità nel caso di *lacuna legis* (can. 20), e accoglieva istituti di *relaxatio* della norma positiva, come il privilegio (cann. 63-79) e soprattutto la dispensa (cann. 80-86).

In sintesi, malgrado il radicale mutamento delle fonti di produzione del diritto, e nonostante il taglio fortemente positivo dato al Codice del 1917, esso incorporò anche elementi tradizionali della disciplina canonica di alto valore pastorale che costituivano – sebbene in un contesto fortemente centralizzato – la indispensabile elasticità necessaria ai diversi contesti culturali, esigenza che già allora si percepiva nella società ecclesiale.

4. *L'invecchiamento precoce della disciplina codiciale del 1917*

Il sistema codiciale del 1917 diede chiarezza e certezza all'ordinamento canonico, contribuendo all'unità della Chiesa in tutto il mondo. Tuttavia, il suo vigore e la sua utilità pratica svanirono, per molti versi, in pochi decenni.

Come ho detto, era prevalsa l'idea di compilare il vecchio ordine giuridico, e ciò con intenti prevalentemente disciplinari e sulla base di un certo mimetismo rispetto alla configurazione dello Stato moderno. Ciò veniva esplicitamente enunciato nel can. 6: «Il Codice contiene per lo più la disciplina vigente fino ad oggi, sebbene apporti alcune opportune modifiche». Era mancato, forse, un maggiore confronto con la realtà sociale della Chiesa, già allora in profonda trasformazione, trainata anche dai conflitti bellici, e, in modo particolare, era mancata un'adeguata riflessione sull'essere della Chiesa, che la teologia cattolica stava già portando avanti. La dottrina ha identificato quali sono state le principali cause di tale veloce decadimento¹².

Anzitutto, come abbiamo già detto, il tentativo codificatore aveva sacrificato l'analisi della realtà sociale della Chiesa alla pretesa di trasferire l'intera mole del diritto precedente, mancando in tale

¹² Cfr. J. HERRANZ, *Codex Iuris Canonici (1983)*, cit., p. 174.

compito del necessario discernimento critico per scartare norme che erano ormai di scarsa vigenza.

Altra causa di invecchiamento era dovuta alla smisurata minuziosità e al rigorismo giuridico di molte delle sue norme che, in un regime sostanzialmente centralizzato, provocò sconfiniate richieste alla Santa Sede di dispense e di facoltà speciali per i Vescovi: questo metteva in evidenza il mancato equilibrio del sistema tracciato.

Peraltro, con il passare degli anni, la Santa Sede aveva abrogato parecchi canoni, semplicemente per mancata utilità o collegamento con la realtà sociale. Assieme a norme che, *natura sua*, dovevano avere stabilità nel tempo, il codificatore aveva inserito nel *Codex* altre assai più contingenti che, di fatto, erano state sostituite nel corso degli anni. Inoltre, non erano stati rimpiazzati o incorporati al Codice canoni concernenti istituzioni nuove che erano sorte nel frattempo, come ad esempio le associazioni di fedeli.

Per queste e altre ragioni, il Codice di Diritto Canonico, così come ideato nel 1917, aveva perso parte importante della sua utilità. Da tempo era caduta l'illusione che esso potesse contenere l'intero sistema canonico, ma ormai, in tanti particolari, non serviva più per raggiungere gli obiettivi per cui era stato ideato. Esso continuava a fornire gli strumenti tecnici generali dell'ordinamento, ma in tanti casi non forniva i contenuti normativi dei singoli istituti.

5. La riforma del Codice di Diritto Canonico

Papa Giovanni XXIII diagnosticò bene la situazione complessiva del sistema normativo della Chiesa quando, nella festa della conversione di San Paolo del 1959, annunciò di voler avviare l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, a coronamento – fu l'espressione usata allora – delle due grandi iniziative che contemporaneamente annunciava: la celebrazione del Concilio ecumenico Vaticano II e il Sinodo romano. Non era messo in questione lo strumento codiciale, in quanto tale; ciò che occorreva, invece, era dare

al Codice un taglio diverso, con migliore fondamento nella realtà della Chiesa.

Perciò, anche se la Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico, istituita il 28 marzo 1963, ebbe nel successivo mese di novembre la sua prima riunione plenaria, si decise allora di posticipare l'inizio dei lavori alla conclusione dell'assise sinodale e alla promulgazione dei decreti conciliari. Infatti, la riforma era da impostare, come il Papa aveva segnalato, a coronamento del Concilio e seguendo i suoi suggerimenti e principi.

Già verso la fine del Concilio, il 20 novembre 1965, nella solenne seduta plenaria della Commissione, presieduta da Paolo VI, il Papa segnalò l'indirizzo generale che occorreva dare ai lavori, indicando che «non si trattava di realizzare ora un nuovo riordinamento delle leggi, come si era fatto nell'elaborazione del Codice piobenedettino, ma si trattava anche e soprattutto di riformare le norme adattandole alla nuova mentalità e alle nuove necessità, benché l'antico diritto dovesse fornire il fondamento». Inoltre, il Pontefice segnalò che nell'opera di revisione, che allora aveva inizio, occorreva tener presenti tutti i decreti e gli atti del Concilio, poiché talvolta contenevano norme riguardanti nuovi istituti e, più in generale, perché nelle ricchezze dottrinali del Concilio occorreva trovare i lineamenti propri del rinnovamento legislativo¹³.

In molti aspetti, infatti, il Concilio aveva già creato diritto, definendo elementi strutturali, ideando nuove istituzioni e dando contenuto nuovo a strumenti ecclesiali di vecchia tradizione. Anche se privi ancora di formalità giuridica, che per molti casi arrivò già col *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* del 6 agosto 1966¹⁴, i documenti conciliari avevano riorganizzato istituti come l'incardinazione (Decreto *Christus Dominus*, nn. 28-29), la nozione di ufficio (Decreto

¹³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Codex Iuris Canonici*, 1983, *Prefazione*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1983, II, pp. XVII-XXX. Vedi P. LOMBARDÍA, *Técnica jurídica del nuevo código*, in *Escritos de derecho canónico y de derecho eclesiástico del Estado*, V, cit., pp. 187-221.

¹⁴ Cfr. PAOLO VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1966, pp. 757-787.

Presbyterorum ordinis, n. 20), e perfino avevano iniziato a definire i diritti fondamentali dei fedeli come si può constatare nel n. 37 della *Lumen gentium*.

In modo particolare, la riflessione conciliare attorno alla Costituzione dogmatica *Lumen gentium* e al Decreto *Christus Dominus* da essa dipendente, indussero alla generale persuasione che l'approfondimento ecclesiologicalo, iniziato dal Concilio, doveva guidare l'elaborazione del futuro Codice e dare ragionevolezza ai suoi preceetti. I due documenti rappresentarono la guida e il fondamento non solo rispetto ai contenuti, ma soprattutto quanto all'impostazione generale e al modo di concepire il ruolo dello strumento codiciale in seno al diritto della Chiesa¹⁵. Tale indirizzo venne confermato dall'Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi riunitasi per la prima volta, con l'approvazione, il 7 ottobre 1967, dei dieci «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant»¹⁶.

Il Codice di Diritto Canonico doveva esprimere l'essere stesso della Chiesa e, di conseguenza, non aveva bisogno di replicare schemi propri della società politica. Perciò, in una delle prime sedute plenarie della Pontificia Commissione si decise di abbandonare nell'esposizione sistematica dei canoni il tradizionale schema tripartito delle *Istituzioni* di Gaio – *personae, res, actiones* – e adottare invece, nei limiti del possibile, l'ordine sistematico della *Lumen gentium*. La Costituzione *De Ecclesia*, infatti, aveva inteso esporre la struttura della Chiesa intesa come mistero e popolo di Dio, all'interno del quale vengono attuati i *tria munera* tradizionalmente attribuiti al sacerdozio di Cristo: il *munus docendi, sanctificandi, e regendi*. In questo modo, il Libro II – *De populo Dei* – diventò l'asse centrale del Codice, declinando le diverse posizioni giuridiche dei fedeli, in base alla rispettiva posizione teologica, definendo, poi, gli elementi strutturali delle varie istituzioni che agiscono nella società ecclesiale.

¹⁵ Cfr. J. HERRANZ, *Codex Iuris Canonici (1983)*, cit., p. 175.

¹⁶ Cfr. *Communicationes*, 1969, pp. 77-85; vedi i vari studi riguardanti i singoli principi in *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, a cura di J. CANOSA, Giuffrè, Milano, 2000.

Nel testo del Codice si cercò di porre in atto la dottrina conciliare sulla struttura sacramentale della Chiesa e, in particolare, le esigenze derivate dalla sacramentalità dell'episcopato. Tutto il decentramento della dottrina della *Lumen gentium*, laddove i Vescovi traggono la loro potestà dal sacramento e non dalla *missio canonica*, doveva trovare concreta espressione nei canoni del Codice. Per raggiungere l'obiettivo risultarono di particolare utilità le esperienze provenienti dalle norme provvisorie e *ad experimentum* dell'immediato post-concilio, i cui risultati consentirono di calibrare il dettato normativo, definire la redazione dei canoni e riservare alla competenza della Santa Sede solo ciò che era strettamente necessario per salvaguardare l'unità della Chiesa. Che l'obiettivo decentralizzatore assunto dal Codice sia riuscito ampiamente, lo prova la scarsa o marginale incidenza pratica avuta nell'ordinamento canonico dal recente *Motu proprio Competentias quasdam decernere*, dell'11 febbraio 2022¹⁷, risultato del lavoro realizzato dalla Commissione di Cardinali (che, come sappiamo, aiuta il Papa nel governo della Chiesa), circa ulteriori forme di decentramento. Tutto ciò che non apparteneva all'unità della compagine ecclesiale era stato praticamente riconosciuto come competenza dei Vescovi diocesani dal Codice promulgato nel 1983.

In termini generali, il can. 381 aveva rovesciato il sistema di facoltà abituali richiesto dalla disciplina precedente, trasformando in potestà ordinaria dei Vescovi diocesani tutto ciò che non fosse esplicitamente riservato alla Santa Sede o ad altra autorità, generalmente le Conferenze episcopali. In più, l'ampia facoltà di dispensa concessa al Vescovo dal can. 87 § 1 forniva ai pastori capacità per rispondere alle esigenze pastorali dei casi singoli.

Il decentramento così attuato aumentava la capacità dell'ordinamento canonico di adattarsi alle diverse situazioni culturali in cui la Chiesa deve agire in tutto il mondo, mentre la capacità di misurare la legge con la realtà delle situazioni concrete ricuperava elemen-

¹⁷ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Competentias quasdam decernere*, 11 febbraio 2022, in *Communicationes*, 2022, pp. 84-95.

ti che tradizionalmente erano caratteristiche dell'ordinamento canonico.

Peraltro, le pretese di esaustività dell'intero ordinamento canonico, proprie della codificazione del 1917, erano state perfettamente diagnosticate sin dall'inizio dei lavori. Il nuovo Codice non aveva esigenze di totalità, e intendeva fornire all'ordinamento della Chiesa una sorta di colonna vertebrale attorno a cui sviluppare materie disciplinari diverse. Perciò, sin dall'inizio, si lasciò fuori del compito codificatore tutto ciò che richiedesse progressive modifiche di adattamento alla realtà, come le norme liturgiche, i processi di beatificazione, l'organizzazione della Curia romana, eccetera.

Nel trattare i singoli istituti, il Codice doveva limitarsi agli elementi essenziali, lasciando, poi, che norme speciali o il diritto particolare dell'episcopato declinassero tali elementi nel modo più adeguato.

In coerenza con la dottrina conciliare sull'episcopato, s'intendeva che il diritto particolare doveva svolgere un ruolo determinante nello sviluppo dei canoni codiciali. L'esperienza, tuttavia, non ha forse soddisfatto del tutto tali attese, almeno in termini generali e per ciò che riguarda i documenti normativi delle Conferenze episcopali e dei Vescovi diocesani. Di regola, infatti, le Conferenze si sono limitate a emanare i decreti generali che obbligatoriamente dovevano produrre per imperativo dei canoni del Codice, facendo scarso appello alle possibilità di richiesta che il can. 455 § 1 concede. Invece, gli episcopati hanno preferito elaborare documenti e direttive di carattere pastorale, nei quali non sempre è dato trovare con certezza elementi vincolanti e obbligatori.

In questi quarant'anni trascorsi dalla promulgazione del Codice, è ormai rilevante il numero di canoni che hanno subito modifiche, seguendo il metodo annunciato dal legislatore del 1917, ma mai messo in pratica. Ora, le variazioni introdotte nei canoni non hanno prodotto squilibri all'interno del sistema, e ciò credo sia dovuto alla particolare *coerenza* raggiunta dall'insieme normativo, fondato sulle basi ecclesiologiche, e al fatto che ciascuna istituzione è colle-

gata ad una propria *ratio* canonica, a partire dalla quale si dovrà valutare la necessità di cambiare il testo dei canoni.

Lo stesso aggiornamento del Sinodo dei Vescovi, per esempio, pur avendo cambiato vistosamente la metodologia operativa¹⁸, conserva gli elementi permanenti consacrati nel n. 5 del Decreto *Christus Dominus*, e la redazione di altri canoni risponde ugualmente all'approfondimento dottrinale del magistero – come la delimitazione delle funzioni diaconali¹⁹, o l'accesso di tutti i battezzati ai ministeri laicali²⁰ – o alle esigenze di carattere pastorale, cercando di armonizzare la disciplina latina con quella orientale²¹.

In alcuni casi si è dovuto procedere alla sostituzione dell'intera disciplina codiciale su certe materie, perché non rispondente ormai alle esigenze sociali della Chiesa. Tale è il caso della riforma del processo dichiarativo di nullità di matrimonio, con il *Motu proprio Mitis Iudex*²², per la codificazione latina, che ha semplificato le procedure avvicinandole ai soggetti interessati. Più di recente, si è dovuto ugualmente rinnovare l'intera disciplina penale del Libro VI²³, per correggere impostazioni poco realistiche date dalle norme precedenti, indeterminate e generiche, che lasciavano tutto il peso sanzionatorio alla discrezionalità degli ordinari locali. Queste modifiche, pur essendo di certa entità, non hanno alterato la coerenza del sistema codiciale impostato nel 1983.

¹⁸ Cfr. FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Episcopalis Communio*, 15 settembre 2018, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2018, pp. 1359-1378.

¹⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Motu proprio Omnium in mentem*, 26 ottobre 2009, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2010, pp. 8-10.

²⁰ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Spiritus Domini*, 10 gennaio 2021, in *Communicationes*, 2021, pp. 66-67.

²¹ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio De concordia inter Codices*, 31 maggio 2016, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2016, pp. 602-606.

²² Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2015, pp. 958-967.

²³ Cfr. FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Pascite gregem Dei*, 23 maggio 2021, in *Communicationes*, 2021, pp. 9-65.

6. *Il sistema codiciale in prospettiva di futuro*

Da quanto detto finora, penso emerga chiaramente il mio personale convincimento che l'attuale sistema codiciale rappresenti nella Chiesa uno strumento sostanzialmente idoneo per il momento attuale e anche per il prossimo futuro. Esso ha stabilito un sistema di governo pastorale che rispecchia – nei limiti, certo, di ogni opera umana – l'essere della Chiesa e gli insegnamenti del Concilio ecumenico Vaticano II. Inoltre, il sistema tracciato nel vigente Codice si è dimostrato utile anche nel contesto internazionale dei rapporti con gli Stati, sebbene sia sempre necessario chiarire la natura peculiare di un ordinamento giuridico universale i cui interessi protetti sono principalmente di carattere spirituale.

Com'è accaduto negli anni passati, sarà certamente necessario introdurre nuove modifiche ai canoni, sia per l'insufficienza dell'originale *ratio canonica* di alcuni istituti, sia perché rimasti indietro al progresso della teologia o per mancato adeguamento con l'evoluzione della realtà sociale. Può darsi, infatti, che alcune materie siano rimaste ancora troppo attaccate alla codificazione precedente, e che altre possano essere delineate in modo da rispondere meglio all'esperienza sinodale.

Tuttavia, non vedo, invece, possibili alternative realistiche al presente Codice di Diritto Canonico. L'idea, che ogni tanto emerge, di un diritto regionale, basato sulla produzione legislativa dell'episcopato di zona, si è dimostrata ormai poco realistica tenendo conto del limitato sviluppo del diritto particolare in questi quarant'anni. Lo stesso penso dover rispondere a chi pensi al bisogno di rielaborare l'intero Codice. Non penso che il passaggio di questi quattro decenni abbia prodotto in esso quell'invecchiamento che nello stesso periodo di tempo subì il precedente Codice e ciò per il fatto che i criteri di codificazione sono stati ben diversi e perché si è cercato di elaborare un diritto fondato sugli insegnamenti del Vaticano II, utilizzando spesso le sue stesse espressioni.

Peraltro, al di là delle questioni più tecniche, contenute soprattutto nel Libro I e nel Libro VII, cambiare il Codice richiederebbe

prima modificare il *Catechismo della Chiesa cattolica*, perché è lì che le questioni di contenuto dottrinale descritte nei canoni sono state puntualmente definite.

Non è da escludere, addirittura, che in alcune concrete situazioni possa risultare opportuna la creazione, da parte della Santa Sede, di un diritto speciale, al fine di poter confrontarsi con situazioni statuali particolarmente complesse. E potrebbe darsi, anche, che in tali casi le soluzioni adeguate possano provenire da un giusto equilibrio tra criteri provenienti dal Codice latino assieme ad altri criteri tipici del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, seguendo una esperienza già adoperata in alcuni istituti, come gli ordinariati per i fedeli orientali²⁴, a patto di non tradire la coerenza dottrinale delle istituzioni.

Penso che, attualmente, il Codice promulgato nel 1983 risponda bene al suo compito di fornire l'asse portante all'ordinamento canonico, e che il fondamento teologico e dottrinale dei suoi canoni esprima la prospettiva adeguata per interpretare le sue istituzioni e per leggere i singoli precetti d'accordo con la tradizione canonica che ognuna di esse possiede. È in tale contesto che deve essere interpretata e applicata ogni nuova norma, sia universale che particolare, perché in nessun modo potrà prescindere dalla ragionevolezza che, secondo le regole della disciplina canonica, solo può trovare nella coerenza con l'intero sistema dottrinale ancorato agli insegnamenti del più recente Concilio ecumenico.

²⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Dichiarazione interpretativa del 30 aprile 1986, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1986, pp. 784-786. Vedi A. VIANA, *Ordinariato para fieles de ritos orientales*, in *Diccionario general de derecho canónico*, V, cit., pp. 812-814; J.I. ARRIETA, *Gli ordinariati per i fedeli orientali. Profili istituzionali di una struttura inter-rituale personale*, in *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, a cura di E. GÜTHOFF, S. HAERING, Duncker & Humblot, Berlin, 2015, pp. 265-279.

DOMINIQUE MAMBERTI

IL *CODEX IURIS CANONICI* DEL 1983 E LA CHIESA UNIVERSALE*

Abstract: Il contributo affronta il tema del rapporto tra il vigente Codice di Diritto Canonico e la Chiesa universale, individuando nel primo un segno e uno strumento della seconda. A questo scopo, la natura e la funzione del *Codex* vengono lette alla luce dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II (a partire dalla scelta terminologica di impiegare nella codificazione la sola espressione '*Ecclesia universa*', e mai '*Ecclesia universalis*') e della relazione tra diritto universale e diritto particolare, trovando quest'ultimo nel Codice quel saldo radicamento che gli è necessario appunto nella dimensione universale.

Parole chiave: Codice di Diritto Canonico, *Ecclesia universalis*, *Ecclesia universa*, diritto universale, diritto particolare.

The 1983 *Codex Iuris Canonici* and the universal Church. The essay addresses the theme of the relationship between the Code of Canon Law currently in force and the universal Church, identifying the former as a sign and an instrument of the latter. To this purpose, the nature and function of the *Codex* are read in the light of the ecclesiology of the Second Vatican Council (starting from the terminological choice of using only the expression '*Ecclesia universa*' in the codification, and never '*Ecclesia universalis*') and of the relation between universal law and particular law, the latter finding in the Code the firm rooting that it needs in the universal dimension.

Key words: Code of Canon Law, *Ecclesia universalis*, *Ecclesia universa*, universal law, particular law.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Può essere stata una felice coincidenza che, nel mentre ricevevo il gentile invito a partecipare alla solenne celebrazione del quarantennale della promulgazione del *Codex Iuris Canonici* da cui trae origine il presente intervento, mi imbattevo in due recentissimi studi, molto diversi per indole e spessore, nei quali si esponeva la progressiva autocoscienza della Chiesa quale universale al momento della Riforma gregoriana nei secoli undicesimo e dodicesimo.

Nel primo, *L'influence de la réforme grégorienne sur le développement de la science du droit*, si metteva in luce il progresso della scienza del diritto in occasione della Riforma gregoriana in ragione degli interventi sempre più numerosi e diffusi del Romano Pontefice nelle situazioni ecclesiali locali¹.

Nell'altro, *Alexander II and the universalis Ecclesia from praxis to theory*, si spiegava l'affermarsi del sintagma *Ecclesia universalis* a partire dalla prassi promossa da quel Pontefice di avvalersi più diffusamente nei vari luoghi della Chiesa di Legati pontifici, investendo di questo *munus* in forma stabile dignità locali quali i Metropoliti².

Nell'uno e nell'altro caso emerge con una certa chiarezza un principio che può aprire alla comprensione del rapporto tra *Codex Iuris Canonici* e Chiesa universale, ossia che la seconda, la Chiesa universale, richiede segni e strumenti di attuazione e manifestazione, mentre il primo, il *Codex*, è uno di questi segni e strumenti.

Questa prospettiva merita di essere approfondita.

La Chiesa universale, infatti, vive di vita irriflessa in numerose istituzioni di origine diversa: da istituzioni di origine apostolica fino a istituzioni moderne; da istituzioni di spessore fondativo, tali da potersi ritenere di diritto divino, positivo o naturale, a istituzioni forgiate su urgenze e obiettivi contingenti, motivati da opportunità di rilievo locale e temporaneo.

¹ Cfr. L. VIAUT, *L'influence de la réforme grégorienne sur le développement de la science du droit*, in *La Réforme grégorienne, une «révolution totale»?*, Classiques Garnier, Paris, 2021, pp. 67-79.

² Cfr. M. VEZZONI, *Alexander II and the universalis Ecclesia from praxis to theory*, in *L'universalità del papato medievale (sec. VI-XIII). Nuove prospettive di ricerca*, a cura di S. BLANK, C. CAPPUCCIO, Vita e Pensiero, Milano, 2022, pp. 183-220.

Il *Codex Iuris Canonici* si inserisce in questo contesto quale uno dei segni e strumenti della Chiesa in quanto universale.

Non è – questo intendo proporre alla riflessione – il *Codex Iuris Canonici* che fa la Chiesa universale; non ne è la causa. È piuttosto la Chiesa universale, che nel suo percorso storico ha raggiunto la convinzione della utilità di un *Codex* che in una forma nuova, diciamo moderna, manifestasse l'indole da sempre universale della Chiesa. Da qui, da questo momento, da questa decisione, si è aggiunta all'universalità della Chiesa una sfumatura, una accentuazione nuova, derivante appunto dal nuovo strumento inaugurato nel percorso della Chiesa.

1. *Il Codice e la Chiesa tutta*

I più attenti lettori del *Codex* non hanno potuto fare a meno di annotare che in esso è assente il sintagma 'Chiesa universale'. Si legge sì nelle traduzioni, o almeno in alcune traduzioni, ma in realtà *Ecclesia universalis* quale locuzione è assente dal testo del Codice.

Al suo posto noi leggiamo di una *Ecclesia universa* e chi è pratico della teologia, e della terminologia, del Concilio Vaticano II sa quanta cura quei testi posero nel distinguere tra *Ecclesia universalis* e *Ecclesia universa*, distinzione seguita con maggiore acribia dalle traduzioni nelle lingue volgari.

Vi possono essere varie ragioni che giustificano questa peculiarità della lingua del *Codex*.

Non si può negare che un influsso può averlo avuto il fatto – sistematicamente e non sempre incolpevolmente dimenticato – che il *Codex Iuris Canonici* è formalmente promulgato per una Chiesa, la Chiesa latina. Non dovrebbe fare difetto questa comprensione se nel primo canone vi leggiamo che «[c]anones huius Codicis unam Ecclesiam latinam, respiciunt». Lo stesso si rileva nella formula di promulgazione del Codice: «[...] praesentem Codicem [...] promulgamus, vim legis habere posthac pro universa Ecclesia latina iu-

bemus [...]»³. Non dovrebbe sfuggire, pertanto, una certa imprecisione nel voler identificare la *Ecclesia universalis* con la Chiesa latina. Meno contraddittoria appare la equiparazione tra *Ecclesia universalis*, cioè sparsa in ogni luogo⁴, e Chiesa latina.

Una seconda ragione potrebbe essere rinvenuta nella coerenza – o forse inerzia – rispetto al Codice previgente, il quale parimenti terminologicamente ignora *Ecclesia universalis* e quindi può aver suggerito al Codice vigente una piattaforma verbale che irriflessamente è stata assunta dal legislatore del nuovo *Codex*.

Una terza ragione potrebbe essere adottata: *Ecclesia universalis*, ossia la Chiesa tutta, nella sua estensione, parrebbe più congruente con la prospettiva giuridica dalla quale si pone ovviamente un Codice di diritto. Non è forse il diritto, l'ordinamento giuridico, direttamente rivolto all'esercizio ordinato della giurisdizione, che si attua organizzando geograficamente l'esercizio della giurisdizione da parte dei soggetti investiti della stessa? Non può essere un caso che *universalis*, assente nel Codice quando si tratta di accompagnarlo ad *Ecclesia*, è invece onnipresente quando si tratta di accompagnarlo a *lex* e a *ius*: *leges universales* e *ius universale*.

2. Alla radice: il Concilio Vaticano II

Ad ogni modo, tralasciando le ipotesi fin qui rilevate, le quali tutte hanno una risposta pertinente⁵, la radice della scelta del *Co-*

³ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1983, II, p. XIII. Evidente la differenza nella formula di promulgazione del Codice previgente che nella Costituzione Apostolica *Providentissima Mater Ecclesia* disponeva: «[...] praesentem Codicem [...] promulgamus, vim legis posthac habere pro universa Ecclesia decernimus, iubemus [...]» (*Acta Apostolicae Sedis*, 1917, II, p. 8).

⁴ È evidente, infatti, che 'universalis' riferita alla Chiesa, può avere un significato relativo, ossia sparsa in ogni luogo rispetto alla propria dimensione.

⁵ Esemplare e coraggiosa, per esempio, la trattazione che svolge al riguardo della prima ipotesi I. ŽUŽEK, *Incidenza del "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" nella storia moderna della Chiesa universale*, in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii*

dex di considerare come punto di riferimento fisso terminologicamente *Ecclesia universa* (la Chiesa tutta) piuttosto che ‘Chiesa universale’, non può che essere nel Concilio, della cui ecclesiologia il *Codex* vuole essere la traduzione, come esplicitamente indicò Giovanni Paolo II nella Costituzione Apostolica di promulgazione *Sacrae disciplinae leges*:

«Lo strumento, che è il Codice, corrisponde in pieno alla natura della Chiesa, specialmente come viene proposta dal magistero del Concilio Vaticano II in genere, e in particolar modo dalla sua dottrina ecclesiologica. Anzi, in un certo senso, questo nuovo Codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio “canonistico” questa stessa dottrina, cioè la ecclesiologia conciliare. Se poi è impossibile tradurre perfettamente in linguaggio canonistico l’immagine della Chiesa descritta nell’insegnamento conciliare, tuttavia a questa immagine il Codice deve sempre riferirsi, come a esempio primario, i cui lineamenti esso deve esprimere in se stesso, per quanto è possibile, per sua natura»⁶.

Ed è proprio nel Concilio che si trova l’insegnamento che la Chiesa è contemporaneamente e indissolubilmente *universa* e *universalis*:

«L’unità collegiale appare anche nelle mutue relazioni dei singoli vescovi con Chiese particolari e con la Chiesa universale. Il Romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell’unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli. I singoli vescovi, invece, sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari[;] queste sono formate ad immagine della

Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994, pp. 675-735.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, cit., p. XI.

Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse [*in quibus et ex quibus*] che esiste la Chiesa cattolica una e unica»⁷.

Questo testo meriterebbe una adeguata contestualizzazione, perché nel Concilio è come l'apice di una intera riflessione sulla dinamica di unità e pluriformità nella Chiesa. Esso è erede del n. 13 della medesima Costituzione dogmatica, nel quale si propone la visione che «l'unico popolo di Dio è universale»:

«Tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio. Perciò questo popolo, pur restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio creò la natura umana una e volle infine radunare insieme i suoi figli dispersi [...]. /In tutte quindi le nazioni della terra è radicato un solo popolo di Dio, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i cittadini del suo regno non terreno ma celeste [...]. /Così pure esistono legittimamente in seno alla comunione della Chiesa, le Chiese particolari, con proprie tradizioni, rimanendo però integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale di carità, tutela le varietà legittime e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non pregiudichi l'unità, ma piuttosto la serva»⁸.

È così che la Chiesa, rimanendo una e unica, conosce o riconosce in sé una duplice dimensione: quella dell'estensione, ossia una Chiesa che è in tutti i luoghi (*Ecclesia universalis*); e quella dell'essenza, ossia che in tutti i luoghi è Chiesa (*Ecclesia universalis*).

Quel sintagma di *Lumen gentium*, n. 23, «in quibus et ex quibus» è la chiave di volta ecclesiologica del Concilio: nelle Chiese particolari sparse dappertutto vi è la unica Chiesa di Cristo; dalle Chiese particolari sparse dappertutto si forma l'unica Chiesa di Cristo:

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 23.

⁸ *Ivi*, n. 13.

«*Populus Dei universus* o *Ecclesia universa* vogliono indicare l'*ex quibus*, in quanto il tutto risultante da un congiunto di parti, le Chiese particolari; invece *Populus Dei universalis* o *Ecclesia universalis* indicano l'*in quibus*, cioè il tutto che è presente in ogni sua parte»⁹.

Le declinazioni di questa intuizione centrale del Concilio sono varie, tutte con la forza di chiarire ed insieme espandere quella intuizione. Ad essa si connette necessariamente anche il Codice di Diritto Canonico.

3. *La funzione del Codice*

Quanto abbiamo guadagnato nelle premesse ci consente di distinguere tra legge universale e Codice. Non si può, infatti, anche solo alla luce della terminologia codiciale identificare il Codice semplicemente quale legge universale (una tra le leggi universali promulgate) se è il Codice stesso al suo interno che 'comprende', contempla e regge le leggi universali.

Questo significa che vi è una differenza specifica tra il Codice e una legge universale, o se si vuole il Codice è una legge universale dotata di caratteri specifici, individuanti, dimenticare i quali comporta cadere in paralogie e fraintendimenti assai pericolosi.

Mi ha colpito leggere da un riconosciuto storico del diritto un parallelo netto, nella pur variegata bimillenaria storia del diritto della Chiesa, tra il *Liber Extra* di Gregorio IX e il Codice di epoca moderna, quello pio-benedettino e quello vigente¹⁰.

⁹ G. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), G&B Press-Pontificia Università Gregoriana-Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2023, p. 15.

¹⁰ Cfr. B. FERME, *Il Codice di Diritto Canonico del 1983 in prospettiva storica*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Vent'anni di esperienza canonica 1983-2003, Atti della giornata accademica tenutasi nel XX anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico. Aula del Sinodo in Vaticano 24 gennaio 2003*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003, pp. 42-55; cfr. pure ID., "Novus habitus mentis": *The Popes and the Authentic Collections of Canon Law*

E tale parallelo si rileva facilmente rileggendo la breve Bolla di promulgazione che Gregorio IX nel 1234 indirizzò «dilectis filiis doctoribus et scholaribus universis Bononiae commorantibus»:

«illas [constitutiones et decretales] in unum volumen resecatis superfluis providimus redigendas, adiicientes constitutiones nostras et decretales [...]. /Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in iudiciis et in scholis, districtius prohibemur, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali»¹¹.

È evidente qui la natura del *Liber Extra*: essere l'unico *volumen* che tutti (*universi*) sono tenuti ad usare; che è poi la natura del Codice, un *unico* testo diretto a tutti. Non c'è bisogno che ricordi come l'etimo di *universus* e *universalis* sia precisamente «versus unum» ossia di «reductio ad unum»¹².

Ma consideriamo brevemente le conseguenze di questa specifica natura della legge che è il Codice in relazione alla Chiesa universale.

a) *L'ex quibus in funzione dell'in quibus*

Dire Chiesa universale significa, per riprendere la locuzione conciliare, che ogni frammento della Chiesa, frammento caratterizzato da peculiarità geografiche, culturali, sociali, è *Chiesa*. Ogni Chiesa particolare è Chiesa¹³.

in the Thirteenth Century, in *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, I, a cura di G. BONI, E. CAMASSA, P. CAVANA, P. LILLO, V. TURCHI, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 351-370.

¹¹ GREGORIUS IX, Bolla *Rex pacificus*, 5 settembre 1234, in *Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis secunda, Pars secunda. Decretalium Collectiones*, ed. AE. FRIEDBERG, Akademische Druck, Graz, 1959, pp. 3-4. Cfr. pure C. LARRAINZAR, *La glosa tradicional a la Bula «Rex pacificus» de 1234*, in *Revista española de derecho canónico*, 2020, pp. 549-579.

¹² Cfr. AEG. FORCELLINI, *Lexikon totius latinitatis*, IV, Typis Seminarii, Patavii, 1940, pp. 688-689, *ad vocem*.

¹³ «La Chiesa particolare è Chiesa solo nella misura in cui ripropone in se stessa tutti i valori e tutti gli elementi essenziali e comuni, propri a tutte le altre Chiese particolari, la cui comunione con la Chiesa romana è "piena"» (E. CORECCO, «*Ius universale*» – «*Ius particolare*», in PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., p. 555).

Ciò che è presente dappertutto, ciò che è presente in ogni frammento, considerata l'operazione di *reductio ad unum*, è criterio di identità e di identificazione della Chiesa.

Si comprende a partire da questo l'affermazione limpida, ma tanto discussa, della priorità della Chiesa universale rispetto alla Chiesa particolare:

«[Ecclesia universalis] pro essentiali suo mysterio, ontologica et temporaliter praecedat quamcumque Ecclesiam particularem»¹⁴.

Ecclesiologicamente ciò è stato tradotto nella affermazione della mutua interiorità o immanenza tra Chiesa universale e Chiese particolari¹⁵.

Spiega un noto ecclesiologo:

«Soltanto quando questa immanenza reciproca si dispiega totalmente, si realizza la “communio plena” (LG 14; UR 3), prerogativa della Chiesa Cattolica, dal momento che in essa per definizione “sussiste” l'unica Chiesa di Cristo (LG 8). Per questa ragione la comprensione della “communio Ecclesiarum” mantiene con la stessa forza, a livello di affermazione dottrinale, il primo elemento – “in quibus” – e il secondo elemento – “ex quibus” –, del binomio conciliare (LG 23). Per questo, nella misura in cui la Chiesa di Cristo si realizza non come una idea astratta – come un “universale *ante res*” –, ma come una realtà dotata di quella esistenza storica “de facto” che coglie tutte le chiese locali, diventa un “universale *in rebus*”. Più ancora, questa “communio” si rivela piena nella misura in cui la Chiesa locale esiste, non a titolo

¹⁴ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litterae *Communiois notio* ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28 maggio 1992, n. 9, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1993, p. 843.

¹⁵ Cfr. G. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (*Cann. 330-572*), cit., pp. 15-16, 56-58, 252, 423. Ghirlanda fa del principio della mutua interiorità o immanenza tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare la chiave di lettura complessiva dell'intero trattato, declinando il menzionato principio anche esplicitamente in relazione ai rapporti tra Collegio episcopale e Romano Pontefice, all'“autonomia” della Chiesa particolare, al rapporto tra diritto universale e diritto particolare e all'inculturazione del diritto ecclesiale.

di realtà autonoma formale che si può aggregare a altre Chiese locali – l'“universale *post res*” –, se non come una realtà dove la totalità delle Chiese locali sta presente in questa “communio” e rende così possibile la cattolicità della Chiesa di Cristo come “universale *in rebus*”¹⁶.

L'*Ecclesia universalis*, così

«presuppone dei principi di unità, che la fanno essere, nonostante la sua diffusione nello spazio e nel tempo, un tutto indivisibile, un *totum ut unum*. Principi vitali sono il Padre, Cristo, la missione ricevuta da Cristo, la predicazione apostolica. Principi strutturali sono dati dalla costituzione divina della Chiesa: l'essere le Chiese particolari a immagine della Chiesa universale e il riferimento delle loro componenti a quest'ultima; la comunione con la Chiesa universale; la sollecitudine dei vescovi per le altre Chiese e per la Chiesa universale; la funzione primaziale del Romano Pontefice e la funzione del Collegio episcopale. /Vediamo che i principi che fanno sì che la Chiesa come Popolo di Dio sia un *totum ut summa* e nello stesso tempo un *totum ut unum* sono gli stessi»¹⁷.

I principi vitali della Chiesa universale sono quelli che danno l'*esse*, i principi strutturali sono quelli che danno la *forma*. Non esi-

¹⁶ S. PIÉ-NINOT, «*Ecclesia* ed «*Ecclesiae*», in *Gregorianum*, 2002, p. 762. Cfr. pure E. CORECCO, “*Ius universale*” – “*Ius particolare*”, cit., pp. 556-557: «[...] la tradizione ortodossa [...] tende a concepire la Chiesa universale platonicamente, secondo il principio filosofico degli “*universalia ante res*”, vale a dire come un modello o archetipo trascendente, che in se stesso non esiste concretamente, ma che si realizza solo nelle singole Chiese particolari e in modo sempre uguale. Privilegiando l'“*in quibus*”, l'ortodossia orientale non riesce perciò a concepire l'unità della “*communio Ecclesiarum*” attorno ad un fatto istituzionale, come il ministero petrino, che è proprio di una specifica Chiesa particolare, quella romana. L'unità è garantita solo dal modello trascendente, comune a tutte le Chiese autocefale. Altrettanto può dirsi per la tradizione protestante, che privilegia nominalisticamente, secondo il principio “*universalia post res*”, il secondo elemento, cioè l'“*ex quibus*”. Esistono solo le Chiese particolari, non la Chiesa universale. L'unità tra le singole Chiese particolari può realizzarsi, nel segno di una soluzione volontaristica, solo come federazione delle Chiese particolari».

¹⁷ G. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare* (Cann. 330-572), cit., p. 14.

stono gli uni senza gli altri, e il Codice è tra questi secondi: ne è segno la sua derivazione primaziale e insieme collegiale:

«Pertanto, promulgando oggi il Codice, sono pienamente consapevole che questo atto è espressione dell'autorità pontificia, perciò riveste un carattere primaziale. Ma sono parimenti consapevole che questo Codice, nel suo oggettivo contenuto, rispecchia la sollecitudine collegiale per la Chiesa di tutti i miei fratelli nell'episcopato»¹⁸.

Il Codice, pertanto, è comprensibile quale strumento giuridico della Chiesa che è insieme universale e particolare, estesa dappertutto e presente ovunque; il medesimo Codice è quindi opera primaziale e collegiale insieme, opera dell'uno (il Romano Pontefice) e dei molti (il Collegio dei Vescovi).

b) *Quadro generale*

In questo contesto il Codice funge da *quadro generale* della legislazione della Chiesa. Ed è appunto nel quadro generale che si dimensionano leggi universali e leggi particolari, il diritto universale e il diritto particolare, le consuetudini e gli usi universali e i costumi locali.

È ben nota l'iniziativa di fornire la Chiesa di una *Lex Ecclesiae Fundamentalis* e anche il suo tramonto. Innumerevoli e meritevoli di attenzione sono state le ragioni che l'hanno sostenuta; altrettante e altrettanto meritevoli di considerazione quelle che ne hanno favorito l'accantonamento. Non vorrei che venisse tralasciata una ragione forse un po' negletta, ossia che il Codice di Diritto Canonico già possiede quella natura costituzionale che sarebbe stata tra le caratteristiche peculiari della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*.

Che cosa significano, per esempio, le norme generali (sulla legge, sull'interpretazione, sulla consuetudine, sulle fonti del diritto in generale e in particolare) se non una legge sopra le leggi?

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, cit., p. X; cfr. anche *ivi*, pp. VIII-IX.

Che cosa significa la sostanziale armonia con la quale sono state inserite e accolte nel Codice di Diritto Canonico le norme ‘fondamentali’ della *Lex Ecclesiae Fundamentalis* quando se ne è decisa l’archiviazione quale progetto autonomo?

Le leggi isolate, tanto per il diritto civile quanto per il diritto canonico, costituiscono una difficoltà non solo quanto alla loro interpretazione, ma molto di più per la stessa esistenza della legge e per la unità della compagine legislativa e reale.

Devo riconoscere che non una volta sola sono stato meravigliato dalla disinvoltura con la quale alcuni autori lamentano le carenze del Codice di Diritto Canonico, suscitando in chi ascolta o legge l’impressione, forse senza ragione, di una nostalgia per i tempi che hanno preceduto la promulgazione di un Codice nella Chiesa, fors’anche per la metodologia di produzione giuridica del primo millennio della Chiesa¹⁹.

Può forse meglio comprendere la funzione del Codice di Diritto Canonico per la Chiesa universale chi è impegnato nella società secolare in uno degli immani sforzi di unificazione del diritto in qualche campo giuridico, unificazione di recente incentivata certamente anche da una incipiente o progressiva unità fra Nazioni.

E tutto ciò senza dimenticare la funzione *sussidiaria* – non meno nobile e essenziale, nonostante la sua denominazione dimessa – che svolge il diritto codiciale quale quadro generale nei confronti del diritto particolare: non è stato fenomeno isolato il rifiuto, l’omissione e, nel migliore dei casi, il ritardo con i quali gli spazi riconosciuti dal Codice al diritto particolare sono stati fatti oggetto da parte delle autorità locali competenti. In questi non rari casi il Codice supplisce e garantisce un livello legislativo degno della difesa dei diritti dei fedeli tutti. In assenza della dovuta legislazione particolare o locale,

¹⁹ «È evidente, del resto, che un ritorno al regime del primo millennio non sarebbe pensabile, proprio perché il modello di rapporto fra Chiesa universale e particolare, realizzato nella Chiesa antica, o del primo millennio, non è un modello assoluto, ma storico, come quello, del resto, del secondo millennio, elaborato dalla ecclesiologia latina della Chiesa universale» (E. CORECCO, “*Ius universale*” – “*Ius particolare*”, cit., p. 574).

il Codice assicura il minimo delle garanzie giuridiche che impedisce una discriminazione inaccettabile tra le persone nella Chiesa tutta. Attingendo dall'esperienza di Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, a mero titolo esemplificativo, potrei far riferimento agli *standards* minimali che il Codice di Diritto Canonico stabilisce per la legittimità di atti amministrativi, che assicurano una garanzia per i diritti delle persone laddove le autorità competenti locali decidono di non legiferare per *standards* più elaborati.

c) *Quadro generale mobile*

Non mi nascondo le riserve che alcuni autori hanno voluto avanzare indicando nel Codice un fattore di uniformizzazione e di accentramento del diritto, e così, quindi, della Chiesa²⁰.

Può darsi che ciò, dovuto a fattori contingenti, sia avvenuto di fatto in qualche settore, ma che debba essere ascritto alla natura del Codice credo che non possa essere sostenuto.

Il Codice, infatti, nella sua natura è un quadro generale che definirei 'mobile', ossia un quadro nel quale la pur ineluttabile relazione tra diritto universale e diritto particolare si modula secondo forme diverse, lasciando intatto il quadro generale.

Anzi paradossalmente si potrebbe con fondamento sostenere che lo strumento codiciale, fornendo un quadro generale, scongiurando così un pericolo di frammentazione, consenta una più larga espansione del diritto particolare, proprio perché la dimensione universale è saldamente assicurata dal quadro generale nel quale i diritti particolari vengono ad inserirsi nel momento in cui si producono.

L'inesistenza di un quadro generale, invece, renderebbe più insicuri nella costituzione di diritti particolari e potrebbe spingere maggiormente a una imitazione pedissequa di leggi universali.

Questo non significa coonestare lo *status quo* che nel Codice vigente ha raggiunto la proporzione o l'interazione tra diritto uni-

²⁰ Analoga critica è stata avanzata in relazione alla dottrina della precedenza ontologica e temporale della Chiesa universale: per una breve, profonda e gustosa risposta cfr. J. RATZINGER, *The Local Church and The Universal Church. A Response to Walter Kasper, in America*, 2001, 185/16, pp. 7-11.

versale e diritti particolari, quasi che sia il punto perfetto di equilibrio²¹. Questo equilibrio cammina con la storia, ma la sua inesorabile evoluzione non sarà resa né possibile né più facile dal superamento dello strumento codiciale, quanto piuttosto dalla sua migliore implementazione.

Il Codice, infatti – intendo il Codice vigente –, declina in forme strutturali diverse la mutua immanenza della Chiesa universale nelle Chiese particolari: vi sono norme particolari universalmente obbliganti; vi sono ambiti normativi riconosciuti propri della autonomia delle Chiese particolari. In alcuni di questi ultimi ambiti normativi sono previsti specifici istituti giuridici, quale la *recognitio*, che consentono al Romano Pontefice di intervenire a tutela dell'unità e identità della Chiesa universale. Ciò non costituisce una violazione dell'autonomia della Chiesa particolare, se il Romano Pontefice – secondo l'impostazione ecclesiologicala sopra accennata – «fa sì che il Romano Pontefice appartenga “all'essenza di ogni Chiesa particolare dal ‘di dentro’”»²².

4. *Conclusion*

Mi si consenta di chiudere questa presentazione con la citazione di un testo di Eugenio Corecco, il cui valore specifico è dato sia

²¹ Dedicavano attenzione alla distribuzione di competenze tra Chiesa universale e Chiese particolari secondo il Codice vigente due relazioni del Convegno di Studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice: cfr. I. DIAS, *Accettazione e operatività del diritto canonico nei territori di missione. Confronto culturale e limiti tecnici*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio. Atti del Convegno di studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico. Aula del Sinodo in Vaticano 24-25 gennaio 2008*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2008, pp. 64-82; G.B. RE, *Legge universale e produzione normativa a livello di Chiesa particolare, di Conferenze episcopali e di Concili particolari*, *ivi*, pp. 83-101.

²² G. GHIRLANDA, *Chiesa universale e Chiesa particolare (Cann. 330-572)*, cit., p. 633. La citazione interna è tratta da CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Litterae Communionis notio*, cit., n. 13, p. 846.

dallo spessore teologico della sua riflessione sul diritto ecclesiale sia dalla parresia con la quale non ha esitato a manifestare talvolta la sua opinione critica nei confronti della vigente codificazione.

Egli afferma:

«Il compito del diritto umano universale e di quello particolare è [...] di garantire, di volta in volta, nel corso della storia, sia l'unità che la pluralità dell'unica Chiesa di Cristo, realizzando nel modo umanamente migliore il principio ecclesiologico dell'"in quibus" e dell'"ex quibus". /Ciò esige, da una parte, che il Diritto canonico universale umano-positivo deve poter essere applicabile nelle singole Chiese particolari senza forzature, evitando di confondere l'unità con l'uniformità; dall'altra, che il Diritto canonico particolare umano, per uno scorretto processo di inculturazione, non deve risultare eterogeneo al diritto delle altre Chiese particolari, che costituiscono la dimensione universale della Chiesa di Cristo e costituiscono, perciò, anche il diritto universale. /Il punto di riferimento di tutte e due può essere solamente il "corpus" legislativo comune, in cui si manifesta, istituzionalmente, l'unica Chiesa di Cristo»²³.

Non sarà sfuggita nella riportata citazione l'espressione ossimorica «il diritto delle Chiese particolari [...] che costituisce anche il diritto universale». Il Codice di Diritto Canonico «per sua natura universale»²⁴ non si contrappone né si confronta con un diritto particolare, quasi che l'espandersi del primo costringa alla ritirata il secondo e viceversa, ma è il Codice di diritto della Chiesa universale, insieme e indissolubilmente, una (*universalis*) e estesa (*universa*).

Il menzionato *corpus* legislativo – questa è la conclusione del mio discorso – è appunto il Codice di Diritto Canonico.

²³ E. CORECCO, "Ius universale" – "Ius particolare", cit., p. 567.

²⁴ I. DIAS, *Accettazione e operatività del diritto canonico nei territori di missione. Confronto culturale e limiti tecnici*, cit., p. 66.

JUAN IGNACIO ARRIETA

LE MODIFICHE AL CODICE CANONICO: MOTIVAZIONI E PROSPETTIVE*

Abstract: Il contributo guarda allo stato del vigente *Codex Iuris Canonici* in una duplice prospettiva, che abbraccia contemporaneamente sia il suo passato recente sia il suo prossimo futuro: da un lato, retrospettivamente, operando una ricognizione circa gli interventi modificativi che lo hanno interessato negli ultimi anni, sistematizzati sulla base delle esigenze che di volta in volta ne hanno consigliato l'adozione; dall'altro, individuando gli ambiti rispetto ai quali la possibilità di nuovi cambiamenti normativi appare più plausibile.

Parole chiave: revisione del *Codex Iuris Canonici* del 1983, decentralizzazione, disciplina patrimoniale canonica, procedure amministrative, sinodalità.

The changes to the Code of Canon Law: reasons and perspectives. The essay looks at the state of the current *Codex Iuris Canonici* from a dual perspective, which simultaneously embraces both its recent past and its near future: on the one hand, retrospectively, by carrying out a survey of the modifications that have affected it in the latest years, which are systematized on the basis of the needs that from time to time have recommended their adoption; on the other hand, by identifying the areas in which the possibility of new changes appears more plausible.

Key words: revision of the 1983 *Codex Iuris Canonici*, decentralization, temporal goods of the Church, administrative procedures, sinodality.

In questo intervento mi occuperò delle possibili modifiche da introdurre nel testo del Codice entrato in vigore quarant'anni fa, e del modo in cui tali eventuali innovazioni potrebbero essere realizzate.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Come sostenuto nelle altre relazioni raccolte in questo volume, ritengo pure io che il Codice del 1983¹, possedendo fondamenti dottrinali e impostazioni tecniche ben diverse dal precedente del 1917, sia ancora, nel suo insieme, un testo attuale rispondente alle necessità dell'ordinamento giuridico della Chiesa. Ciò non significa, però, che non si avverta la necessità di introdurre modifiche. Negli ultimi tempi, di fatto, sono state apportate al testo rettificazioni di significativo rilievo, senza però alterare la tenuta d'insieme del corpo legale.

Nel mio intervento vorrei accennare per prima cosa alle motivazioni che finora hanno determinato modifiche nel Codice, e le problematiche dottrinali che alcune di esse lasciano aperte. In secondo luogo, mi occuperò di ulteriori possibili variazioni della normativa codiciale che al momento attuale sembrano potersi prospettare.

1. *Modifiche realizzate e alcune problematiche scoperte*

Parlando in termini generali e molto sintetici, mi pare che le modifiche finora subite dal Codice rispondano a quattro tipi di motivazioni: anzitutto, alcune erano conseguenza di nuovi approfondimenti dottrinali riguardanti il fondamento delle norme; altre erano dovute a correzioni di discipline difettose; altre modifiche rispondevano a necessari adeguamenti normativi alla realtà ecclesiale o alle esigenze di decentramento e, infine, alcune di esse rispondevano semplicemente alla volontà di rettificare l'originario impianto di alcuni istituti.

a) *Motivi di ordine dottrinale*

Le modifiche al Codice introdotte nei pontificati precedenti a Papa Francesco avevano tutte delle motivazioni dottrinali. Così, per armonizzare i canoni con la formula *Professio fidei* in vigore dal 1989, Giovanni Paolo II modificò due precetti del Codice latino –

¹ Cfr. J. HERRANZ, *Génesis y elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico*, in *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, I, a cura di A. MARZO, J. MIRAS, R. RODRIGUEZ-OCAÑA, Euns, Pamplona, 1997², pp. 157-205.

e i corrispondenti precetti del Codice orientale – indicando l’assenso di fede da dare alle dottrine sulla fede e sulla morale proposte come definitive dalla Chiesa². È stato così modificato il can. 750 CIC e anche la corrispondente sanzione penale contenuta adesso nel rinnovato can. 1365 CIC.

Sempre per motivi dottrinali, con il *Motu proprio Omnium in mentem* del 2010³, Benedetto XVI modificò cinque canoni che trattavano di due argomenti diversi. Da un lato, con la nuova formulazione dei cann. 1008 e 1009 CIC, ha voluto allineare la norma codificata al testo definitivo del n. 875 del *Catechismo della Chiesa cattolica*, che aveva specificato in modo più rigoroso la differenza tra i gradi dell’episcopato e del presbiterato e di entrambi rispetto al diaconato⁴. Come si dirà poi, la modifica comporta conseguenze di ben maggiore rilievo.

In aggiunta, lo stesso *Motu proprio* modificò i cann. 1117, 1086 § 1 e 1124 CIC, correggendo la precedente disciplina secondo la quale i cattolici che per «actu formali ab ea defecerit» erano dispensati dalla forma canonica del matrimonio. I nuovi canoni obbligano, invece, i fedeli che lasciano la Chiesa a dover osservare la forma canonica per quanto riguarda la validità del loro matrimonio. Forse in quel momento si è persa l’opportunità di risolvere la problematica riguardante la forma del matrimonio.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio Ad tuendam fidem*, 18 maggio 1998, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1998, pp. 457-461. Giovanni Paolo II aveva approvato con Rescritto *ex audientia*, del 19 settembre 1989, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1989, p. 1169, la nuova formula della *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, del 9 gennaio 1989, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1989, pp. 104-106. V. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota doctrinalis Professionis fidei formulam extremam enucleans*, 29 giugno 1998, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1998, pp. 544-551.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Motu proprio Omnium in mentem*, 26 ottobre 2009, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2010, pp. 8-10.

⁴ Il *Motu proprio* ha aggiunto un nuovo paragrafo al can. 1009 CIC, specificando che solo i sacerdoti – Vescovi e presbiteri – agiscono *in persona Christi Capitis* nel loro ministero, mentre ai diaconi è affidato il servizio della liturgia, della parola e della carità.

In realtà, il punto dottrinale della riforma normativa non rispondeva principalmente a problematiche matrimoniali, ma più in generale voleva dare luce sull'efficacia ecclesiale delle dichiarazioni di non appartenenza alla Chiesa, fatte in alcuni Paesi in ambito civile e fiscale⁵. In ogni caso, l'opzione adottata con la modifica del Codice è consistita nello stabilire un precetto positivo, che non esclude eventuali soluzioni successive di maggiore respiro e fondamento antropologico riguardo al requisito della forma canonica per la 'liceità' anziché per la 'validità' del consorzio, come adesso prescritto dalla disciplina canonica.

Più di recente, e sempre per ragioni dottrinali, è stata soppressa nel can. 230 § 1 CIC l'indicazione 'di sesso maschile' ('*vir*'), che limitava l'accesso ai ministeri di lettore e accolito ai soli uomini. Come indica il *Motu proprio Spiritus Domini*⁶, il motivo del cambiamento era la necessità di armonizzare la disciplina della Chiesa con la dottrina del magistero, che considera adesso tali ministeri, non nella linea dell'esercizio del ministero ordinato – come erano visti finora –, ma piuttosto derivanti dalla «condizione comune dei battezzati [e dal] sacerdozio regale ricevuto nel Battesimo», cioè come un modo di partecipare all'*aedificatio Ecclesiae* di ogni fedele. Anche questo passaggio dottrinale possiede una portata di maggiore rilievo sulla quale tornerò più avanti.

b) *Rettifica di una disciplina difettosa*

Altre modifiche alle norme codificate hanno risposto alla necessità di correggere una disciplina che l'esperienza aveva dimostrato come difettosa nella sua concezione originaria. È il caso, credo, della revisione del sistema penale canonico.

⁵ V. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze episcopali*, 13 marzo 2006, in *Communicationes*, 2006, pp. 170-172.

⁶ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Spiritus Domini*, 10 gennaio 2021, in *L'osservatore romano*, 11 gennaio 2021, p. 10. Su questo tema, si veda anche *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollitato*, 10 gennaio 2021, in *L'osservatore romano*, 11 gennaio 2021, pp. 10-11.

Quasi subito dopo la promulgazione del Codice di Diritto Canonico del 1983, è apparso manifesto che la regolamentazione penale del Libro VI non rispondeva alle attese suscitate. Come previsto, si era notevolmente ridotto il numero dei reati penali rispetto al Codice del 1917, ma soprattutto era stato cambiato l'orientamento sull'operatività del sistema, allontanandolo sostanzialmente dalle esigenze del principio di legalità. I nuovi testi erano spesso indeterminati perché redatti sulla base dei criteri di decentralizzazione che, pur essendo doverosi in altri settori dell'ordinamento, in ambito penale lasciavano alle autorità rispettive la facoltà di decidere quando e come punire. L'esperienza mostrò presto la difficoltà degli ordinari ad applicare le norme penali così vagamente descritte, provocando inevitabili reazioni di accentramento nelle mani della Dottrina della Fede e di altri dicasteri, che ben conosciamo⁷.

Le modifiche introdotte con la promulgazione del nuovo Libro VI, con la Costituzione Apostolica *Pascite gregem Dei*, nel 2021⁸, rispondono fundamentalmente a tre criteri che cercano di recuperare i principi classici della legalità penale.

In primo luogo, determinare con maggiore precisione il contenuto delle norme penali, riducendo il margine di discrezionalità delle autorità e delineando più specificamente il contenuto dei reati.

In secondo luogo, garantire la tutela della comunità, anche orientando le sanzioni verso la riparazione dello scandalo e il risarcimento del danno.

In terzo luogo, cercare di offrire ai pastori gli strumenti necessari per prevenire i reati e poter intervenire tempestivamente al fine di correggere situazioni prima che possano diventare più gravi.

Oltre a riorganizzare i reati in base agli interessi giuridici lesi, il nuovo Libro VI ha incorporato nel Codice alcuni reati tipizzati in anni successivi alla sua promulgazione nel 1983, aggiungendone alcuni che erano presenti nel Codice del 1917, ma non erano stati in-

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 aprile 2001, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2001, pp. 737-739, e modifiche successive.

⁸ Cfr. FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Pascite gregem Dei*, 23 maggio 2021, in *Communicationes*, 2021, pp. 9-65.

clusi nel 1983, come la corruzione in atti di servizio o l'amministrazione illecita di sacramenti. Inoltre, sono stati tipizzati alcuni nuovi reati, principalmente in ambito patrimoniale, e in determinati casi è stata anche prevista l'azione penale contro fedeli laici che assumono determinate posizioni nella Chiesa.

c) *Adattamento alla realtà ecclesiale e al necessario decentramento*

Il terzo tipo di modifiche fatte al Codice ha puntato all'adeguamento della norma alla realtà pastorale o alle possibilità e ai limiti oggettivi dell'organizzazione ecclesiale, cercando anche un maggiore decentramento. A questo proposito, va menzionata innanzitutto la riforma dell'intero processo dichiarativo di nullità del matrimonio, con il *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*⁹, che ha sostituito i ventuno canoni del corrispondente Capitolo del Libro VII. Anche gli articoli del Regolamento che accompagnava il testo del *Motu proprio* hanno valore di norma pontificia.

Da tempo la dottrina e le istanze pastorali manifestavano la necessità di adattare il suddetto processo alle attuali circostanze generali della Chiesa. La riforma, poi, è stata innescata dall'ampio consenso espresso dall'episcopato al n. 100 dell'*Instrumentum laboris* dell'Assemblea straordinaria del Sinodo del 2014, e si è voluto realizzare rapidamente il rinnovamento della disciplina, prima della seconda sessione del Sinodo sulla famiglia.

Il *Motu proprio* ha introdotto nel Codice modifiche sostanziali in materia di tribunale competente (can. 1672 CIC), nei requisiti per la costituzione dei tribunali (can. 1673 CIC); ha abolito la doppia sentenza conforme (can. 1679 CIC); ha introdotto modifiche al processo ordinario di nullità e, infine, ha stabilito un *processus brevior* da seguire a determinate condizioni. Le norme dell'Istruzione

⁹ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2015, pp. 958-967; ID., *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam*, 15 agosto 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2015, pp. 967-970.

*Dignitas connubii*¹⁰ sono ancora pienamente in vigore, ad eccezione delle disposizioni direttamente modificate dalla nuova disciplina, e il loro adeguamento è ora uno dei compiti del nuovo Dicastero per i Testi Legislativi.

La rapidità con cui questo testo è stato preparato ha reso necessari, poi, tre specifici interventi pontifici¹¹, che hanno pure modificato il quadro normativo delineato dal testo del *Mitis Iudex*, in relazione all'intervento della Segnatura Apostolica per istituire i tribunali interdiocesani¹², e alla libertà dei Vescovi di istituire un proprio tribunale nella diocesi. Inoltre, il Papa dovette intervenire di nuovo per abrogare esplicitamente il *Motu proprio* di Papa Pio XI, *Qua cura*¹³, in relazione all'Italia, e stabilire il carattere obbligatorio, e non facoltativo, dell'applicazione del nuovo *processus brevior*, quando si verificano le condizioni richieste dal nuovo can. 1683 CIC.

In un altro ambito, lo stesso obiettivo di adattamento alla realtà pastorale ha comportato modifiche al Codice con il *Motu proprio De concordia inter Codices* del 31 maggio 2016¹⁴, che ha emendato dieci canoni del Codice latino per armonizzarli alle soluzioni tecni-

¹⁰ Si veda PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Istruzione *Dignitas connubii*, 25 gennaio 2005, in *Communicationes*, 2005, pp. 11-92; C.M. MORÁN BUSTOS, *La vigencia de la Instrucción Dignitas connubii a la luz del M.P. Mitis Iudex*, in *Ius canonicum*, 2017, pp. 605-635.

¹¹ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Mitis et misericors Iesus*, 15 agosto 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2015, pp. 946-954; ID., *Ratio procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declarandam*, 15 agosto 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2015, pp. 954-957.

¹² Dichiarazione *La 'mens' del Pontefice sulla riforma dei processi matrimoniali*, in *L'osservatore romano*, 8 novembre 2015, p. 8.

¹³ Rispondeva, come sappiamo, alla peculiare struttura diocesana esistente in Italia a fondamento dell'organizzazione previamente stabilita per la celebrazione dei Concili regionali previsti dal can. 283 del Codice del 1917 (cfr. SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, *Decretum Pro celebratione conciliorum et appellationibus in regionibus Italiae*, 15 febbraio 1919, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1919, pp. 72-74; EAD., *Lettera circolare all'episcopato italiano in esecuzione del decreto "Pro concilio celebratione in regionibus Italiae del 15 febbraio 1919"*, 22 marzo 1919, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1919, pp. 175-177).

¹⁴ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio De concordia inter Codices*, 31 maggio 2016, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2016, pp. 602-606.

che di natura pastorale adottate dal Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, promulgato nel 1990, sette anni dopo quello latino.

Oltre a dare certezza sull'appartenenza dei fedeli alle rispettive Chiese *sui iuris*¹⁵, questa riforma intendeva risolvere alcune questioni problematiche a lungo dibattute. La prima, relativa al requisito orientale della benedizione del sacerdote per la valida celebrazione del matrimonio, è stata risolta a livello disciplinare, stabilendo come norma positiva nel can. 1108 CIC la necessaria presenza di un sacerdote per benedire i matrimoni in presenza di un fedele orientale¹⁶. La seconda questione risolveva una formulazione poco chiara del can. 1109 CIC, che poteva mettere in dubbio la legittimità di un parroco latino ad assistere a matrimoni di non sudditi nel suo territorio¹⁷. Infine, il terzo obiettivo del *Motu proprio* presentava maggiori novità per la disciplina latina: per la prima volta è stata chiarita positivamente la legittimità dell'intervento dei ministri latini nella celebrazione di battesimi o di matrimoni di fedeli ortodossi. Mentre nel Codice latino mancavano disposizioni a questo riguardo, il Codice orientale aveva risolto positivamente il problema sin dall'inizio, ed era urgente incorporare le sue disposizioni per affrontare i crescenti problemi pastorali causati dal flusso mi-

¹⁵ Si veda L. SABBARESE, *Commento alle modifiche apportate al Codice con il m.p. "De concordia inter Codices"*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2017, pp. 594-612; un ampio studio della questione durante la codificazione orientale può trovarsi in N. LODA, *Dal rito alla Chiesa sui iuris: storia e problemi aperti*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2012, pp. 173-210. Le connesse questioni sull'appartenenza dei fedeli e sui cambiamenti della Chiesa *sui iuris* sono nate fin dall'inizio, come si evince dallo studio di J. PROVOST, *Some Practical Issues for Latin Canon Lawyers from the Code of Canons of the Eastern Churches*, in *The Jurist*, 1991, pp. 38-66.

¹⁶ Cfr. PAOLO VI, *Motu proprio Sacrum diaconatum ordinem*, 18 giugno 1967, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1967, p. 697 ss.; *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1623.

¹⁷ Si veda, per esempio, CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales*, in *Boletín oficial de la Conferencia episcopal española*, 2003, pp. 56-63. Sulla possibile origine di questa linea interpretativa e sulla sua evoluzione nel corso della revisione del *Codex Iuris Canonici*, si veda P. GEFAELL, *Commenti al M.P. "De Concordia inter Codices"*, in *Ius Ecclesiae*, 2017, pp. 159-168.

gratorio e dalla necessità di chiarire in questi casi i limiti della *communicatio in sacris*.

In altro ordine di cose, con lo stesso tentativo di adattare le norme alla situazione reale della Chiesa, credo possano collocarsi pure certi interventi di natura decentralizzante.

Il primo in ordine di importanza, per l'insieme delle circostanze in cui si è svolto, è stato quello proposto nel settembre 2017 dal *Motu proprio Magnum principium*¹⁸, che ha modificato il testo del can. 838 del Codice latino, con l'obiettivo di lasciare nelle mani delle Conferenze episcopali di ogni Paese la responsabilità degli adattamenti e delle versioni locali dei libri liturgici, affidando alla Santa Sede solo il compito di 'riconoscere' o 'confermare', rispettivamente, i suddetti testi.

Il nuovo testo ha cercato di stabilire un nuovo equilibrio nei rapporti tra episcopato nazionale e Curia romana, esortando entrambi a «lavorare in dialogo tra loro, nel rispetto delle loro diverse e complementari competenze»¹⁹, e anticipando – soprattutto – un criterio per le relazioni tra episcopato e Curia romana che sarebbe stato, poi, sancito in forma generale nella Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*.

Di adeguamento alla realtà delle cose si può parlare anche a proposito del *Motu proprio Communis vita*²⁰ del 19 marzo 2019 che modificò il can. 694 CIC (e la formulazione del can. 729 CIC), sulle cause di dimissione di religiosi, aggiungendo ai casi di abbandono della fede e di tentativo di matrimonio una terza causa di espulsione *ipso iure* dall'istituto religioso: l'assenza illegittima dalla casa religiosa per dodici mesi ininterrotti²¹.

¹⁸ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Magnum principium*, 3 settembre 2017, in *L'osservatore romano*, 10 settembre 2017, pp. 4-5.

¹⁹ Cfr. A. ROCHE, *Il Motu proprio Magnum principium. Una chiave di lettura*, in *L'osservatore romano*, 10 ottobre 2017, p. 5.

²⁰ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Communis vita*, 19 marzo 2019, in *Communicationes*, 2019, pp. 15-17.

²¹ Cfr. art. 1, 3) del suddetto *Communis vita*.

Di volontà decentralizzante è anche la maggior parte delle modifiche al Codice introdotte dal *Motu proprio Competentias quasdam decernere* del febbraio 2022²², frutto del lavoro della Commissione cardinalizia creata da Papa Francesco per avviare le riforme nella Chiesa²³. Dopo una lunga istruttoria, gli intenti di decentralizzazione che la Commissione si era proposta hanno dovuto accontentarsi di innovazioni relativamente modeste per undici canoni del Codice²⁴, il che rappresenta una conferma dei risultati di decentramento raggiunti dallo stesso Codice nel 1983, dopo lunghi anni di assimilazione della dottrina del Concilio. Sostanzialmente, le riforme del *Motu proprio Competentias quasdam decernere* riguardano la concessione di licenze di escaustrazione nel diritto dei religiosi (cann. 604 § 3, 686 § 1, 688 § 2 CIC), la riduzione delle fondazioni e delle cause pie (cann. 1308, 1310 CIC), le procedure per l'erezione di seminari interdiocesani (cann. 237 § 2, 242 CIC) e la pubblicazione di catechismi nazionali (can. 775 § 2 CIC).

d) *Modifiche alla struttura originaria degli istituti*

Infine, vi sono state altre modifiche alle norme del Codice di un quarto genere, volte, cioè, a modificare per diversi motivi la struttura originaria degli istituti.

A questo proposito, di grande importanza sono state le nuove norme sulle condizioni per l'erezione di istituti di vita consacrata di diritto diocesano. Il cambiamento è avvenuto con il *Motu proprio Authenticum charismatis*, del 1° novembre 2020²⁵, che ha modifica-

²² Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Competentias quasdam decernere*, 11 febbraio 2022, in *Communicationes*, 2022, pp. 84-95.

²³ Cfr. FRANCESCO, *Chirografo Tra i suggerimenti*, 28 novembre 2013, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2013, pp. 875-876.

²⁴ La riforma dei cann. 237 § 2, 242 § 1, 265, 604, 686 § 1, 688 § 2, 699 § 2, 700, 775 § 2, 1308, 1310 era effettuata dal *Motu proprio*. In effetti, *Competentias quasdam decernere* ha leggermente modificato la disciplina canonica per quanto riguarda l'erezione di un seminario interdiocesano, il riconoscimento diocesano di alcune associazioni, la durata delle escaustrazioni, le dimissioni dei religiosi, l'approvazione dei catechismi nazionali e la riduzione delle sante messe e dei pii testamenti.

²⁵ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Authenticum charismatis*, 1° novembre 2020, in *Communicationes*, 2020, pp. 333-336.

to il testo del can. 579 CIC, che originariamente riproduceva la disciplina del can. 492 § 1 CIC 1917 e il contenuto del n. 19 del Decreto *Perfectae caritatis* del Concilio Vaticano II. Per l'erezione degli istituti di diritto diocesano, il testo originario richiedeva la previa consultazione della Santa Sede, mentre il testo riformato richiede ora l'autorizzazione scritta della Santa Sede. La disposizione è stata integrata nel giugno 2022 da un altro Rescritto *ex audientia*, secondo il quale lo stesso requisito si applica per l'erezione nelle diocesi di associazioni di fedeli in vista di diventare istituti di vita consacrata²⁶.

Altro cambiamento di rilievo è stato l'ampliamento delle strutture ecclesiali idonee all'incardinazione, modificando il can. 265 CIC attraverso il *Motu proprio Competentias quasdam decernere* del febbraio 2022. Il nuovo testo consente ora, in termini generali, alla Santa Sede di concedere la facoltà di incardinazione alle associazioni clericali pubbliche.

In realtà, la modifica del canone è consistita nello stabilire a livello normativo qualcosa che era indiscutibile come possibilità e che la prassi aveva ormai consolidato dopo le facoltà concesse da Benedetto XVI alla Congregazione per il Clero perché potesse attribuire capacità di incardinare a determinate associazioni di chierici. Sulla stessa linea, la nuova redazione del can. 265 CIC prevede che tale facoltà possa attuarsi non solo nei confronti delle associazioni di chierici, ma più in generale nei confronti di tutte le associazioni di fedeli sotto direzione clericale ai sensi del can. 302 CIC. Era una eventualità – che nella disciplina orientale era già una realtà – prevista durante la revisione del Codice per poterla applicare in modo eccezionale e *ad casum* pure nel diritto latino.

Infine, altra modifica della struttura originaria di un istituto canonico si è avuta più recentemente con il *Motu proprio Prelature personali*, dell'8 agosto 2023, che ha modificato il contenuto dei cann. 295 e 296 CIC, una modifica da collegare a quella apportata l'anno precedente al can. 265 CIC appena esaminato.

²⁶ Cfr. FRANCESCO, Rescritto *ex audientia* del 15 giugno 2022, in *Communicationes*, 2022, p. 196.

Infatti, la nuova formulazione del can. 295 CIC intende chiudere normativamente il dibattito dottrinale sulla natura delle prelature personali, stabilendo la loro assimilazione alle associazioni clericali pubbliche di fedeli che, come abbiamo appena detto, possono ora avere la facoltà di incardinare, secondo il nuovo testo del can. 265 CIC, e anche in congruenza con l'attribuzione al Dicastero per il Clero della competenza su entrambi gli istituti fatta dalla Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, per la riorganizzazione della Curia romana, agli artt. 117 e 118.

La nuova formulazione del can. 296 CIC, invece, sottolinea che i fedeli, che non fanno parte di una prelatura del genere, appartengono alle diocesi di domicilio, il che nulla aggiunge di nuovo, dal momento che era generalmente accettato che, non essendo Chiese particolari, i relativi fedeli appartenessero necessariamente alla diocesi di domicilio.

In ogni caso, mantenendo le restanti norme canoniche su tale figura elaborate nella *Presbyterorum ordinis*, n. 10, il *Motu proprio* pone, tra l'altro, una questione dottrinale su come gli scopi – per i quali il can. 294 CIC prevede l'erezione di una prelatura personale da parte della Santa Sede come la distribuzione del clero e la cura pastorale di specifici gruppi di fedeli – possano essere reindirizzate alle iniziative del fenomeno associativo. Per il momento, però, il problema è circoscritto ad una specifica istituzione.

2. *Prospettive presenti di revisione della normativa codiciale*

Avendo considerato fin qui le modifiche apportate al Codice di Diritto Canonico in questi quarant'anni, vorrei dedicare il resto del mio intervento alle prospettive di modifica che al momento attuale si presentano alla disciplina contenuta nel Codice.

a) *Necessità di sviluppare procedure amministrative di formazione degli atti*

Con la promulgazione della Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* è stato raggiunto uno degli obiettivi dell'attuale pontifi-

cato: la riforma della Curia romana. A seguito della nuova organizzazione potrebbero venire pure alcune modifiche dell'ordinamento canonico.

Sostanzialmente, il nuovo testo ricalca lo schema della precedente *Pastor bonus*, promulgata nel 1988, che chiuse il quadro di decentramento delineato dal Codice qualche anno prima. Rispetto al suo predecessore, la nuova legge contiene principalmente due innovazioni organizzative: la soppressione dei Pontifici Consigli e lo sviluppo dell'organizzazione economica di gestione, sorveglianza e controllo, allineando la Santa Sede agli *standards* moderni dei Paesi che la circondano.

Tuttavia, la novità principale della nuova legge non riguarda, mi pare, l'organizzazione della Curia quanto, piuttosto, lo stile di governo e di presa di decisioni che viene ora proposto ai suoi organismi, dal momento che, in modo volutamente reiterato, il testo stabilisce un sistema concertato e collaborativo di adozione delle decisioni tra gli organi episcopali interessati e la Curia romana, all'insegna di quanto si è già detto a proposito della riforma del metodo di approvazione delle traduzioni liturgiche con il *Motu proprio Magnum principium*. La prassi futura mostrerà i meriti di questa riforma che, in quanto tale, pone alcune sfide.

Innanzitutto, bisognerà vedere la capacità dei dicasteri di Curia di saper distinguere, nel lavoro quotidiano, tra due diverse forme di attività: l'esercizio della giurisdizione e l'attività di coordinamento pastorale nelle materie di competenza dei Vescovi. In passato, queste attività erano affidate a organismi di natura diversa, le Congregazioni e i Pontifici Consigli. Ora entrambe le attività dovranno essere realizzate dallo stesso organismo e dalle stesse persone, e la differenza potrà non sempre riuscire spontanea e, se non si riesce a differenziare bene le attuazioni in posizione di coordinamento e in posizione di gerarchia, si corre il rischio di invadere sfere che sono di competenza dei Vescovi.

D'altra parte, bisognerà anche vedere come possa avvenire in modo ordinato la richiesta di collaborazione tra episcopato e Curia nella risoluzione delle questioni di competenza di quest'ultima. Se

non si stabiliscono procedure amministrative di produzione di atti, che prevedano i momenti e le modalità dell'intervento, il rischio di conflitti potrebbe essere elevato, così come il pericolo che le dichiarazioni di collaborazione rimangano lettera morta.

La necessità di stabilire procedure di partecipazione nella produzione degli atti di governo si pone in termini più generali come esigenza della sinodalità proposta da Papa Francesco, di cui tratterò in seguito.

b) *La revisione della disciplina patrimoniale canonica*

La dottrina segnala anche la necessità di rivedere il sistema patrimoniale delineato nel Libro V del Codice di Diritto Canonico, in quanto le sue norme si basano su una concezione inadeguata della realtà economica della società moderna e non tengono conto dei cambiamenti subiti dalla stessa comunità ecclesiale nei tempi attuali.

In particolare, si evidenzia come tale disciplina sia prevalentemente orientata alla tutela e alla protezione del patrimonio immobiliare della Chiesa, senza tenere adeguatamente conto del ruolo del patrimonio mobiliare nell'economia odierna e delle accelerate dinamiche che regolano la conservazione e la redditività dei beni immobili.

Forse il sistema disegnato nel Libro V faceva troppo affidamento sulla volontarietà degli operatori economici – membri del clero o di istituti religiosi, oggi in forte calo numerico – e meno sull'alto grado di professionalità che la gestione dei patrimoni oggi richiede.

D'altra parte, il Libro V descrive un sistema in cui vi è un'eccessiva responsabilità decisionale concentrata nell'ufficio del Vescovo o nelle alte cariche di istituti ed enti religiosi. La complessità dell'amministrazione dei patrimoni, invece, impone sempre più un'adeguata proporzione e un vero equilibrio tra i centri decisionali e le capacità tecniche, esigendo meccanismi che rispettino il principio di autorità e che, allo stesso tempo, ne rendano ragionevole l'esercizio in materie che richiedono una professionalità che il pastore non deve necessariamente possedere.

Le varie riforme, sia normative che di organizzazione e controllo del settore economico, realizzate negli ultimi anni nell'ambito della Santa Sede, possono servire da modello e punto di partenza. In alcuni casi, agendo al di fuori della legge, qualche Vescovo ha istituito nella propria diocesi un ufficio simile a quello del Revisore generale della Curia romana, con poteri di controllo su tutte le entità sotto la supervisione del Vescovo²⁷. Lo stesso Papa Francesco, in occasione della riorganizzazione del Vicariato di Roma, con il *Motu proprio In Ecclesiarum communione* del gennaio 2023, ha istituito una Commissione indipendente di vigilanza per garantire il rispetto delle norme e la trasparenza finanziaria²⁸.

c) Sistemi alternativi di risoluzione delle controversie

Altra questione da considerare è quella di sviluppare nel sistema canonico vie alternative al processo giudiziario per la risoluzione dei conflitti e la tutela dei diritti nella Chiesa. Attualmente, oltre al processo giudiziario, la tutela dei diritti dei fedeli si concretizza in un sistema di ricorsi gerarchici e nella possibilità di appello alla Segnatura Apostolica. Tuttavia, nel Codice sono delineate anche altre possibilità che forse meritano la stessa attenzione e che talvolta possono essere più consone alla natura della società ecclesiale.

Il can. 1733 § 2 CIC prevede, come è noto, la possibilità di creare a livello diocesano un ufficio di conciliazione per le controversie amministrative extragiudiziali, in pratica tra il Vescovo e gli altri componenti della comunità diocesana. Tuttavia, l'origine di questo testo era molto più ambiziosa e rispondeva inizialmente a motivazioni generali, non limitate solo agli atti amministrativi dell'autorità.

Infatti, nelle prime bozze²⁹, il can. 1733 § 2 CIC era il quarto paragrafo di un canone – in parte collegato all'attuale can. 1446 CIC – che esortava il giudice a sforzarsi di cercare una soluzione pa-

²⁷ Cfr. *Communicationes*, 2016, pp. 463-466.

²⁸ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio In Ecclesiarum communione*, 6 gennaio 2023, art. 31, in *L'osservatore romano*, 7 gennaio 2023, pp. 2-5.

²⁹ Cfr. *Adunatio diei 17 maii 1978*, in *Communicationes*, 1978, p. 249.

cifica delle controversie, seguendo le varie formule conciliative ora elencate nel can. 1713 CIC, o altre ibride sviluppate nella prassi con l'aiuto della dottrina e del diritto comparato. Si intendeva così delineare uno strumento alternativo, per tutti i tipi di controversie sui beni alienabili, affidando alle Conferenze episcopali la possibilità di istituire in ogni diocesi un appropriato ufficio.

La proposta, che era di carattere generale, venne finalmente ricondotta alla risoluzione dei ricorsi amministrativi, perdendo il suo originario riferimento a tutti i tipi di contenzioso. A mio avviso, la questione potrebbe essere nuovamente riaperta, ponendo come unico limite alle formule conciliative quello indicato nel can. 1715 § 1 CIC: che si tratti solo di questioni disponibili, che non riguardino il bene pubblico ecclesiastico³⁰.

Occorre non dimenticare che la possibilità di avere in ambito specificamente ecclesiastico uno strumento del genere risulterebbe di estrema utilità per risolvere altri generi di conflittualità. Si pensi, per esempio, a quella di tipo lavorativo, soprattutto a causa della maggiore presenza di personale laico nelle strutture ecclesiastiche. Si pensi anche ai conflitti tra istituzioni o entità ecclesiali, come associazioni, istituti religiosi o diocesi o parrocchie che, soprattutto in ambito patrimoniale, potrebbero dirimere conflitti mantenendosi in un foro ecclesiastico con profilo di moderatore. Si pensi anche alla possibilità di recuperare, per il bene spirituale delle persone, alcuni effetti civili di situazioni di separazione familiare, sempre ovviamente in un ambito di diritto volontario e in modo conforme alla legislazione di ogni Paese.

Attualmente, il can. 1714 CIC rimanda alle Conferenze episcopali la possibilità di dare norme particolari in materia di «concilia-

³⁰ Si veda, al riguardo, I. GRANADO HIJELMO, *Arbitraje*, in *Diccionario general de derecho canónico*, I, a cura di J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, Editorial Aranzadi, Cizur Menor, 2012, p. 440; V. GIGLIOTTI, *Conciliazione e mediazione nel diritto della Chiesa: reviviscenza di una prassi storica*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, 2018, pp. 244-262.

zione, transazione e arbitrato»³¹, lasciando ampia opzione in questa materia. Il fatto che i due canoni di riferimento – i cann. 1713 e 1733 § 2 CIC – rinviino la questione alle Conferenze episcopali è una chiara indicazione del fatto che essa è stata decentrata e che è nelle mani delle Conferenze stesse l'opzione di stabilire autonomamente questo tipo di percorso di risoluzione dei conflitti nei propri Paesi.

d) *Il significato attuale della formulazione del can. 129 CIC*

Altra questione che forse merita ulteriore riflessione, alla luce delle variazioni a cui stiamo assistendo, riguarda il can. 129 CIC e l'esercizio della potestà di governo da parte dei fedeli laici. A mio avviso, è necessario trarre le conseguenze giuridiche di alcuni passi compiuti dal magistero in questo ambito, come abbiamo sottolineato sopra. In questo caso, la necessità di introdurre modifiche nel Codice potrebbe essere maggiore.

È noto che l'indicazione conciliare di consentire ai fedeli laici l'accesso ad alcuni uffici ecclesiastici (*Lumen gentium*, n. 33) ha reso necessario modificare la nozione di 'ufficio', di cui al can. 145 CIC 1917, durante i lavori di codificazione, nonché riflettere sulla partecipazione dei laici all'esercizio della *sacra potestas*³². La prima questione è stata facilmente risolta riformulando in termini più ampi la nozione giuridica di ufficio che ora compare nel can. 145 del Codice³³. L'altra questione era molto più problematica e ha costituito

³¹ Cfr. SEGRETERIA DI STATO, *Lettera ai Presidenti delle Conferenze episcopali*, 8 novembre 1983, in *Communicationes*, 1983, pp. 135-139. Il documento inserisce questa materia tra quelle sulle quali «le conferenze episcopali possono pubblicare norme particolari, a complemento del Codice di diritto canonico».

³² Cfr. A. VIANA, *El problema de la participación de los fieles laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución*, in *Ius canonicum*, 2014, pp. 603-638. Per una presentazione completa si veda E. KOUVEGLO, *I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa. Status quaestionis e ricerca di una chiave funzionale di lettura*, in *Apollinaris*, 2017, pp. 207-230.

³³ Cfr. J.I. ARRIETA, *Oficio eclesiástico*, in *Diccionario general de derecho canónico*, V, cit., pp. 686-693.

uno dei nodi della riforma del Codice fino all'ultimo momento³⁴. Alla fine si decise di introdurre nel can. 129 CIC una determinazione di diritto positivo, che non chiariva bene quali uffici ecclesiastici potessero essere affidati ai fedeli laici.

In realtà, dopo il Concilio e, soprattutto, dopo il Codice, la prassi è rapidamente progredita da sola, consentendo ai fedeli laici di accedere a incarichi di vario genere nelle curie e nei tribunali diocesani, a livello di Conferenze episcopali e di Santa Sede, nonché a posizioni di governo nelle istituzioni educative di ogni ordine e grado. Diversi interventi normativi hanno ampliato queste possibilità sia a livello di Curia romana che a livello diocesano³⁵, e in tanti altri settori delle istituzioni della Chiesa.

In breve, la prassi è andata ben oltre ciò che una lettura rigorosa del can. 129 CIC avrebbe permesso. Inoltre, ci sono almeno due importanti elementi di novità dottrinale, a cui abbiamo accennato di sfuggita, che suggeriscono il bisogno di riconsiderare il testo: la modifica del can. 1009 CIC nel 2009 e la correzione del can. 230 § 1 CIC nel 2021. Entrambe le modifiche rispondevano a esigenze dottrinali.

Come è stato ricordato, il *Motu proprio Omnium in mentem* modificò il testo del can. 1009 CIC per adattarlo alla formulazione definitiva del n. 875 del *Catechismo della Chiesa cattolica*. In questo modo si è chiarito che il potere sacramentale conferito al diacono riguarda la liturgia, la parola e la carità, facendo una chiara distinzione con il sacerdozio dei presbiteri e dei Vescovi, che ricevono nel sacramento la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo. Mi

³⁴ Cfr. J. HERRANZ, *Génesis y elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico*, cit., p. 199; A. CATTANEO, *Potestas sacra*, in *Diccionario general de derecho canónico*, VI, cit., pp. 342-347.

³⁵ In questo senso sono da ricordare alcune disposizioni che hanno amplificato l'intervento di fedeli laici in diversi provvedimenti di natura giudiziale: cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 aprile 2001, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2001, pp. 737-739; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Rescritto *ex audientia* del 21 maggio 2010, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2010, pp. 419-430; più di recente ancora, FRANCESCO, *Motu proprio Vos estis lux mundi*, 25 marzo 2023, in *L'osservatore romano*, 25 marzo 2023, p. 8.

sembra, quindi, che si debba concludere che lo stato clericale – ossia l'aver ricevuto un *qualsiasi* grado del sacramento dell'ordine – non sia causa ontologica per essere abilitati alla potestà, come suggerisce il can. 129 CIC, che certamente include i diaconi. La questione richiede un approccio diverso.

Più recentemente, come si è detto, il *Motu proprio Spiritus Domini* ha modificato pure il can. 230 § 1 CIC³⁶, ritenendo che anche le donne possano ricevere i cosiddetti ministeri laicali. La motivazione, come già detto, rispondeva a una rettifica della prospettiva che in precedenza considerava questi ministeri come una funzione dell'ordine sacro, in modo quasi propedeutico al ministero ordinato. Il magistero cattolico ritiene ora che siano da considerare piuttosto come uno sviluppo del *munus sanctificandi* che ogni fedele cristiano riceve nel sacramento del battesimo, e che pertanto non debbano essere riservati solo agli uomini.

Ebbene, sembra logico che lo stesso argomento venga utilizzato in relazione al can. 129 CIC, poiché ciò che si dice del battesimo in riferimento al *munus sacramentale*, con le dovute proporzioni, si dovrebbe dire anche del *munus regendi* che detto sacramento conferisce a tutti i fedeli e, quindi, all'esercizio della potestà ecclesiastica in determinati contesti delimitati.

Infatti, il can. 129 CIC distingue tra soggetti 'capaci' – gli 'ordinati', sia sacerdoti che diaconi – e soggetti che possono 'cooperare' all'esercizio della potestà di giurisdizione, che sarebbero i fedeli laici. Si tratta di una soluzione che, sin dall'inizio, non ha convinto molti, perché non era in accordo con la logica sacramentale della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, che invece di queste due categorie – capacità e cooperazione – parla di 'origine' del potere e del suo esercizio.

Forse questi nuovi passi compiuti dal magistero negli ultimi anni permetteranno ora una riformulazione più convincente del can.

³⁶ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Spiritus Domini*, 10 gennaio 2021, in *L'osservatore romano*, 11 gennaio 2021, p. 10. Cfr. anche *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollato*, cit., pp. 10-11.

129 CIC, e consentiranno di chiarire meglio il tipo di atti di giurisdizione che solo il pastore può compiere. In seguito, però, occorrerà rivedere altre logiche conseguenze, dovendosi modificare alcune impostazioni del Codice limitative dell'accesso a determinati uffici di governo, nelle strutture gerarchiche, ma anche negli istituti religiosi, particolarmente in quelli laicali e soprattutto femminili.

e) *Le esigenze della sinodalità*

Il recente Sinodo dei Vescovi indetto da Papa Francesco sulla sinodalità nella Chiesa è prevedibile che susciti alcune modifiche o ulteriori precisazioni normative nella disciplina canonica (ad alcune delle quali abbiamo già in qualche maniera accennato). Occorre comunque affermare che, dal punto di vista teologico, le ripercussioni della nozione di sinodalità – per quanto riguarda la partecipazione di laici e chierici – riguarda primariamente la Chiesa locale, dove essi sono chiamati a realizzare la Chiesa di Cristo sotto la guida del pastore diocesano. Ad un livello superiore, a livello regionale, nazionale e universale, la sinodalità che possiede fondamento teologico è il vincolo di collegialità dei Vescovi, almeno secondo ciò che insegna la *Lumen gentium* e l'ulteriore suo sviluppo dottrinale – non sempre capito – che è la Lettera *Communiois notio*³⁷, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1992 per chiarire i termini dei rapporti tra Chiesa universale e Chiesa particolare.

Non è detto, infatti, che tutte queste modifiche debbano riguardare necessariamente il Codice di Diritto Canonico, e penso che maggiore utilità potrebbe avere, se necessario, una norma extracodificiale, che stabilisca tutte le determinazioni che in tale senso sembrino opportune. Così facendo, come accadde nell'immediato post-concilio, si potrebbero stabilire norme provvisorie o *ad experimentum*, facilmente modificabili, in vista di una eventuale e opportuna modifica delle norme codiciali.

³⁷ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communiois notio* ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28 maggio 1992, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1993, pp. 838-850.

In termini generali, non c'è dubbio che occorrerà adesso rivedere i processi di partecipazione dei fedeli, conformemente alla posizione ecclesiale di ognuno, nella formazione e nella presa delle decisioni, ai diversi livelli della struttura della Chiesa, ma anche nelle istituzioni associative o di vita consacrata. Come si è già accennato, ciò comporterà la necessità di riflettere sulle procedure canoniche di formazione degli atti di governo, delle quali si occuparono i primissimi schemi del nuovo Codice, che poi vennero ridotti alle poche previsioni contenute nei cann. 50 e 51 CIC. Infatti, senza procedure amministrative, i richiami alla partecipazione rimarranno inevitabilmente disattesi. Occorre che, nelle varie procedure, vi siano norme che segnalino a ciascuno il proprio compito e il momento in cui deve intervenire, in modo che ognuno possa assumersi le proprie responsabilità, sia del consiglio, sia della presa di decisioni finali.

Una prima, più evidente, modifica del Codice sarà, quasi di sicuro, quella di rendere obbligatoria e non facoltativa la creazione dei consigli pastorali, sia a livello diocesano che parrocchiale. In entrambi i casi, sia il can. 511 che il can. 536 § 1 CIC lasciano questa decisione alla discrezione del Vescovo, sentito nel secondo caso il consiglio presbiterale. Lo stesso si potrebbe anche dire, ad un altro livello, del 'consiglio episcopale' dei vicari e degli altri collaboratori indicato come facoltativo dal can. 473 § 4 CIC.

Un modello di quale sia a questo riguardo il punto di vista di Papa Francesco è il recente statuto dei consigli pastorali parrocchiali della diocesi di Roma, stabilito dal Pontefice l'8 settembre 2023. Nel documento, il Papa prevede l'obbligatorietà di tale consiglio nelle parrocchie, ne stabilisce la composizione, con membri *ex officio*, elettivi e di designazione da parte del parroco, indica la periodicità bimestrale delle sedute – abitualmente – e indica genericamente le materie che deve trattare.

Infatti, unitamente all'obbligatorietà di questi organismi che potrebbe stabilirsi come regola universale, potrebbe anche aiutare al loro effettivo coinvolgimento l'indicazione di una minima periodicità obbligatoria nella loro convocazione, cosa che potrebbe riguardare in termini più generali tutti gli organismi di partecipazione sul

piano diocesano. Secondo me, infatti, è nell'ambito della rispettiva Chiesa particolare dove emerge con maggiore fondamento sacramentale il dovere di partecipazione di tutti i battezzati all'*aedificatio Ecclesiae*.

A tali effetti, un certo compito di promozione e di verifica sull'attività degli organismi di partecipazione nelle diocesi suffraganee, potrebbe essere richiesto al Metropolita nell'ambito della propria provincia ecclesiastica. Si seguirebbe così una tendenza al rafforzamento della struttura provinciale avviato da alcuni anni da Papa Francesco, sia in occasione del cambiamento di procedura nell'imposizione del pallio ai Metropoliti, che con le attribuzioni previste dal *Motu proprio Mitis Iudex*, in materia giudiziale, e più di recente con quelle di vigilanza e di istruzione assegnate loro nel *Motu proprio Vos estis lux mundi*.

Peraltro, anche a livello di provincia ecclesiastica, si potrebbe porre un riesame della normativa in chiave sinodale e di maggiore affiancamento personale dei Vescovi. Le norme codiciali sono a questo riguardo estremamente scarse, limitandosi nei cann. 431 e 432 CIC a configurare la circoscrizione della provincia in quanto tale e a delineare, poi, il ruolo del Metropolita. Di fatto, quando il can. 432 § 1 CIC menziona le autorità provinciali si limita a segnalare unicamente il Concilio provinciale e il Metropolita, dimenticando di considerare la rilevanza della riunione dei Vescovi appartenenti alla provincia stessa, alla quale peraltro aveva affidato alcune concrete funzioni. È stato, invece, il Direttorio *Apostolorum successores* a dover occuparsi alcuni anni dopo dell'assemblea dei Vescovi della provincia e a segnalare la sua composizione, compresi i coadiutori e gli ausiliari.

Modifiche di questo genere è probabile che vengano concretizzate nei prossimi mesi. Nel Sinodo, come si sa, è stata costituita una Commissione canonistica che adesso, assieme al Dicastero per i Testi Legislativi, dovrebbe individuare eventuali modifiche da introdurre nei due Codici della Chiesa o in altre norme dell'ordinamento canonico, e presentarle poi al Santo Padre nei tempi e modalità che Egli sceglierà.

CARLO FANTAPPIÈ

PRINCÌPI CONCILIARI E CODIFICAZIONE DEL 1983*

Abstract: Il saggio ripercorre le dinamiche del fondamentale rapporto intercorrente tra il Concilio Vaticano II e il *Codex Iuris Canonici* attualmente vigente, nel quale l'uno ha fornito i principi teologici necessari al secondo e al contempo ha trovato in esso uno strumento interpretativo per i propri documenti. Proseguendo nella prospettiva indicata da questo processo, non concluso nel passato ma dotato di ininterrotta vitalità, si soppesano le implicazioni di dimensioni essenziali quali lo sviluppo dell'ermeneutica conciliare, i limiti della recezione ecclesiologica, la rilevanza costituzionale degli stessi principi conciliari e il ruolo della Sacra Scrittura nella relazione tra Concilio e Codice: fino ad arrivare al significato assunto dalla Chiesa come comunità interpretativa nell'ottica sinodale promossa da Papa Francesco.

Parole chiave: Concilio Vaticano II, *Codex Iuris Canonici* del 1983, ermeneutica conciliare, recezione ecclesiologica, principi conciliari e diritto canonico.

Conciliar principles and the 1983 codification. The essay traces the dynamics of the fundamental relationship between the Second Vatican Council and the current *Codex Iuris Canonici*, in which the former provided the latter with the theological principles it needed and, at the same time, found in it a tool for interpreting its own documents. From this perspective, which is not closed in the past but endowed with uninterrupted vitality, the article analyses essential implications such as the development of conciliar hermeneutics, the limits of ecclesiological reception, the constitutional relevance of the conciliar principles themselves, and the role of Sacred Scripture in the relationship between the Council and the Code: up to the importance of the Church as interpretive community in the synodal perspective promoted by Pope Francis.

Key words: Second Vatican Council, 1983 *Codex Iuris Canonici*, conciliar hermeneutics, ecclesial reception, conciliar principles and Canon Law.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. Premessa. Concili e riforme legislative nella storia

Nella storia della Chiesa i Concili, nelle loro differenti tipologie, hanno costituito uno dei fattori propulsivi più incisivi delle riforme della legislazione canonica. Non solo essi sono stati la prima sorgente del diritto umano, ma, accanto alle decretali papali, ne hanno rappresentato la fonte preminente¹. Troviamo sempre un Concilio ai grandi crocevia della storia del diritto canonico: nell'età antica, con i primi quattro Concili ecumenici che fissano i dogmi, l'organizzazione e la disciplina della Chiesa, e vanno a costituire le prime collezioni canoniche²; nell'età medievale, con i Concili lateranensi, i cui decreti vengono inseriti nel *Decretum Gratiani*, nel *Liber Extra* e nel *Liber Sextus*³; nell'età moderna, con il Concilio

¹ Canoni (il termine tecnico per indicare le regole disciplinari della Chiesa) si trovano in quattro dei primi sette Concili ecumenici: Nicea I, Costantinopoli I, Calcedonia e Nicea II. Vanno poi considerati i canoni del Concilio 'in Trullo' del 692. Due soli titoli delle 'costituzioni' del Lateranense IV riguardano la dottrina mentre tutti gli altri sono di riforma disciplinare (N. TANNER, *I concili della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1999, pp. 44-49, 64). I decreti tridentini sono qualificati «de fide» o «de reformatione» a seconda della materia dottrinale o disciplinare.

² C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 41-48. Va anche ricordato che la legislazione conciliare dei primi secoli viene tramandata principalmente e talvolta esclusivamente dalle collezioni canoniche posteriori. Aspetto non indifferente perché, come ha notato Jean Gaudemet, «c'est dans la mesure où les collections les ont accueillis et sous la forme où ils y ont été consignés que ces canons conciliaires ont été des sources du droit de l'Église ancienne» (J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du I^e au VI^e siècle*, Cerf-CNRS, Paris, 1985, p. 42).

³ Il *Decretum Gratiani* comprende i più importanti decreti dei Concili lateranensi del 1123 e del 1139. Grande importanza rivestono i decreti del Lateranense III (1179) e IV (1215) per la loro diffusione nelle collezioni canoniche, per la loro applicazione in tutta la Chiesa e per il riferimento esplicito fatto ad essi nei Concili posteriori. Inoltre i decreti del Lateranense IV furono oggetto d'insegnamento canonistico nelle Università e vennero più volte glossati (G. FRANSEN, *Papes, conciles généraux et oecuméniques*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, Cardinalato ed Episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di Studio, Mendola, 26-31 agosto 1971*, Vita e Pensiero, Milano, 1974, p. 205). Per quanto concerne le collezioni ufficiali, il *Liber Extra* raccoglie vari testi conciliari, in particolare quelli del Lateranense III e IV oltre a quelli particolari dell'Oriente e dell'Occidente, mentre il *Liber Sextus* i decreti dei due

di Trento, che inaugura lo *ius novissimum* che orienterà l'intera vita della Chiesa per quattro secoli⁴; infine, nell'età contemporanea, con i due Concili Vaticani, il primo dei quali richiede una *reformatio legum* che poi sfocerà nella prima codificazione canonica⁵, mentre il secondo apre una nuova epoca della storia della Chiesa e del suo diritto⁶. Dal Vaticano II è infatti scaturita una grande stagione di riforme legislative, che ha condotto alla revisione del Codice del 1917 e alla nuova codificazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali nel 1990⁷.

Concili di Lione del 1245 e del 1274 (A.M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae*, I, *Historia fontium*, Athenaeum Salesianum, Augustae Taurinorum, 1950, pp. 244, 261).

⁴ Cfr. S. KUTTNER, *The Reform of the Church and the Council of Trent*, in *The Jurist*, 1962, pp. 123-142; O. GIACCHI, *Il concilio di Trento e il diritto canonico*, ora in ID., *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980)*, I, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 151-161; L. SINISI, *Oltre il Corpus iuris canonici. Iniziative manualistiche e progetti di nuove compilazioni in età post-tridentina*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.

⁵ Cfr. G. FELICIANI, *Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico*, in *Studi in onore di Ugo Gualazzini*, II, Giuffrè, Milano, 1982, pp. 35-80; C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, II, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 543-637.

⁶ «[...] l'influsso che il Vaticano II ha esercitato sulla revisione, evoluzione e qualificazione sostanziale e formale del Codice di diritto canonico» non trova «nessun riscontro storico di eguale portata e di eguale intensità produttiva e trasformatrice» (V. FAGIOLO, *Vaticano II e Codex Juris Canonici*, in *Teologia e Diritto canonico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, pp. 33-34).

⁷ Per una valutazione complessiva si rinvia a: *Vent'anni di esperienza canonica 1983-2003. Atti della Giornata accademica tenutasi nel XX anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico. Aula del Sinodo in Vaticano, 24 gennaio 2003*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003; *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio. Atti del Convegno di studio tenutosi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice di diritto canonico. Aula del Sinodo in Vaticano, 24-25 gennaio 2008*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2008; *Il Codice di diritto canonico al servizio della missione della Chiesa. A 25 anni dalla promulgazione*, a cura di M. GRAULICH, LAS, Roma, 2008. Sulla straordinaria rilevanza legislativa del pontificato di Giovanni Paolo II si veda, in sintesi: Z. GROCHOLEWSKI, *Giovanni Paolo II, legislatore*, in *Ius Ecclesiae*, 2005, pp. 335-344; *Giovanni Paolo II legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture. Atti del convegno di studio, Lugano, 22-23 marzo 2012*, a cura di L. GEROSA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2013.

Il Codice latino del 1983 e il Vaticano II sono legati da relazioni molteplici, che sono state indicate dalla Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* del 25 gennaio del 1983, e dal magistero di Giovanni Paolo II sul rapporto fra Concilio, Codice e Sacra Scrittura. Applicando la dottrina costituzionalista dei principi al Vaticano II e sviluppando la teoria della Chiesa-comunità interpretativa, tenterò di ricongiungere le problematiche del passato prossimo con il presente ecclesiale.

2. *Dal Concilio al Codice e dal Codice al Concilio*

Mi limito a sintetizzare questo aspetto in considerazione della ormai vasta letteratura in materia. Possiamo cominciare col notare il *carattere contestuale* della genesi del Concilio e del Codice. Essi hanno una medesima origine storica nel noto annuncio dato da Giovanni XXIII il 25 gennaio del 1959 nella basilica di San Paolo fuori le Mura di voler riprendere la tradizione conciliare, mediante la duplice celebrazione del Sinodo romano e di un Concilio ecumenico per la Chiesa universale: «due proposte» che, aggiunge il Pontefice, «condurranno felicemente all'auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, che dovrebbe accompagnare e coronare questi due saggi di pratica applicazione dei provvedimenti di ecclesiastica disciplina»⁸.

Comunque fra il Concilio e il Codice non v'è soltanto una comune origine storica; vi è, soprattutto, una *concatenazione* temporale e logica. L'aggiornamento del Codice del 1917 non poteva avvenire se non dopo la conclusione del Concilio, in quanto i lavo-

⁸ IOANNIS XXIII, *Primus Oecumenici Concilii Nuntius*, 25 gennaio 1959, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1959, pp. 65-69. Per i rapporti fra l'annuncio di Giovanni XXIII e la revisione del Codice del 1917, si veda: *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II, edite da la Civiltà Cattolica*, a cura di G. CAPRILE, I, parte I, 1959-1960, La Civiltà Cattolica, Roma, 1966, pp. 39-45; *Storia del Concilio Vaticano II diretta da G. Alberigo*, edizione italiana a cura di A. MELLONI, I, il Mulino, Bologna, 1995, pp. 19, 32, 520-521.

ri intrapresi per prepararlo si dovevano fondare sulle deliberazioni dell'assemblea ecumenica e, pertanto, cominciare dopo la sua conclusione⁹.

Questo legame fra le due opere si venne accrescendo durante i lavori conciliari, perché le Costituzioni sulla Chiesa mostrarono la necessità della revisione del Codice pio-benedettino. Apparve sempre più evidente l'esigenza di una *connessione coerente di contenuti*, almeno in linea di principio, fra i principi e le direttive del Concilio e i principi e linee guida del nuovo Codice «non tanto perché il Concilio avrebbe dovuto interessarsi della disciplina della Chiesa, ma perché la disciplina non poteva non ispirarsi ai grandi principi di ecclesiologia che ci si aspettava dal Concilio stesso ed anche dalle eventuali direttive che il Concilio avrebbe potuto indicare anche in ordine alla revisione del Codice»¹⁰. D'altra parte, la ristrutturazione del vecchio Codice non era richiesta solamente dal fatto che «il Codice avrebbe dovuto offrire l'immagine del Concilio ed esserne l'espressione, ma soprattutto perché avrebbe dovuto servire come strumento adeguato alla missione più pastorale e più ecumenica della Chiesa»¹¹.

⁹ IOANNIS PAULI II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1983, II, pp. VII-VIII. Per l'istituzione della Commissione per la revisione del Codice nel 1963, l'avvio dei lavori di revisione del Codice del 1917 e i problemi posti dalla relazione col Concilio, si veda: H. SCHMITZ, *Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963-1978*, Paulinus, Trier, 1979; R. CASTILLO LARA, *Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice*, in *Apollinaris*, 1983, pp. 345-369; F. D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione, promulgazione, presentazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1983; J.B. BEYER, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna, 1984, pp. 11-14 (da tenere in conto anche l'introduzione di A. LONGHITANO, *Significato della complementarietà codice-concilio*, alle pp. 5-10); V. FAGIOLO, *Il Codice del postconcilio*, I, *Introduzione*, Città Nuova, Roma, 1984, pp. 29-35; N. PAVONI, *L'iter del nuovo codice*, in F. COCCOPALMERIO, P.A. BONNET, N. PAVONI, *Perché un codice nella Chiesa*, EDB, Bologna, 1984, pp. 127-170; J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Giuffrè, Milano, 1990, pp. 8-23.

¹⁰ V. De PAOLIS, *Il Codice del 1983 ultimo documento del Vaticano II*, in *Id.*, *Note di teologia del diritto*, Marcianum Press, Venezia, 2013, p. 369.

¹¹ V. FAGIOLO, *Vaticano II e Codex Iuris Canonici*, cit., p. 36.

Dunque: fra i documenti emanati dal Concilio e il processo di revisione del Codice non vige soltanto una correlazione storica, bensì una forte *interdipendenza* nell'integrazione di piani e di contenuti, nel metodo di lavoro, nella dottrina teologica e nelle finalità delle due opere.

La fusione di *piani e materia* è dovuta alla necessità che i decreti conciliari, avendo uno stile per lo più pastorale, dovevano venire tradotti in norme e istituti giuridici nel Codice, e venire precisati nel loro contenuto vincolante per trovare applicazione sul piano disciplinare¹².

Le analogie di *metodo* derivano dallo «spirito squisitamente collegiale» con cui furono condotti e terminati i processi consultivi e redazionali delle norme elaborate nel Codice in modo analogo a quello che aveva ispirato e presieduto la formazione degli atti conciliari. Volendo sottolineare la corralità degli apporti confluìti nelle due opere, Giovanni Paolo II avverte che vi collaborarono congiuntamente l'intero episcopato nonché «persone e istituzioni specializzate sparse in tutta la Chiesa»¹³.

La correlazione teologica si incentra sulla comune dottrina della «collegialità» espressa dal Codice e dal Concilio, in quanto la Chiesa vi «viene presentata come popolo di Dio e la sua costituzione gerarchica appare fondata sul collegio dei vescovi unitamente al suo capo»¹⁴.

¹² Sul problema cfr. G. LO CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 250-254; P. GISMONDI, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Giuffrè, Milano, 1973, pp. 48-52; G. FELICIANI, *Concilio ecumenico Vaticano II*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, III, Utet, Torino, 1989, p. 315; G.P. MILANO, *Vaticano II*, in *Enciclopedia del diritto*, XLVI, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 279-281. Importanti riflessioni retrospettive in R. CASTILLO LARA, *Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice*, cit., pp. 351-354.

¹³ IOANNIS PAULI II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, cit., pp. VIII-IX; cfr. *Praefatio*, in *Codex Iuris Canonici*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1983, II, pp. XXV-XXVIII. Sull'apporto dell'episcopato e la collaborazione collegiale: J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, cit., pp. 71-103.

¹⁴ IOANNIS PAULI II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, cit., pp. VIII-X.

Come dichiarato da Giovanni XXIII e da Giovanni Paolo II, Concilio e Codice hanno avuto, infine, anche il *comune scopo* di provvedere alla «restaurazione della vita cristiana»: una locuzione usuale nei documenti magisteriali per indicare la riproposizione della dottrina e della disciplina della Chiesa in un mutato contesto storico¹⁵.

Da questi molteplici collegamenti fra Concilio e Codice sorgono *rilevanti conseguenze* per la dottrina canonistica su un duplice versante.

Prima di tutto sul rapporto fra la *dottrina del Concilio* e la *dottrina del Codice*. Giovanni Paolo II ha affermato la piena congruenza fra il Codice e la natura della Chiesa «specialmente come viene proposta dal magistero del Concilio Vaticano II»¹⁶. Con ciò il Pontefice intende asserire la particolare corrispondenza della dottrina ecclesiologicala conciliare con quella del testo del Codice e, per converso, negare ogni forma di anti giuridicismo, fenomeno che si era introdotto in vari ambienti ecclesiali negli anni immediatamente precedenti al Vaticano II e che si era accresciuto nel ventennio seguente¹⁷.

Più specificatamente, il Pontefice presenta il Codice come un grande sforzo per trasferire nel linguaggio canonistico l'ecclesiologicala conciliare. Mentre il precedente Codice voleva qualificarsi principalmente per la sua indole giuridica, a somiglianza di quelli statuali, l'attuale vuole stabilire, nel suo linguaggio e nei suoi contenuti, un rapporto di compenetrazione del diritto e della teologia¹⁸. Il lo-

¹⁵ Cfr. IOANNIS XXIII, Litterae encyclicae *Ad Petri cathedram summi pontificis*, 29 giugno 1959; IOANNIS PAULI II, Constitutio Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, cit., p. VIII.

¹⁶ IOANNIS PAULI II, Constitutio Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, cit., p. XI.

¹⁷ Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologicala e canonistica*, Marcianum Press, Venezia, 2015, pp. 39-48; J. OTADUY, *Giuridicità e prospettiva anti giuridica nell'interpretazione e ricezione del Vaticano II*, in *Diritto e norma nella liturgia*, a cura di E. BAURA, M. DEL POZZO, Giuffrè, Milano, 2016, pp. 59-110.

¹⁸ Sul punto si veda, almeno: G. FRANSEN, *Le nouveau Code de droit canonique. Présentation et réflexions*, in *Revue théologique de Louvain*, 1983, pp. 275-288; J.B. BEYER, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio*

ro carattere complementare trova riscontro nell'identificazione della «dottrina ecclesiologica» quale novità del Concilio e del Codice. Si afferma la preminenza dell'«imago Ecclesiae» proposta dal Concilio sul testo della norma del Codice, per cui la prima viene assunta quale *analogatum princeps* per il diritto canonico¹⁹.

Una seconda conseguenza verte sui rapporti che intercorrono fra *la fonte Codice e le altre fonti* della Chiesa cattolica. Il nuovo Codice è presentato da Giovanni Paolo II come uno «strumento» di cui la Chiesa si serve per il conseguimento delle sue finalità pastorali e giuridiche, le quali consistono, rispettivamente, nell'orientare i fedeli verso la salvezza e nel fissare la disciplina della Chiesa. Indirettamente si vuole sottintendere la natura funzionale delle norme canoniche e sollecitare un cambiamento nelle relazioni del diritto canonico con la teologia. Il Codice del 1917 aveva esercitato, lungo mezzo secolo, una vera e propria egemonia sulle scienze sacre e sulla prassi ecclesiastica, invadendo i più diversi ambiti (amministrazione, pastorale, morale, liturgia); adesso si affermano i limiti intrinseci del Codice in rapporto alle realtà preminenti della fede, della grazia e dei carismi²⁰.

Il nuovo Codice non è più da considerare fonte unica del diritto canonico, pur continuando a rivestirvi una posizione apicale in quanto è definito «il principale documento legislativo della Chiesa»²¹. Anche qui si riscontra un mutamento della dottrina precedente sull'esclusività del Codice (Gasparri soleva dire: «Quod non est in Codice non est in mundo»), e la consapevolezza che l'esperienza di voler racchiudere in esso ogni norma canonica si è rivelato forzoso e controproducente. Da questo punto di vista il nuovo Codice segna il fondamentale transito da una concezione del diritto

Vaticano II, cit., pp. 29-33; V. FAGIOLO, *Vaticano II e Codex Juris Canonici*, cit., pp. 41-48; E. CORECCO, *Ius et Communio. Scritti di diritto canonico*, a cura di G. BORGONOVO, A. CATTANEO, Piemme, Casale Monferrato, 1997, pp. 617-718.

¹⁹ IOANNIS PAULI II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, cit., p. XI.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

to canonico come «sistema chiuso» a un'altra concezione come «sistema aperto»²².

Ancor più rilevante è la diversa concezione del Codice che si propone nella Costituzione *Sacrae disciplinae leges*. Se, da un lato, si ribadisce la sua essenzialità per la vita della Chiesa (anzi si dice che è «estremamente necessario» per tacitare talune dottrine post-conciliari), dall'altro lato se ne precisano in modo nuovo le caratteristiche. Mentre la manualistica curiale novecentesca aveva costantemente definito il diritto canonico quale un sistema di leggi, ora si precisa che esso è «lo strumento indispensabile per assicurare il debito ordine sia nella vita individuale e sociale, sia nell'attività stessa della Chiesa»²³.

Immaginare il diritto canonico come un *ordo Ecclesiae* anziché come un *complexus legum* significa, prima di tutto, superare l'ipoteca positivista che era propria della scienza giuridica secolare e che era penetrata per molta parte nella stessa dottrina canonistica²⁴. Ma significa anche recuperare, in sintonia con la tradizione canonica del primo millennio, appena evocata, la dimensione autenticamente disciplinare del diritto canonico, senza peraltro negarne la natura propriamente giuridica²⁵.

²² Sulle due tipologie di sistema, rimando al mio volume *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforma nella Chiesa*, EDB, Bologna, 2019, pp. 150-156.

²³ IOANNIS PAULI II, Constitutio Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, cit., p. XI: «necessarium instrumentum censendum est, quo debitus servetur ordo tum in vita individuali atque sociali, tum in ipsa Ecclesiae navitate».

²⁴ Sulla distinzione fra 'diritto' e 'legge', e sulla relatività e funzionalità delle 'leggi' rispetto al 'diritto' insiste A. LONGHITANO, *Chiesa, diritto e legge nella Cost. Apost. «Sacrae disciplinae leges»*, in *Monitor ecclesiasticus*, 1983, pp. 415-418.

²⁵ Non per caso il testo della Costituzione Apostolica pone nell'intitolazione il termine 'disciplina' e lo impiega quattro volte in contesti significativi, fra cui l'ultimo periodo in cui si esprime l'auspicio che, mediante il nuovo Codice, possa rifiorire la rinnovata disciplina della Chiesa («studiosa disciplina revirescat»). In questo senso il Codice del 1983 è stato opportunamente definito come «un retour à la canonicité, le retour à l'originalité du droit canonique» dovuto al rinnovamento della concezione del diritto canonico (J. PASSICOS, *Le Code de 1983, retour à la «canonicité»?*, in *L'année canonique*, 1984, p. 193). Sul rinnovamento del diritto canonico sotto l'influsso del magistero di Paolo VI, si vedano le osservazioni di L. ORSY,

Nella mente di Giovanni Paolo II questa rinnovata concezione del Codice non si limita al suo ruolo né ai suoi caratteri distintivi ma si allarga alla *natura* del diritto canonico. Rinnovato nel suo fondamento ecclesiologico, il Codice-strumento legislativo non può essere posto in contrasto né con l'essenza della fede cattolica né con la storia della Chiesa. Al contrario, esso va considerato il punto terminale di un lunghissimo sviluppo, peraltro non concluso, che ha le sue radici essenziali nella rivelazione biblica e nella tradizione apostolica. Le sorgenti primigenie del Codice vanno infatti identificate nel «lontano patrimonio di diritto contenuto nei libri del Vecchio e Nuovo Testamento dal quale, come dalla sua prima sorgente, proviene tutta la tradizione giuridico-legislativa della Chiesa»²⁶. Contro la dottrina che oppone Vangelo e diritto, si rivendica sia la continuità del Nuovo con l'Antico Testamento, sia il legame intrinseco della disciplina canonica con il carattere salvifico del messaggio evangelico²⁷. Per questo, nel lavoro di predisposizione del Codice, ci si è preoccupati che l'espressione delle norme, oltre ad essere accurata, risultasse basata «su un solido fondamento giuridico, canonico e teologico»²⁸.

Infine, una delle più importanti relazioni del Concilio col Codice risiede nel «carattere di complementarità che il Codice presenta in relazione all'insegnamento del Concilio Vaticano II», specialmente in riferimento a quello contenuto nelle due Costituzioni *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*²⁹. In questo senso il Codice deve

The Meaning of Novus habitus mentis: the Search for New Horizons, in *The Jurist*, 1988, pp. 429-447.

²⁶ IOANNIS PAULI II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, cit., pp. X-XI.

²⁷ Del tutto nuovo è il collegamento fra lo sviluppo del diritto canonico con la storia della salvezza, e quindi il suo ancoraggio alla rivelazione nel suo divenire. Sul rapporto fra diritto canonico e salvezza: C. FANTAPPIÈ, *Il diritto canonico nella società postmoderna*, Giappichelli, Torino, 2020, pp. 116-144.

²⁸ IOANNIS PAULI II, *Constitutio Apostolica Sacrae disciplinae leges*, cit., p. XIII.

²⁹ *Ivi*, p. XII. Tale concetto verrà ribadito al momento della fissazione dei dieci principi di revisione del Codice nel Sinodo dei Vescovi del 1967, i quali nascono sì per rivedere il vecchio Codice alla luce del Concilio ma anche per correggere

essere anche considerato, l'«ultimo documento» del Concilio³⁰. Le due qualifiche di *complementum* e di *ultimum documentum* si confermano reciprocamente nell'idea che il Codice sia da considerare non solo il frutto ma anche il perfezionamento del Concilio³¹.

Dal rapporto di correlazione e di complementarità fra il Concilio e il Codice deriva una conseguenza rilevante sul piano interpretativo. Non si potrà separare l'interpretazione dei canoni del Codice dai testi e dai principi conciliari; e non si potrà neppure separare l'interpretazione dei testi conciliari dalla trasposizione normativa attuata nel Codice.

Con la promulgazione del Codice per un verso si chiude il processo storico che si era iniziato con la convocazione del Sinodo romano e del Concilio ma, per un altro verso, si portano a compimento i deliberati del Concilio mediante la traduzione normativa dei suoi principi. Non a caso nel discorso di Giovanni Paolo II del 21 novembre 1983, si collega la qualifica del Codice quale «ultimo documento conciliare» con la sua funzione prospettica di «inserire tutto il Concilio in tutta la vita»³². Laddove il Concilio si è fermato comincia il compito del Codice: perciò esso si configura come uno strumento, anzi lo strumento indispensabile, per la sua applicazione nei diversi ambiti della Chiesa.

In sintesi: il complesso intreccio fra (i testi del) Concilio e (i testi del) Codice disegna un movimento bi-direzionale fra due poli: quello che va, in ordine cronologico, logico, sistematico dal Conci-

interpretazioni devianti di quest'ultimo. Nella prefazione ai principi direttivi il lavoro sul nuovo Codice viene inteso come ampliamento («veluti complementum») dell'opera di rinnovamento della Chiesa, che essa ha intrapreso e condotto a termine («ad exitum perduxit») nel Concilio.

³⁰ *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al corso sul nuovo codice di diritto canonico*, 21 novembre 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2, 1983, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1983, p. 1144.

³¹ Letteralmente, riprendendo il significato di *complementum* dal Forcellini: ciò che mancava per compierlo e perfezionarlo.

³² «Ultimo documento conciliare, il Codice sarà il primo a *inserire tutto il Concilio in tutta la vita*» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2, 1983, cit., p. 1293, corsivo nel testo).

lio al Codice, e l'altro, inverso e complementare, che va dal Codice al Concilio. Nel primo movimento si pongono i principi teologici per la revisione del vecchio Codice, nel secondo movimento si attua una sorta di retroversione, in quanto le norme del nuovo Codice divengono uno strumento interpretativo e integrativo dei documenti del Concilio.

Questo rinvio fra le due polarità è postulato da ragioni storico-sostanziali. Concilio e Codice, infatti, costituiscono l'uno la sequenza dell'altro sotto il profilo storico, e l'uno il presupposto dell'altro sotto il profilo contenutistico. Questa connessione è simmetrica, perché il Concilio fornisce i principi ispiratori del Codice, e il Codice integra il Concilio, in quanto ne costituisce una sua traduzione normativa, specialmente per ciò che riguarda la struttura, il governo e la missione della Chiesa. Ciò non deve comunque indurre a pensare che il Codice sia lo 'specchio' del Concilio perché, fin dall'indomani della sua promulgazione, «la dichiarazione di fedeltà fra codice e concilio» appariva «molto più problematica» di quanto non sembrasse³³.

3. *Lo sviluppo dell'ermeneutica conciliare*

Quest'opera di trasposizione degli atti conciliari in norme e istituti giuridici non deve quindi essere concepita come ormai chiusa. «La Codificazione non è tanto un punto di arrivo, quanto, soprattutto, un punto di partenza», ha affermato Julián Herranz. «Se gli insegnamenti del Concilio e l'ecclesiologia di comunione costituiscono una sicura e costante base di riferimento dei canoni, il Codi-

³³ Osservava Longhitano che, pur prendendo atto delle intenzioni dei Papi e della Commissione di revisione del vecchio Codice di ispirarsi al Vaticano II, restava (e resta) da verificare «fino a che punto sia stato possibile tradurre nella realtà queste intenzioni». Soltanto «un paziente lavoro di confronto e di ricerca potrà mettere in luce nei prossimi anni le convergenze e le divergenze fra codice e concilio» (A. LONGHITANO, *Significato della complementarità codice-concilio*, cit., p. 6).

ce è non di meno luogo privilegiato di rilettura, di sviluppo e di esecuzione pratica delle acquisizioni del Vaticano II»³⁴.

Se ne deve dedurre che fra i testi teologico-pastorali del Concilio e quelli giuridici del Codice intercorre una *circolarità ermeneutica* di rilevante importanza, che talvolta è stata ignorata o almeno trascurata dai teologi come dai canonisti.

D'altra parte la ricognizione delle affermazioni del Vaticano II presenta un problema preliminare che non può essere eluso. I suoi testi si presentano infatti sotto una pluralità di forme eterogenee e con contenuti compositi. A differenza degli altri Concili ecumenici, il Vaticano II non fa seguire alle enunciazioni dottrinali i canoni che ne precisano i termini e il significato, e ne fissano i relativi precetti e sanzioni³⁵. E, come sappiamo, questa incompletezza e disorganicità degli atti conciliari costituisce uno dei motivi da cui si è preso spunto per trarre interpretazioni diverse e talora contrastanti del Vaticano II. È quindi opportuno che la canonistica prenda atto dei risultati delle ricerche compiute da mezzo secolo sui testi del Vaticano II e ne tragga le necessarie conseguenze.

Anche se non rientra nel mio compito esaminare le diverse ricostruzioni e valutazioni compiute dalla storiografia e dalla dottrina teologica³⁶, è però essenziale cogliere i *mutamenti metodologici* che

³⁴ J. HERRANZ, *Il Codice di Diritto Canonico e il successivo sviluppo normativo*, in *La legge canonica nella vita della Chiesa. Indagine e prospettive nel segno del recente magistero pontificio*, cit., p. 50. Poiché il processo di traduzione dell'ecclesiologia conciliare nel linguaggio giuridico del Codice non è mai perfetto, esso resta sempre aperto all'«ottimizzazione»: così argomenta Thomas Meckel nell'introduzione al volume *Ius semper reformandum. Reformvorschlage aus der Kirchenrechtswissenschaft*, a cura di T. MECKEL, M. PULTE, Schonningh, Paderborn, 2018, p. 7.

³⁵ Nella storia dei Concili sono state impiegate differenti terminologie per indicare le deliberazioni relative alla dottrina e alla disciplina (si veda G. PHILLIPS, *Kirchenrecht*, III, parte II, Mans, Regensburg, 1850, p. 659).

³⁶ Per un quadro delle differenti interpretazioni e ricezioni, si possono vedere: C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*, I, *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna, 2011; F.S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuit?*, Effat, Torino, 2011; *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, a cura di P. CHENAUX, N. BAUQUET, Lateran University Press, Citt del Vaticano, 2012; P. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma, 2012; M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un di-*

sono intervenuti sulla questione nodale dell'interpretazione del *corpus* del Vaticano II. E ciò allo scopo di sviluppare il tema dell'implementazione dei principi conciliari nel Codice vigente o in un'eventuale, non lontana, revisione del Codice.

Ben presto ci si è accorti che gli atti conciliari costituivano un insieme dal *carattere composito* e, per certi aspetti, non sempre coerente e lineare, sia per la diversa cronologia dei singoli documenti, sia per la loro complessa opera di redazione finale che era frutto, il più delle volte, di svariate versioni, del compromesso fra i differenti orientamenti e della giustapposizione di testi non facilmente armonizzabili³⁷.

Non solo. Dato che negli atti conciliari si possono trovare, con una certa frequenza, testi con sfumature o contenuti se non opposti almeno contrastanti con quelli enunciati in altri documenti, è sempre possibile dedurre una pluralità di interpretazioni talora confliggenti³⁸.

Questi elementi hanno condotto a porre in rilievo la *natura processuale* dei singoli documenti e degli atti conciliari. Si è ormai presa piena consapevolezza che non ci troviamo di fronte a un'opera organica, pensata secondo un modello determinato e in cui ogni parte si raccorda col tutto, bensì a un *work in progress*.

battito, EDB, Bologna, 2013; *The Oxford Handbook of Vatican II*, a cura di C.E. CLIFFORD, M. FAGGIOLI, Oxford University Press, Oxford, 2023 (si segnalano in particolare i saggi di S. PIÉ-NINOT, *The History of Conciliar Reception*, alle pp. 346-359, di P. ROY-LYSENCOURT, *The Reception of the Second Vatican Council by Traditionalist Catholics*, alle pp. 360-378, e di J. BEAL, *New Wine, Old Wineskins. The Reception of Vatican II in Canon Law*, alle pp. 432-448).

³⁷ «Si intuisce che non è tutto così semplice e che il testo non è trasparente e non fornisce da solo un senso ad esso inerente o immanente senza che ci si debba impegnare in un vero e proprio lavoro di interpretazione», ha notato G. ROUTHIER, *L'ermeneutica del Vaticano II. Dalla storia della redazione dei testi conciliari alla struttura di un 'corpus'*, in Id., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, p. 262.

³⁸ H. Pottmeyer ha parlato di «intima incoerenza dei testi conciliari»; J.W. O'Malley ha definito i documenti del Vaticano II «pieni di compromessi e di ambiguità»; M. Seckler non ha esitato a parlare di un «pluralismo contraddittorio e non mediato» del Concilio.

Da qui la necessità di fissare regole interpretative e, più in generale, di elaborare una vera e propria «ermeneutica del Vaticano II»³⁹. Al pari di quelle valide per un qualsiasi *corpus* letterario, tali regole vietano di ridurre l'insegnamento del Concilio a singoli enunciati o ad enunciati particolari (e quindi impongono di tener conto delle altre affermazioni nel contesto dello stesso documento); vietano di selezionare singoli documenti o parti di essi, escludendo gli altri documenti (e quindi impongono di dare una lettura coerente delle differenti affermazioni); vietano di dedurre affermazioni particolari da alcune proposizioni o aspetti isolati dal contesto (e quindi impongono una lettura organica degli atti del Concilio)⁴⁰.

Muovendo dalla duplice esigenza di rintracciare una coerenza interna e di rispettare l'integralità dei contenuti del Vaticano II, gli studiosi sono pervenuti all'importante idea che i sedici documenti conciliari vadano considerati e trattati come un 'tutto', al tempo composito e organico, ossia come un *corpus* i cui principi unitari non possono restare esterni ai testi che vi sono contenuti ma che, nondimeno, esigono di essere ricercati e individuati, non essendo di immediata cognizione⁴¹.

A questo scopo nella lettura del *corpus* del Vaticano II si è cercato di combinare la prospettiva diacronica con la prospettiva sincronica, passando dal metodo esegetico, che tendeva a parcellizzare i testi, al metodo storico-redazionale, rivolto a capire la genesi dei singoli documenti, e da quest'ultimo al metodo sintetico-sistematico,

³⁹ L'opera maggiore in materia, almeno per sforzo e ampiezza, è quella di C. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II*, 2 voll., Cerf, Paris, 2009-2023.

⁴⁰ Queste le conclusioni sintetiche cui perviene Routhier dopo aver esaminato e ponderato i contributi metodologici degli altri studiosi (G. ROUTHIER, *L'ermeneutica del Vaticano II. Dalla storia della redazione dei testi conciliari alla struttura di un 'corpus'*, cit., pp. 276-277).

⁴¹ A suo tempo in sede canonistica si evidenziava la «pluriattitudine dei principi conciliari» e l'«impossibilità [...] di procedere ad una loro schematizzazione o catalogazione formale, che fra l'altro li priverebbe di quella elasticità – e quindi apertura all'evoluzione – che finisce per essere un dato vivificante e dinamico non solo del magistero conciliare, ma di tutta la realtà ecclesiale» (G.P. MILANO, *Vaticano II*, cit., p. 280).

il quale si propone di cogliere il messaggio unitario e le idee dominanti del Vaticano II, andando alla ricerca delle linee direttrici o ricorrenti ed avendo cura di distinguere i princìpi capitali e le tematiche centrali dalle affermazioni subordinate o periferiche⁴².

Operando un paragone con la metodologia letteraria, si potrebbe dire che è stata condotta una *lettura intertestuale* degli atti conciliari, cumulando i diversi metodi e applicandoli a segmenti differenziati del *corpus*, in modo da fornire ad ognuno di questi segmenti un inquadramento complessivo⁴³.

Di pari passo con lo sviluppo dei metodi di indagine, si sono anche meglio comprese le caratteristiche peculiari del Vaticano II dovute alla sua natura di evento che si è andato modificando *in itinere*. Queste possono essere indicate nel *modello di Concilio*, diverso dai precedenti per l'impostazione pastorale e non dogmatica; nel *metodo di lavoro*, ispirato al confronto costante dei Padri fra la parola divina e i 'segni dei tempi'; nel *particolare linguaggio* impiegato, che non si riduce a un genere unico ma in una contaminazione di generi diversi (come si evince del resto dalla diversa qualificazione dei singoli documenti e dalla compresenza di direttive, decreti, esortazioni, ecc.)⁴⁴.

Ed è proprio approfondendo l'analisi linguistica dei documenti conciliari che si è potuto individuarne la specificità nello «stile pastorale», la cui assunzione in tutto il *corpus* ha implicato non soltanto «la sostituzione di una forma retorica alle forme giudiziarie e legislative che avevano caratterizzato i concili precedenti» ma, soprattutto, «nuovi modelli di comportamento, e questi nuovi modelli, per esempio l'adozione del dialogo come modo di discorso preferi-

⁴² G. ROUTHIER, *L'ermeneutica del Vaticano II. Dalla storia della redazione dei testi conciliari alla struttura di un 'corpus'*, cit., pp. 286-294.

⁴³ Della necessità di una lettura intertestuale parla anche J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 316-317.

⁴⁴ Sugli aspetti originali del Vaticano II, cfr. C. THEOBALD, *Introduction*, in *Vatican II. L'intégrale. Edition bilingue et révisée*, Bayard, Paris, 2002, pp. IV-XI.

to, non erano una tecnica o una strategia, ma l'espressione esterna di un sistema di valori interno»⁴⁵.

Ad ogni modo la novità metodologica forse maggiore che sembra emergere da mezzo secolo di ricerche sul Vaticano II è la stretta interdipendenza non solo, sul piano testuale, fra tutti gli enunciati del *corpus* conciliare bensì, sul piano processuale, fra la stesura dei vari documenti che lo compongono e l'*esperienza conciliare*. Le testimonianze autobiografiche, le cronache, gli studi sulla redazione dei documenti mettono in risalto come l'atmosfera e le modalità di celebrazione nonché il metodo delle deliberazioni abbiano influito notevolmente sulle dinamiche interne e sul risultato finale⁴⁶. Da qui l'impossibilità di separare il momento della *redazione dei testi* dalla *prassi della loro elaborazione* ossia la messa in evidenza dell'interazione del metodo conciliare con l'esperienza vissuta e riflessa dai Padri e dagli altri partecipanti durante le varie fasi della celebrazione del Concilio.

Con ciò si afferma un innovativo canone interpretativo, quello della *circularità fra i testi, la prassi e l'autocoscienza ecclesiale* dei Vescovi. Mentre, infatti, i precedenti Concili venivano interpretati sostanzialmente alla luce delle discussioni e delle controversie teologiche e delle relative definizioni dogmatiche, il Vaticano II ha ancor più evidenziato l'«insufficienza della concezione proposizionale e descrittiva della verità delle affermazioni conciliari»⁴⁷ e l'esigenza, ai fini della comprensione dei suoi documenti, di tener conto non solo della storia redazionale ma anche dell'effetto che le modalità della celebrazione hanno avuto sui partecipanti⁴⁸. L'«esperienza concilia-

⁴⁵ J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, cit., pp. 312-313. Sulla ricerca del 'genere letterario' specifico dei documenti del Vaticano II si veda P. HÜNERMANN, *Il "testo" trascurato. Sull'ermeneutica del concilio Vaticano II*, in *Concilium*, 2005, pp. 642-664.

⁴⁶ Si vedano i vari saggi in *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, a cura di M.T. FATTORI, A. MELLONI, il Mulino, Bologna, 1997.

⁴⁷ G. RUGGIERI, *Cristianesimo, chiese e vangelo*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 129.

⁴⁸ G. ROUTHIER, *Il Vaticano II come discorso performativo (Commentario ai documenti del Vaticano II, 9)*, EDB, Bologna, 2022, p. 22.

re» si è infatti andata configurando come un «processo di apprendimento» (secondo Cristoph Theobald) oppure come un progressivo « tirocinio » (secondo Gilles Routhier).

4. *I limiti della recezione ecclesiologica*

Il transito metodologico da una lettura orizzontale a una lettura trasversale e l'acquisizione della rilevanza del criterio processuale per l'interpretazione dell'evento conciliare hanno spinto a rintracciare gli *assi tematici* e i *principi generali* attorno ai quali è ruotato il *corpus* del Vaticano II.

Poiché i suoi documenti non indicano uno schema unico e coerente, si è proceduto a individuare alcune coppie di concetti capaci di soddisfare una lettura teologica unitaria⁴⁹. Secondo uno dei maggiori specialisti, l'intero *corpus* conciliare si potrebbe articolare su una «struttura a due assi: l'asse teologale o verticale, che è quello della rivelazione e della sua recezione per fede, e l'asse orizzontale o "sociale", che è quello della comunicazione tra la Chiesa e tutte le componenti della società [...]». Il collegamento fra questi due assi sarebbe assicurato dal principio unificante e superiore di pastoraltà⁵⁰.

Alla luce di questo schema generale, la preoccupazione dominante dei Padri risulterebbe incentrata sulla riflessione intorno alla fede e sulla sua forma di presentazione da un lato, e sulle relazio-

⁴⁹ Un primo schema tendeva ad inserire le Costituzioni dogmatiche e pastorali nonché i vari decreti all'interno dell'asse *verità e storia*, le cui coppie concettuali fondanti erano la storia della salvezza, la rivelazione come automanifestazione storica di Dio al suo popolo, l'articolazione Scrittura-Chiesa-Tradizione, la struttura della Chiesa e il Regno di Dio. Un secondo schema prediligeva l'asse *dottrina e modo di esporla* sviluppando i nessi fra la gerarchia delle verità, l'ordine dei fini (verità dogmatiche) e l'ordine dei mezzi (Chiesa). Un terzo schema interpretativo si fondava sull'*impostazione pastorale* del Concilio, la quale si snoda sul rinnovamento interno della Chiesa e sul rapporto della Chiesa con gli altri.

⁵⁰ C. THEOBALD, *La recezione del concilio Vaticano II*, cit., p. 692. Sul principio di pastoraltà del Concilio, cfr. ID., *Il Concilio e la «forma pastorale» della dottrina*, in *La parola della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato, 1988, pp. 415-448.

ni della Chiesa con il mondo dall'altro. Ne seguirebbe che la concezione della Chiesa, per quanto abbia rivestito un posto rilevante nell'interpretazione successiva del Concilio, non ne forma l'elemento centrale. Questa conclusione ci permette di rivedere alcuni aspetti della recezione del Vaticano II nel primo cinquantennio e della sua traduzione normativa nello stesso Codice, a cominciare dall'ecclesiocentrismo ancor oggi dominante fra i teologi e dal ripiegamento sui problemi interni all'istituzione Chiesa avvenuto nella lunga e non ancora completata fase di recezione del Concilio⁵¹.

Una rilettura del *corpus* conciliare incentrata sulle Costituzioni *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*, sulla Dichiarazione *Dignitatis humanae* e sul Decreto *Ad gentes* contribuirebbe a riequilibrare le interpretazioni attorno al principio di pastoralità e, quindi, ad esaltare il rapporto fra *fede e storia*, fra *fede e culture* piuttosto che la dimensione strettamente ecclesiologica della *Lumen gentium*⁵².

Da questo punto di vista gli studiosi del processo di *recezione* del Concilio sono diventati sempre più consapevoli dell'«incompiutezza» dottrinale del Vaticano II sotto vari profili. Da un lato si è sottolineato un *deficit* sulla concezione della Chiesa che legittima l'impegno dei teologi a non fermarsi all'insegnamento conciliare ma ad integrarlo «in una riflessione sistematica sulla Chiesa»⁵³. Dall'altro è stato osservato che la centralità dell'ecce-

⁵¹ Secondo l'interpretazione del teologo Giuseppe Colombo, il post-concilio ha finito per avvitarsi sui problemi interni della Chiesa, alimentati dalla polarizzazione fra le differenti interpretazioni del Vaticano II, accrescendone il distacco dalla cultura e dalla società (G. COLOMBO, *Riprendere il cammino: il Vaticano II e il postconcilio*, in *La scuola cattolica*, 2005, pp. 3-18).

⁵² Cfr. H.J. POTTMEYER, *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. ALBERIGO, J.P. JOSSUA, Paideia, Brescia, 1985, pp. 41-64; un'efficace sintesi in D. ZAPPALÀ, *Intervista. Lo storico Theobald: recuperare il metodo del Concilio*, in *Avenire*, 24 febbraio 2012. Sui dubbi circa la centralità del tema 'Chiesa' nel *corpus* conciliare si veda anche C. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, in *Chi ha paura del Vaticano II?*, a cura di A. MELLONI, G. RUGGIERI, Carocci, Roma, 2009, pp. 53-56.

⁵³ G. COLOMBO, *Eucarestia e Chiesa nella riflessione sistematica*, in *Id.*, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano, 1997, p. 213. Un esame critico analitico della

siologia ha finito per oscurare un altro versante dell'insegnamento conciliare – certamente non meno rilevante ai fini della comprensione dei rapporti fra il Concilio e il Codice –, quello della *nuova teologia e antropologia* che i Padri hanno voluto introdurre nella *Gaudium et spes* e nella *Dignitatis humanae*.

A ben vedere, se posta in parallelo a quella del Vaticano I, la nuova antropologia del Vaticano II segna una distanza non inferiore rispetto alla medesima distanza che intercorre fra le ecclesiologie dei due Concili. Del pari, la concezione antropologica gioca un ruolo essenziale nel distinguere il nuovo Codice in rapporto al vecchio. Forte appare infatti la distanza fra la concezione dell'uomo, della società e dello Stato propria del Codice pio-benedettino e quella che si rinviene nella codificazione giovanneo-paolina⁵⁴.

Si potrebbe dire, in estrema sintesi, che l'antropologia del Codice del 1917 è quella proveniente dalla seconda scolastica e dalla teologia morale ottocentesca; l'antropologia del Codice del 1983 scaturisce, in gran parte, dalla visione personalista di Maritain (per ciò che concerne la visione dei rapporti fra l'uomo e lo Stato, il bene comune, le relazioni fra Chiesa e democrazia)⁵⁵, dalla «teologia delle realtà terrestri» (Thils, Chenu, Congar, Mounier) e dalla nuo-

reazione ecclesiologica da parte dello stesso teologo in *Il «Popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, ora in ID., *Paolo VI e il concilio Vaticano II. Per un incontro fra teologia e pastorale*, a cura di M. VERGOTTINI, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2015, pp. 102-195. Cfr. anche K. WALF, *Lacune e ambiguità nell'ecclesiologia del Vaticano II*, in *Cristianesimo nella storia*, 1981, pp. 80-121.

⁵⁴ Si pensi alla funzione preminente esercitata nel Codice del 1917 dalla *ratio peccati*, la quale sottendeva una dominante visione pessimista dell'uomo e della società in un contesto storico in cui la Chiesa peraltro era sulla difensiva. La Costituzione pastorale *Gaudium et spes* integra significativamente il suddetto principio con quello della *ratio boni perficiendi*, che valorizza le disposizioni positive del soggetto anziché puntare in via preminente sulla repressione del peccato (C. FANTAPPIÈ, *Il diritto canonico nella società postmoderna*, cit., pp. 207-208).

⁵⁵ Cfr. V. POSSENTI, *Mondo, persona e libertà religiosa nel Vaticano II: Maritain e il Concilio*, in *Rassegna di teologia*, 1979, pp. 364-380.

va antropologia elaborata dalla teologia francese (de Lubac, Daniélou) e tedesca (Rahner, Ratzinger)⁵⁶.

Questa nuova antropologia ha reso possibile superare sia il dualismo natura-soprannatura, sia il dualismo Chiesa-mondo della precedente dottrina in una nuova visione storico-salvifica dell'uomo, dei popoli, delle società e degli Stati fondata sulle relazioni fra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione⁵⁷.

D'altra parte è stato riconosciuto che, se il Concilio ha avuto il coraggio e il merito di avere impostato in maniera nuova i grandi problemi derivanti dal rapporto fra la Chiesa e la Modernità, tuttavia non è riuscito a proporre soluzioni adeguate ad essi. La grandezza e i limiti della *Gaudium et spes* stanno proprio nel rappresentare una svolta nel modo di rapportarsi della Chiesa con la società moderna rispetto alle condanne del Vaticano I, ma nell'averlo affrontato con una impalcatura filosofica neoscolastica che si sovrappone o si giustappone alle immagini bibliche⁵⁸.

In altri termini, l'elusione della problematica culturale, intesa nella sua accezione propriamente antropologica, ha impedito al Concilio di offrire risposte adeguate ai mutamenti della società. Es-

⁵⁶ Come ha notato Kasper, «l'antropologia costituisce il punto archimedeo della Costituzione Pastorale, la base per un dialogo con il mondo contemporaneo». Proprio partendo dall'impostazione antropologica si rendeva possibile, egli aggiunge, raggiungere il duplice obiettivo su cui si strutturava l'asse fondamentale del Concilio: «all'esterno», mettere sotto gli occhi degli uomini la loro vocazione soprannaturale; «all'interno», incoraggiare i credenti all'impegno attivo per la trasformazione del mondo» (W. KASPER, *L'antropologia teologica della Gaudium et Spes*, in *Gaudium et Spes. Bilancio di un trentennio. Loreto '95*, Pontificio Consiglio per i Laici, Città del Vaticano, 1996, p. 49).

⁵⁷ Sempre Kasper ha sottolineato che «sullo sfondo della *Gaudium et Spes* [...] sta una concezione teologica che muove dall'unità storico-salvifica di ordine creazionale e ordine redenzionale» mediata dalla dottrina cristologica dell'uomo «immagine di Dio» (*ivi*, p. 51).

⁵⁸ «Nella lettura del mondo di oggi, e dunque della modernità» – ha osservato il teologo Giuseppe Angelini – «il Concilio mostra di procedere ancora da un pregiudiziale assunto "essenzialistico", che ignora il rilievo radicale assunto dalla mediazione culturale e storica in ordine all'accesso dell'uomo alla coscienza di sé» (G. ANGELINI, *La recezione del Concilio. Sul conflitto delle interpretazioni*, in *Il Regno - attualità*, 2008, p. 301).

so si è limitato a fornire alcune indicazioni di fondo sulla direzione delle riforme necessarie, ma la loro realizzazione – a parere di Giuseppe Angelini – «esigeva – esige fino a oggi – approfondimenti che la teologia non ha ancora prodotto»⁵⁹.

Si deve concludere che, tanto sul terreno ecclesiologicalo quanto su quello del rapporto con la società moderna, gli atti del Vaticano II rappresentano sì una tappa fondamentale nell'avanzamento dell'autoriflessione della Chiesa ma, al contempo, evidenziano, via via che passa il tempo e si arricchisce la nostra percezione del cambiamento, inevitabili lacune e incompiutezze. Da qui l'esigenza di implementare i principi conciliari tanto sul piano dottrinale quanto su quello della prassi ecclesiale.

5. *Rilevanza costituzionale dei principi conciliari*

Se le indagini organiche sul Vaticano II permettono di individuare una prevalenza di assi portanti, una gerarchia di principi e di idee che hanno pervaso il *corpus* conciliare e, al tempo stesso, di evidenziare le lacune e i limiti intrinseci di certi suoi documenti, in virtù della stretta interrelazione fra Concilio e Codice, dobbiamo porci la domanda sulla rilevanza giuridica dei principi conciliari.

A questo problema la dottrina canonistica italiana ha dato, a suo tempo, un significativo apporto stabilendo che le deliberazioni conciliari «hanno, il più delle volte, contenuto di carattere generale o programmatico, fissano criteri direttivi e simili» e che, quindi, questi ultimi «costituiscono valide disposizioni di principio o principi generali dell'ordinamento giuridico canonico»⁶⁰. In que-

⁵⁹ *Ivi*, p. 298. Sui limiti dell'«antropologia empirica» della *Gaudium et spes*, influenzata dalle categorie psicologiche e sociologiche: G. DOSSETTI, *Appunti per un'antropologia critica e del profondo (14 settembre 1966)*, in *L'officina bolognese 1953-2003*, a cura di G. ALBERIGO, EDB, Bologna, 2004, pp. 175-196.

⁶⁰ G. LO CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, cit., p. 282. Era stata operata anche la distinzione fra «norme direttive», la cui vigenza è rinviata all'emanazione delle relative leggi, e «principi di diritto divino», sia positivo sia naturale, la cui efficacia invalidante è immediata

sto senso, come afferma Lo Castro, il concetto di principio generale «può, con la dovuta prudenza, essere utilizzato nello studio del diritto canonico»⁶¹.

Al riguardo occorre premettere una precisazione di ambito e di metodo. La prima è che, quando parlerò di principi generali non mi riferirò a quelli interni all'ordinamento canonico, sui quali la dottrina si è a lungo cimentata (da Fedele a Otaduy), bensì a quelli dottrinali che sono stati o si possono ulteriormente ricavare dagli atti del Concilio Vaticano II e che, in parte, sono stati trasposti nel Codice. Inoltre le analogie che proporrò faranno riferimento al funzionamento dei principi costituzionali dello Stato democratico per un evidente parallelismo di rango fra questi e quelli delle Costituzioni conciliari.

La seconda precisazione è che, in linea col magistero pontificio, quando parliamo di traduzione o trasposizione dei principi conciliari nel linguaggio giuridico del Codice, dobbiamo sempre rilevare il carattere inadeguato ed incompleto di tale operazione traslativa. Questo perché qualunque dottrina ecclesiologica, anche quella formulata dall'ultimo Concilio, si scontra inevitabilmente col carattere storico, e dunque relativo, del modello teologico e canonistico di Chiesa che viene proposto rispetto alla totalità del *mysterium Ecclesiae*, di cui la comunità dei fedeli prende via via coscienza parziale senza esaurirne l'intera portata⁶². E poi perché, in sé stessa, l'o-

qualora contrastino con leggi preesistenti o successive. In tal modo le norme sono state classificate «a efficacia immediata» e «a efficacia differita» (P. GISMONDI, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Giuffrè, Milano, 1973, p. 51). E' vero stato anche chi aveva distinto, nei documenti conciliari, fra «norme-principio», qualificatrici dell'intero ordinamento, e «norme di struttura», dirette a regolare e a disciplinare un'organizzazione. Il vantaggio di tale distinzione sarebbe di rendere vincolanti le prime non solo per il legislatore bensì per l'intera comunità (G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, Cedam, Padova, 1978, p. 174).

⁶¹ G. LO CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, cit., p. 282, nota 157.

⁶² Cfr. Y.-M. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris, 1963, p. 42. A sua volta Henri de Lubac ha affermato: «Sur ses fondements éternels, l'Église est un perpétuel chantier» (*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, a cura di M. SALES, in *Oeuvres complètes*, VII, Cerf, Paris, 2009, p. 278).

pera di trasposizione giuridica di un concetto teologico risulta comunque limitata e parziale, dato che i concetti giuridici, nonostante i notevoli isomorfismi strutturali che sussistono con quelli teologici, sono diversi da questi ultimi per configurazione, significato e finalità⁶³.

Al riguardo sono state avanzate in sede teologica, da Peter Hünermann, le seguenti analogie significative fra i testi conciliari e i testi costituzionali: entrambi sorgono «da una crisi o da un sostanziale bisogno di innovazione», entrambi pretendono di fornire «i principi portanti dai quali risulta l'ordine di vita e sociale», entrambi sono «l'espressione di un consenso sociale fondamentale», entrambi rappresentano «la forma più alta di "ordinamenti fondamentali"» in grado di abbracciare «tutti i settori della vita». Le differenze specifiche invece verterebbero sia sul diverso concetto di autorità che fonda le due Costituzioni, la quale è di natura umana nelle Costituzioni statali e di natura divina nella Chiesa, sia sul diverso ambito su cui esse esplicano la loro azione: dimensione politico-giuridica, da un lato, e dimensione istituzionale, dogmatica, etica e pastorale, dall'altro⁶⁴.

Sotto il profilo canonistico, essendo le disposizioni del Vaticano II «atti legislativi di indirizzo, di direzione, di guida del legislatore conciliare per il legislatore ordinario e gli altri organismi della Chiesa»⁶⁵, fra le proposizioni dottrinali del Concilio e le norme del Codice viene a instaurarsi un *rapporto di implicazione*, analogo a

⁶³ Leibniz aveva già posto in evidenza le somiglianze tra teologia e giurisprudenza rifiutando il loro paragone con la medicina e la matematica: «mira est utriusque Facultatis similitudo!» (G.W. LEIBNIZ, *Nova Methodus pro Maximis et Minimis*, 1684, §§ 4.5).

⁶⁴ Cfr. P. HÜNERMANN, *Il "testo" trascurato. Sull'ermeneutica del concilio Vaticano II*, cit., pp. 658-663, in particolare cit. a p. 169. Secondo Peter Hünermann si potrebbe indicare «il genere dei testi del concilio Vaticano II come "costituzione della vita ecclesiale di fede" o, in breve, come "costituente della fede"». Tale interpretazione 'panecclesiologica' è stata criticata da diversi studiosi fra cui, in specie, C. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti*, cit., pp. 47-53.

⁶⁵ P. GISMONDI, *I principi conciliari e il diritto canonico*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1968, p. 18.

quello fra premessa e conseguenza sul piano logico; fra disposizione di principio e norme singole sul piano della teoria generale del diritto; fra carattere di generalità e successive puntualizzazioni e concretizzazioni sul piano normativo⁶⁶.

Per questo vorrei provare a instaurare un parallelo fra la teoria dei principi del diritto elaborata nel diritto costituzionale (specialmente nella sua versione neo-costituzionalista) e i principi del *corpus conciliare*⁶⁷.

Assumendo la non semplice distinzione fra ‘principi’ e ‘regole’ sulla base del carattere di superiorità, di generalità e di indeterminatezza dei primi, e di direttive e norme subordinate, dotate di maggior precisione e applicabili in un ambito circoscritto, delle seconde⁶⁸, possiamo sostenere che i principi esprimono al grado più

⁶⁶ Cfr. V. CRISAFULLI, *Per la determinazione del concetto dei principi generali del diritto*, Pacini-Mariotti, Pisa, 1941; S. D'ALBERGO, *Direttiva*, in *Enciclopedia del diritto*, XII, Giuffrè, Milano, 1964, p. 604; G. ZACCARIA, *Questioni di interpretazione*, Cedam, Padova, 1996, pp. 169-175. Per le differenti accezioni del termine ‘principio’ nel linguaggio giuridico: R. GUASTINI, *Sui principi di diritto*, in *Diritto e società*, n.s., 1986, pp. 603-609; M. ATIENZA, J. RUIZ MANERO, *Tre approcci ai principi del diritto*, in *Analisi e diritto*, 1993, pp. 9-23.

⁶⁷ Per una lettura in senso ‘costituzionalista’ della costituzione della Chiesa e dell’ecclesiologia del Vaticano II si veda M. DEL POZZO, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, ESC, Roma, 2015.

⁶⁸ Mi limito a indicare i contributi a mia conoscenza più significativi in materia. Per gli autori della ‘distinzione forte’: R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna, 1982, pp. 114-115; R. ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Nomos, Baden-Baden 1985, p. 71 ss.; G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 147-178; M. ATIENZA, J. RUIZ MANERO, *Tre approcci ai principi del diritto*, cit., pp. 9-29; L. MENGONI, *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi*, Giuffrè, Milano, 1996, pp. 115-140. Fra gli autori della ‘distinzione debole’: E. DICIOTTI, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, Giappichelli, Torino, 1999, pp. 429-435; N. MACCORMICK, *Ragionamento giuridico e teoria del diritto*, Giappichelli, Torino, 2001, cap. 7; M. BARBERIS, *Filosofia del diritto. Un'introduzione teorica*, Giappichelli, Torino, 2008³, pp. 108-115; L. GIANFORMAGGIO, *Filosofia del diritto e ragionamento giuridico*, Giappichelli, Torino, 2008, pp. 173-204; G. PINO, *Principi e argomentazione giuridica*, in *Ars interpretandi*, 2009, 1, pp. 131-159, il quale conclude: «la categoria dei principi non può essere considerata una scatola vuota, una superfetazione foriera di confusioni concettuali: si tratta invece di una categoria utile alla comprensione e all'analisi del linguaggio giuridico» (*ivi*, p. 158). Per un quadro d'insieme della problematica si rinvia a

elevato tanto la dimensione potenziale dell'ordinamento giuridico quanto il suo interno e strutturale dinamismo. In altri termini i principi ci permettono, come ha affermato Baldassare Pastore – di considerare un ordinamento giuridico «come complesso di potenzialità latenti nonché di positivizzazioni storiche in continuo divenire, che vive di diverse attualizzazioni nelle quali si evidenziano, a partire da un contesto preesistente di materiali normativi, nuovi significati»⁶⁹. Questa descrizione dell'ordinamento giuridico ben si attaglia al diritto canonico che si contraddistingue per il costante dinamismo fra diritto umano e diritto divino, per la costante attività ermeneutica sui testi fondanti, e per la traiettoria storica di discontinuità nella continuità.

La forza espansiva dei principi in seno a un ordinamento deriva dal fatto che essi presentano, come aveva intuito Emilio Betti e come posto in rilievo da Franco Modugno, una «eccedenza di contenuto deontologico o assiologico» rispetto alle comuni regole giuridiche e una «capacità illimitatamente normogenetica», sia che essi siano formulati in modo espresso in disposizioni di rango costituzionale o legislative da cui l'interprete li ricava, sia che essi siano inespressi ossia latenti nel *corpus* giuridico considerato nel suo complesso o in una sua parte specifica, e pertanto elaborati o desunti dallo stesso interprete⁷⁰.

È poi chiaro che i principi riguardano un sistema giuridico nella sua globalità e svolgono al suo interno una serie molteplice di ruoli

F. VIOLA, G. ZACCARIA, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 366-408. Per la funzione dei principi nell'epoca della globalizzazione e della frammentazione: G. ZACCARIA, *Postdiritto. Nuove fonti, nuove categorie*, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 21-22, 209-226.

⁶⁹ B. PASTORE, *Pluralismo delle fonti e interpretazione: il ruolo dei principi generali*, in *Diritto privato 2001-2002*, VII-VIII, *L'interpretazione e il giurista*, Cedam, Padova, 2003, p. 76.

⁷⁰ Cfr. E. BETTI, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici (teoria generale e dogmatica)*, Giuffrè, Milano, 1971², pp. 310 ss., 318 ss., 324 ss.; S. BARTOLE, *Principi generali del diritto (diritto costituzionale)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXV, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 515 e 531; F. MODUGNO, *Principi generali dell'ordinamento*, in *Enciclopedia giuridica*, XXIV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1991, pp. 4, 8-9.

che è quasi impossibile enucleare. La dottrina giuridica, tradizionale e recente, ha comunque concordato nell'individuare e articolare la funzione dei principi almeno su tre livelli: interpretativo, programmatico e integrativo; funzioni basilari, peraltro fra loro connesse, a cui altri aggiungono anche la funzione delimitativa o di controllo di conformità e quella sistematico-costruttiva⁷¹.

Vediamo allora come questi differenti ruoli dei principi nell'ordinamento costituzionale possano essere assolti, per analogia, nella recezione degli atti conciliari da parte della normativa canonica⁷².

5.1. La *funzione regolatrice e interpretativa* del Concilio sul Codice deriva dalla loro correlazione e interdipendenza. La ricordata preminenza dell'«*imago Ecclesiae*» proposta dal Concilio sulla norma del Codice, per cui la prima viene assunta quale *analogatum princeps* per il diritto canonico, implica, anzitutto, che le interpretazioni dei canoni del Codice in evidente contrasto con i principi conciliari espressi in forma chiara e univoca siano da considerare invalide⁷³. Ma implica anche che i principi conciliari possono servire per

⁷¹ Cfr. S. BARTOLE, *Principi generali del diritto (diritto costituzionale)*, cit., pp. 503 ss., 511-517, 531-532; F. MODUGNO, *Principi generali dell'ordinamento*, cit., pp. 3-5; G. ALPA, *I principi generali*, Giuffrè, Milano, 1993, pp. 6 ss., 9 ss., 29 ss.; E. DICHIOTTI, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, cit., pp. 427-450; M. ATIENZA, J. RUIZ MANERO, *Tre approcci ai principi del diritto*, cit., pp. 23-28; F. VIOLA, G. ZACCARIA, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, cit., pp. 372-375.

⁷² Vale la pena di notare che, nell'affrontare il problema della revisione del Codice del 1917 alla luce del Vaticano II, la dottrina canonistica laica contemplava l'impiego della funzione programmatica, abrogativa, interpretativa ed integrativa assunta dai principi conciliari. Tale operazione ermeneutica si è tuttavia fermata al momento della promulgazione del nuovo Codice sulla base dell'ipotesi metodologica che esso rappresentasse un testo definitivo e chiuso.

⁷³ Al riguardo, tenendo conto dell'analogia di rango delle norme, si potrebbe far valere il parallelo fra interpretazione conforme al Concilio e interpretazione conforme alla Costituzione. Com'è noto, l'organismo della Santa Sede cui compete la formulazione di interpretazioni autentiche, confermate dall'autorità pontificia, delle leggi universali della Chiesa (art. 176 della Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*) è il Dicastero per i Testi Legislativi. Per le analogie di compe-

attribuire a disposizioni esistenti di senso incerto o dubbio significati congrui e coerenti a quei principi. Inoltre il significato autentico delle parole contenute nel Codice non va acclarato solo al suo interno bensì derivato dalla dottrina conciliare, seguendo le indicazioni delle fonti dei canoni. Infine, nella regola dell'interpretazione secondo il «testo» e il «contesto», fissata dal can. 17 del Codice, quest'ultimo non si potrà identificare semplicemente con il contesto letterale della norma, ma andrà riferito al più ampio contesto teologico-dottrinale del Vaticano II⁷⁴. Come ha sostenuto Ludger Müller, «solo con la conoscenza della dottrina conciliare è possibile interpretare determinate norme dei Codici ecclesiastici in modo adeguato. Oltre al rilevamento delle nozioni teologiche-dottrinali usante nella legge, il ricorso alla dottrina ecclesiastica (e specialmente alla dottrina del Concilio Vaticano II) è soprattutto necessario per l'interpretazione delle clausole generali e delle nozioni giuridiche»⁷⁵.

Queste conclusioni trovano ampia conferma nel discorso di Giovanni Paolo II del 21 novembre 1983 dove, rivolgendosi ai partecipanti a un corso sul nuovo Codice di Diritto Canonico, sottolineava la distanza teologica, giuridica e culturale fra il Codice del 1917 e quello del 1983, qualificando quest'ultimo «un Codice molto differente», perché «si inserisce, certo, nella tradizione ecclesiale, ma la vivifica con lo spirito e le norme conciliari»⁷⁶. Partendo da questa premessa, il Pontefice collegava strettamente l'apprendimen-

tenza e le differenze di struttura fra esso e le Corti costituzionali, si veda J. HER-
RANZ CASADO, *L'interpretazione autentica: il Pontificio Consiglio per l'interpretazione
dei testi legislativi*, in *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Libreria Edi-
trice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, pp. 65-82, in particolare pp. 72-73.

⁷⁴ Il Codice, ha affermato De Paolis, «ha come criterio interpretativo ultimo
lo stesso Concilio Vaticano II, particolarmente la sua ecclesiologia» (V. DE PAOLIS,
Note di teologia del diritto, cit., p. 416).

⁷⁵ L. MÜLLER, *Codice di Diritto Canonico e Concilio. La dottrina del Concilio
Vaticano II quale contesto per l'interpretazione delle norme canoniche*, in *Annuario
DiReCom*, 2002, 1, pp. 59-79, qui pp. 6-77.

⁷⁶ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2, 1983, cit., p. 1144.

to del diritto canonico con lo studio degli atti conciliari coniando l'efficace formula: «“Studium Codicis, Schola Concilii”!»⁷⁷.

Oltre a prescrivere questo abbinamento programmatico, il Pontefice offriva ai canonisti cinque preziose raccomandazioni metodologiche nello «studio prolungato del Codice»: 1) «la percezione delle connessioni che collegano i canoni tra loro» (ovvero la necessità di una interpretazione coerente e sistematica); 2) «la comprensione dello spirito che li unifica» (ovvero l'esigenza di cogliere i presupposti extragiuridici dei canoni); 3) «l'applicazione pastorale che deve farne attuazione sempre più fedele del Concilio» (ovvero la necessità di attuare fedelmente i canoni nello spirito del Vaticano II); 4) «l'adattamento voluto dal Concilio ai paesi, alle culture ed alle situazioni differenti» (ovvero la ricerca di adeguate forme di inculurazione delle norme); 5) «la competenza riconosciuta nel Codice ai Vescovi diocesani e alle Conferenze episcopali» (ovvero l'autorità propria dei singoli ordinari e delle aggregazioni episcopali nel definire le modalità di applicazione dei canoni)⁷⁸.

A distanza di quarant'anni va riconosciuta la lungimiranza di queste linee guida tracciate da Giovanni Paolo II, ma anche l'insufficienza della loro traduzione pratica in ciascuno degli ambiti indicati, specialmente per ciò che attiene le relazioni fra il diritto canonico, le varie culture nazionali e continentali nonché le situazioni particolari del nostro pianeta.

⁷⁷ *Ibidem*. Lo stesso Pontefice ritornerà sul tema in occasione del Convegno per i venti anni del Codice celebrato in Vaticano il 24 gennaio del 2003 per affermare: «Sarebbe però del tutto semplicistico e fuorviante concepire il diritto della Chiesa come un mero insieme di testi legislativi, secondo l'ottica del positivismo giuridico. Le norme canoniche, infatti, si rifanno ad una realtà che le trascende; tale realtà non è solo composta di dati storici e contingenti, ma comprende anche aspetti essenziali e permanenti nei quali si concretizza il diritto divino. Il nuovo Codice di Diritto Canonico – e questo criterio vale anche per il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali – deve essere interpretato ed applicato in quest'ottica teologica. In tal modo, si possono evitare certi *riduzionismi ermeneutici* che impoveriscono la scienza e la prassi canonica, allontanandole dal loro vero orizzonte ecclesiale» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXVI, 1, 2003, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005, p. 100).

⁷⁸ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2, 1983, cit., pp. 1144-1145.

5.2. La *funzione programmatica* dei principi si può concepire nella duplice prospettiva della loro attuazione effettiva, qualora non siano state emanate norme previste⁷⁹, e della loro implementazione con norme che ne elevino in senso ottimale la concreta applicazione⁸⁰.

Una prima illustrazione può riguardare la mancata normazione nel Codice del principio conciliare della duplice natura istituzionale e carismatica della Chiesa. Benché negli atti conciliari il termine «carisma» ricorra di frequente e sia messo nella dovuta evidenza nei diversi contesti teologici, il Codice vigente tace completamente su questa materia, addirittura ne espunge accuratamente il lemma nella redazione finale. A suo tempo il compianto canonista Pierantonio Bonnet aveva osservato che «di fronte all'importanza, alla centralità, alla fundamentalità del carisma nella vita del Popolo di Dio e dei fedeli non può non colpire il *silenzio assoluto* del codice del 1983 al riguardo, anche per la gravissima obbligatorietà di esercizio che un tale dono dello Spirito *necessariamente* comporta, così da essere del tutto impreteferibile pure nella costruzione del cammino dei fedeli verso Dio [...]»⁸¹. Andrebbe quindi fortemente auspicato che il legislatore ecclesiastico si impegnasse a tradurre in linguaggio canonistico adeguato le affermazioni del Vaticano II sul diritto-dovere dei fedeli all'*esercizio dei propri carismi*, cercando di valorizzarlo soprattutto nella sfera dei ministeri non ordinati, peraltro fortemente trascurati dal Codice⁸².

⁷⁹ «I principi hanno una funzione eminentemente programmatica, delineano le linee di tendenza di un dato sistema giuridico, ma non in chiave meramente ricognitiva, bensì in funzione normativa [...]» (S. BARTOLE, *Principi generali del diritto [diritto costituzionale]*, cit., p. 531).

⁸⁰ Il concetto di «ottimizzazione» applicato ai principi è stato introdotto da R. ALEXY (*Theorie der Grundrechte*, cit., pp. 75 ss., 77, 152) e ripreso da vari autori.

⁸¹ P.A. BONNET, *I diritti-doveri fondamentali del fedele non formalizzati nella positività canonica umana*, in *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, p. 142. Ma si veda anche l'importante saggio di R. BERTOLINO, 'Sensus fidei', *carismi e diritto nel popolo di Dio*, in *Ius Ecclesiae*, 1995, pp. 155-198.

⁸² Come ha notato del Pozzo, le mancanze del Codice in materia sono riconducibili alla «assenza di uno specifico rilievo del profilo carismatico» e alla «insufficiente garanzia procedimentale dei diritti fondamentali» (M. DEL POZZO, *La confi-*

Un altro esempio rilevante della prima fattispecie ci è offerto dalla mancata applicazione del VII principio di revisione del Codice relativo all'introduzione della giustizia amministrativa nella Chiesa. Non solo va ricordato che tale principio è stato l'unico fra i dieci sanciti dal Sinodo dei Vescovi del 1967 a non aver trovato rispondenza nel Codice, ma anche che tale principio presenta forti nessi organici con la dottrina conciliare. L'applicazione del principio di legalità nella Chiesa è, infatti, come sappiamo, una conseguenza derivante sia dalla natura comunionale della Chiesa sia dal carattere di servizio che deve ispirare la condotta della gerarchia. Proprio per questo la giustizia amministrativa presenta delle peculiarità nei presupposti, nei criteri di valutazione e nelle sue finalità, che solo i testi conciliari possono illuminare e aiutare a chiarire. «Ciò impone» – avverte Gian Paolo Montini – «che si recuperi quale fondamento della giustizia amministrativa tutto l'enorme armamentario che il Concilio ha ammannito sulla potestà come servizio: una dottrina che impone un giudizio e uno stile pronto (anzi, favorevole) a lasciarsi giudicare»⁸³.

Sul compito che hanno i principi di cercare di 'ottimizzare' norme già esistenti, si potrebbero fare numerosi esempi fondati sulla considerazione che «ogni principio, comunque, richiede di essere realizzato nella maggior misura possibile sulla base delle possibilità di fatto e di diritto»⁸⁴. Mi limito dunque a ricordarne uno particolarmente importante per la tutela di quello che è stato opportuna-

guralità di «nuovi» diritti fondamentali nella Chiesa del terzo millennio, in *Ius canonicum*, 2015, pp. 248-252).

⁸³ G.P. MONTINI, *La giustizia amministrativa dal Concilio al Codice*, in *Periodica de re canonica*, 2013, p. 645. Pregevoli considerazioni in merito negli scritti di I. ZUANAZZI, *Praesis ut prosis. La funzione amministrativa nella diakonía della Chiesa*, Jovene, Napoli, 2005, p. 355 ss.; EAD., *Il principio di legalità nella funzione amministrativa*, in *Ius Ecclesiae*, 1996, pp. 37-69; EAD., *Dalle norme alla prassi pastorale: l'amministrazione a servizio della comunione nella realtà locale*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2017, pp. 129-160; EAD., *La responsabilità giuridica dell'ufficio di governo nell'ordinamento canonico*, in *Ius canonicum*, 2019, pp. 517-563.

⁸⁴ B. PASTORE, *Pluralismo delle fonti e interpretazione: il ruolo dei principi generali*, cit., p. 79, che richiama le affermazioni di L. MENGONI, *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi*, cit., p. 128.

mente definito «la vera spina dorsale di tutto il Codice»⁸⁵: il principio di *uguaglianza dei fedeli* proclamato dal can. 208. Non ha perso di attualità quanto aveva già osservato vent'anni orsono Geraldina Boni circa la necessità che esso debba «informare l'intero ordinamento canonico» e che non è sufficiente la sua dichiarazione formale: «essa deve essere effettiva nella Chiesa, nel comportamento di ciascuno ed altresì attraverso quei mezzi giuridici che il diritto canonico mette a disposizione, anche nella prospettiva di proporre, pacatamente ma con ardimento, l'introduzione di istituzioni più atte a realizzare tale principio nella fedeltà alla verità della Chiesa e della sua missione»⁸⁶.

5.3. Circa la *valenza integratrice* dei principi⁸⁷ proporrei l'esame di altri due esempi. Il primo derivante dall'assenza di alcuna normativa di attuazione rispetto all'enunciazione esplicita di uno o più principi che disciplinano una determinata materia del Codice. Intendo riferirmi alla mancata formalizzazione del diritto di ciascun fedele all'*informazione nella e sulla Chiesa*. Nel Vaticano II, da un lato il Decreto *Apostolicam actuositatem* dichiara solennemente che «in quanto partecipi dell'ufficio di Cristo sacerdote, profeta e re, i laici hanno la loro parte attiva nella vita e nell'azione della Chiesa» (n. 10), dall'altro, la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* afferma che essi hanno il diritto di manifestare ai pastori «le loro necessità e i loro desideri, con quella libertà e fiducia che si addice a figli di Dio e a fratelli in Cristo» (n. 37). Com'è noto, da quest'ultimo brano si è preso ispirazione per formalizzare il diritto-dovere dei fedeli

⁸⁵ J. HERRANZ, *Génesis y elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico*, in *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, I, a cura di Á. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ OCAÑA, Eunsa, Pamplona, 1997², p. 176.

⁸⁶ G. BONI, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, cit., p. 113.

⁸⁷ Cfr. S. BARTOLE, *Principi generali del diritto (diritto costituzionale)*, cit., pp. 514-516; E. DICIOTTI, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, cit., p. 451 ss.

«di manifestare ai sacri pastori il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo noto agli altri fedeli» (can. 212 § 3). Inoltre, nel Decreto conciliare *Inter mirifica* si riconosce il diritto di ciascuna persona all'informazione, prima come «ricerca e diffusione di notizie» e poi come «pubblica e tempestiva comunicazione di avvenimenti» in vista del raggiungimento del bene comune (n. 5).

Ma è evidente che il diritto-dovere di attuare una partecipazione attiva del fedele nella vita della Chiesa e la stessa possibilità di maturare una propria opinione da comunicare ai pastori circa il bene della Chiesa non possono esplicitarsi senza il diritto dello stesso fedele a ricevere da parte della gerarchia le necessarie informazioni⁸⁸. Da qui l'urgenza di colmare tale lacuna nel Codice vigente mediante la formalizzazione del diritto dei fedeli «di essere informati in modo generale sul governo ecclesiale sia a livello centrale che locale» e, in termini più specifici, per quei fedeli che partecipano al governo della Chiesa, del diritto ad essere informati «in modo proporzionale al loro "interesse", ossia in funzione della loro presa di responsabilità nel servizio della Gerarchia e a seconda della loro preparazione professionale nonché della personale condizione ecclesiale»⁸⁹.

Il secondo esempio si riferisce alla fattispecie di principi inespressi dal Codice ma affermati dal Concilio e dalla tradizione canonica. Esso può essere individuato nell'ambito dell'azione di tutela dei diritti dei fedeli sempre in rapporto all'esercizio del governo nella Chiesa. Si tratta della formalizzazione del diritto dei fedeli «a denunciare la mancanza di idoneità dei titolari degli uffici ecclesiastici e quindi ad avere parte non modesta nel processo di deliberazio-

⁸⁸ J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano, 1989, p. 133. Cfr. G.A. CRUAÑES CRUAÑES, *El derecho a la información en la Iglesia*, in *Cuadernos doctorales*, 1993, pp. 482-520.

⁸⁹ J.-P. SCHOUPE, *Diritti fondamentali dei fedeli in rapporto alla partecipazione al governo dei beni temporali*, in *Ius Ecclesiae*, 2014, p. 412. Ovviamente a tale diritto dei fedeli deve corrispondere il dovere di informare i pastori su ciò che appare loro necessario conoscere per il buon governo e per il bene comune nei diversi ambiti e livelli dell'organizzazione della Chiesa.

ne/cooptazione ecclesiale [...]»⁹⁰. Il diritto dei fedeli al *buon governo nella Chiesa* segnerebbe una perfetta linea di continuità con la storia delle istituzioni canoniche – le quali richiedevano precisi requisiti di idoneità morale, culturale, religiosa e premiavano anche i più degni nell’affidamento degli uffici ecclesiastici –, tuttavia tale principio non compare nei canoni del Codice⁹¹. La sua introduzione sarebbe dunque, secondo Boni, «un ulteriore ‘transito’ in quel ‘tirocinio’ nella recezione del Concilio Vaticano II non ancora ultimato»⁹².

5.4. Vengo infine alla *funzione sistematico-costruttiva* dei principi conciliari rispetto alla normazione canonica⁹³. Nell’attuale contesto ecclesiale il principio emergente è rappresentato dalla *sinodalità*. Sebbene non si trovi espresso negli atti conciliari, esso rappresenta nondimeno l’esplicitazione di altri principi correlati enunciati dal Vaticano II⁹⁴. Intendo riferirmi primariamente al principio della Chiesa-popolo di Dio, che pone i fedeli protagonisti nella Chiesa, al principio dell’inclusione reciproca fra le Chiese particolari e la Chiesa universale, che valorizza la dimensione comunionale fra i fedeli e fra le Chiese, e al principio di corresponsabilità, che rende partecipe ciascun battezzato ai *tria munera* del sacerdozio di

⁹⁰ G. BONI, *Il buon governo nella Chiesa. Inidoneità agli uffici e denuncia dei fedeli*, Mucchi Editore, Modena, 2019, p. 221.

⁹¹ Sulla storia della legislazione canonica in materia di requisiti dei candidati agli uffici si veda: C. FANTAPPIÈ, *La professionalizzazione del sacerdozio cattolico nell’età moderna*, in *Formare alle professioni. Sacerdoti, principi, educatori*, a cura di E. BECCHI, M. FERRARI, FrancoAngeli, Milano, 2009, pp. 39-69; *Discernimento vocazionale e idoneità al presbiterato nella tradizione canonica latina*, a cura di N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, G. BRUGNOTTO, S. PAOLINI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2018.

⁹² G. BONI, *Il buon governo nella Chiesa. Inidoneità agli uffici e denuncia dei fedeli*, cit., p. 221.

⁹³ Sulla funzione sistematico-costruttiva dei principi, che ne potenzia la valenza non solo esplicativa ma creativa, si veda S. BARTOLE, *Principi generali del diritto (diritto costituzionale)*, cit., p. 522.

⁹⁴ Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023, pp. 15-18.

Cristo⁹⁵. In questo caso si perviene all'individuazione di un nuovo principio attraverso il collegamento e le implicazioni logiche che intercorrono fra diversi principi espressi.

La ricognizione del principio di sinodalità è strettamente collegata col principio del *sensus fidei fidelium*, espresso nella *Lumen gentium* (n. 12) ma assai poco sviluppato nel Codice⁹⁶. Tornerò più avanti sul significato di questa formula teologica; ritengo però utile indicare qui delle proposte *de iure condendo* tratte dalla storia del diritto canonico in vista dell'attuazione del metodo sinodale.

Si potrebbe cominciare dai processi di elaborazione delle leggi canoniche che, specialmente quando riguardano tutti i fedeli, non dovrebbero restare appannaggio esclusivo né della Santa Sede né della gerarchia episcopale ma dovrebbero vedere la partecipazione, sia in forma propositiva che consultiva, di organismi di rappresentanza delle varie classi di fedeli. Ugualmente, nei processi di produzione e di interpretazione delle leggi canoniche di maggiore rilevanza, si potrebbe riprendere l'antica tradizione di richiedere il parere delle Università cattoliche e pontificie nonché quello della comunità dei dottori⁹⁷.

⁹⁵ Sul rapporto fra 'esplicito' ed 'implicito', che contrassegna lo sviluppo della teologia e, per analogia, il diritto canonico, si veda: A. MICHEL, *Explicite et implicite*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, a cura di A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, V/2, Letouzey et Ané, Paris, 1924, coll. 1868-1871; P.A. LIÉGÉ, *Implicite-Explicite*, in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, V, Letouzey et Ané, Paris, 1962, coll. 1352-1355.

⁹⁶ Per l'analisi e le discussioni intorno al *sensus fidei* nel Codice del 1983 si rinvia a L. BORGNA, *Sensus fidei. Rilevanza canonico-istituzionale del sacerdozio comune*, Marcianum Press, Venezia, 2022, pp. 168-194.

⁹⁷ Com'è noto, dal medioevo all'età moderna, le grandi Università europee (Bologna, Parigi, Salamanca, Lovanio, ecc.) erano interpellate dal Papa o esprimevano il loro parere in materie teologiche e canoniche. L'*'opinio communis doctorum'* è qualificata, nel diritto canonico, come un'importante fonte suppletiva nell'ambito della formazione della consuetudine e della legge, per l'orientamento e l'influsso che esercita sul legislatore; in quello dell'interpretazione, perché determina una certezza morale sul senso della norma; in quello della giurisprudenza, poiché, oltre lo stile e la prassi della Curia romana, il giudice deve tener conto di essa nei casi dubbi (can. 20 CIC 1917 e can. 19 CIC 1983). Cfr. P.G. CARON, *La «communis sententia doctorum» quale fonte del diritto canonico nel can. 20 c.j.c. e nella Chiesa*

Infine si potrebbero recuperare alcuni presupposti dell'antica dottrina, riproposta da Graziano⁹⁸, circa il requisito della recezione della legge canonica da parte delle comunità per renderla vincolante. Bisognerebbe avere il coraggio di verificare l'applicazione o disapplicazione effettiva delle norme, e quindi indagare sulle loro cause. Altra cosa è la mancata applicazione dovuta all'inerzia morale dei fedeli, altra cosa la presenza di insormontabili ostacoli di vario tipo (materiali o culturali) o il grave incomodo⁹⁹.

Non affronto il vasto campo delle applicazioni dei principi conciliari nei rapporti della Chiesa con la società contemporanea. Mi limito a constatare che l'enfasi sulle discussioni ecclesiologiche ha oscurato la rilevanza della *nuova antropologia* presente nei documenti del Vaticano II, poco o nulla sviluppata nel Codice. Il superamento del dualismo natura-soprannatura come del dualismo Chiesa-mondo in una visione storico-salvifica dei popoli, delle culture e delle società impone alla canonistica il grosso compito di prendere sul serio la dimensione antropologico-culturale nella declinazione delle norme e degli istituti previsti dal Codice.

6. Una relazione dinamica: il «triangolo ideale»

Abbiamo visto all'inizio come le relazioni fra il *corpus* conciliare e il Codice disegnano un movimento bi-direzionale. Abbiamo poi riflettuto sul fatto che, per la loro posizione di preminenza e per la

dopo il Concilio Vaticano II, in *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976*, I, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 591-602. Per una valutazione critica dell'impiego strumentale della dottrina canonistica dopo le codificazioni si veda: A. VITALE, *Il valore della communis constansque doctorum sententia*, in *Il diritto della Chiesa. Interpretazione e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, pp. 83-93.

⁹⁸ «Leges instituuntur, cum promulgantur, firmanantur, cum moribus utentium approbantur» (*Decretum*, I, IV, c. III, dictum).

⁹⁹ Utili riflessioni in F.J. URRUTIA, *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203*, Tardy, Paris, 1994, pp. 41-42; M.C. RUSCAZIO, *Receptio legis. Sviluppo storico, profili ecclesiologici, realtà giuridica*, Jovene, Napoli, 2011.

loro capacità di indirizzo, i principi conciliari possedano anche una forza espansiva che influisce sulla dinamicità dell'ordinamento canonico.

Ci resta da considerare l'ultimo polo di questa relazione, quello della Sacra Scrittura, la quale riveste un ruolo originario e fondante rispetto agli atti conciliari e al Codice. Per comprendere il complesso intreccio fra questi tre poli, Giovanni Paolo II ha proposto, nel discorso di presentazione del Codice del 3 febbraio 1983, come adeguata rappresentazione geometrica, la figura del «triangolo ideale» così composto: in alto la Sacra Scrittura, ai due lati gli atti conciliari e il Codice¹⁰⁰.

Con questa immagine il Pontefice delinea i tratti fondamentali e innovativi del *sistema delle fonti* della Chiesa. Vediamone gli elementi. La Sacra Scrittura rappresenta il vertice più elevato del triangolo ossia il fondamento unico, sovraordinato e comune. Ai due lati della base troviamo gli atti del Vaticano II e il Codice. Questo rapporto fra il vertice più elevato e la base vuole indicare che Concilio e Codice non derivano uno dall'altro bensì che entrambi trovano una comune derivazione dalla Sacra Scrittura, ciò che comporta la necessità di una loro conformità sostanziale con essa.

Operando un raffronto fra questo sistema delle fonti e quelli dei secoli precedenti, si può osservare il passaggio dall'immagine del *cerchio*, propria del modello tridentino, la quale si caratterizzava per l'attrazione delle fonti verso il centro, rappresentato dal diritto pontificio, all'immagine della *piramide*, propria del modello codificato-

¹⁰⁰ «Concludendo, vorrei disegnare dinanzi a voi, a indicazione e ricordo, come un ideale triangolo: in alto, c'è la Sacra Scrittura; da un lato, gli Atti del Vaticano II e, dall'altro, il nuovo Codice Canonico. E per risalire ordinatamente, coerentemente da questi due Libri, elaborati dalla Chiesa del secolo XX [gli atti del Concilio e il Codice], fino a quel supremo e indeclinabile vertice [la Sacra Scrittura], bisognerà passare lungo i lati di un tale triangolo, senza negligenze ed omissioni, rispettando i necessari raccordi: tutto il magistero – intendo dire – dei precedenti Concili Ecumenici e anche (omesse, naturalmente, le norme caduche ed abrogate) quel patrimonio di sapienza giuridica, che alla Chiesa appartiene» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1, 1983, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1983, pp. 307-317, qui p. 317).

rio, la quale esprimeva il processo di accentramento e di uniformazione legislativa mediante l'inglobamento delle fonti in un sistema tendenzialmente chiuso, e, finalmente, dall'immagine della piramide all'immagine del *triangolo* formato dai due *corpora*, quello degli atti conciliari e del Codice¹⁰¹, entrambi collocati però alle dipendenze della loro fonte suprema della Parola di Dio¹⁰².

La novità introdotta dal Pontefice non è tanto nel rapporto di subordinazione del Codice rispetto al Concilio e di entrambi rispetto alla Sacra Scrittura, quanto nella comprensione del dinamismo interno al sistema delle fonti e della sua interpretazione. Intendo dire che la relazione attiva e propulsiva fra i diversi elementi che compongono la figura ideale finisce per essere non meno rilevante dei loro rapporti reciproci.

All'interno del triangolo ideale abbiamo un duplice ordine di movimenti: quello discendente, procedente dall'alto verso il basso, che regola la gerarchia delle fonti; quello ascendente, che risale dal basso verso l'alto, che prescrive il relativo metodo d'interpretazione.

Nella *gerarchia delle fonti* il movimento discendente parte dall'angolo di vertice più elevato, rappresentato dalla Sacra Scrittura, e si dirama verso i due lati fino a raggiungere i due angoli della base, rappresentati dal Vaticano II e dal Codice. Questo movimento prosegue in modo orizzontale sulla base del triangolo, in quanto Concilio e Codice non sono fra loro né separabili né disgiungibili bensì connessi da un rapporto di integrazione reciproca.

Diversamente, nel *metodo interpretativo* il movimento risale dai due lati che congiungono la base del triangolo verso il loro comune vertice ideale. Tra il Concilio, il Codice e la Sacra Scrittura il collegamento avviene mediante i due lati obliqui costituiti dal «magiste-

¹⁰¹ Com'è noto, Giovanni Paolo II ha voluto introdurre la nozione di *Novum Corpus Iuris Canonici* per definire la collezione organica delle fonti canoniche maggiori costituite dai Codici del 1983 e del 1990 nonché dalla Costituzione Apostolica *Pastor bonus* (ora sostituita dalla Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*).

¹⁰² C. FANTAPPÌÈ, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforma nella Chiesa*, cit., pp. 170-171.

ro dei precedenti concili ecumenici» e dal «patrimonio di sapienza giuridica» della Chiesa.

Con questa descrizione Giovanni Paolo II sembra voler sottolineare, anzitutto, il carattere essenziale che, per la Chiesa cattolica, rivestono queste due grandi linee della sua tradizione: la prima che si è espressa mediante la dottrina e le deliberazioni dei Concili ecumenici, e la seconda che si è espressa mediante la disciplina dei sacri canoni. Non meno importante è la regola interpretativa che deve presiedere a queste due linee portanti della tradizione della Chiesa. Il Pontefice afferma che nel movimento che risale dal Vaticano II e dal Codice alla sorgente originaria della Sacra Scrittura «bisognerà passare lungo i lati di un tale triangolo, senza negligenze ed omissioni, rispettando i necessari raccordi».

Applicando questa regola alla tradizione conciliare, se ne trae il corollario che non si devono compiere né omissioni né salti interpretativi. Nessun Concilio rappresenta, infatti, un punto isolato nella storia della dottrina cattolica; tutti invece si collocano sulla linea del loro sviluppo perché ognuno di essi è concatenato con la serie degli altri che lo precedono e lo seguono. Ne viene pure che nessun Concilio, per quanto rappresenti una tappa progressiva e irrinunciabile nell'esplicitazione del *depositum fidei*, esaurisce le espressioni del suo contenuto.

Analogamente si dovrà applicare tale regola interpretativa al «patrimonio di sapienza giuridica appartenente alla Chiesa». Questa bella e ricca espressione equivale a quella di tradizione canonica intesa in senso molto largo ossia, come la definisce Helmuth Pree, quella che, nelle sue fonti, raccoglie le leggi, le consuetudini, la giurisprudenza e prassi costante della Curia romana, la dottrina comune e reiterata dei dottori e, nel suo fondo, «esprime l'elemento di continuità in mezzo al continuo sviluppo storico del diritto canonico. In questo modo» – conclude lo studioso tedesco – «essa indica il nucleo normativo duraturo dell'ordinamento canonico»¹⁰³.

¹⁰³ H. PREE, *Traditio canonica*, in *Diccionario general de derecho canónico*, a cura di J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, VII, Editorial Aranzadi, Cizur Menor,

Ne viene da concludere che la *tradizione conciliare* e la *tradizione canonica*, correttamente intese, riflettono entrambe, nel loro rapporto di continuità nella discontinuità, un processo plurisecolare di comprensione, esplicitazione, attualizzazione della Sacra Scrittura. E anche che, sul piano delle fonti, la Parola di Dio deve restare l'origine ultima della dottrina e della disciplina della Chiesa.

7. *La Chiesa comunità interpretativa*

Nell'illustrazione offerta da Giovanni Paolo II dell'«ideale triangolo» si possono intravedere i presupposti di una nuova *modalità dinamica di comprensione e di interpretazione* dell'ordinamento canonico. La forma-Codice perde quel carattere di assolutezza e di completezza che la faceva rassomigliare alle codificazioni civili; le norme canoniche vengono subordinate ai principi conciliari e quindi correlate al modello ecclesologico; entrambe queste fonti del Concilio e del Codice vengono infine collocate all'interno del processo dinamico prodotto dalla loro comune derivazione dalla Sacra Scrittura. In altri termini si 'storicizzano' i due poli del Vaticano II e del Codice mediante il loro inserimento nel solco della loro rispettiva linea della tradizione, quella conciliare e quella canonica.

Ora, a ben vedere, il flusso storico costante che si viene a creare fra i due angoli della base del triangolo e il loro vertice più elevato esprime una *circolarità ermeneutica* all'interno del sistema delle fonti della Chiesa e porta a considerare la possibilità di qualificare la Chiesa come un modello di *comunità degli interpreti*.

Cosa s'intende con questa espressione? Secondo diversi filosofi del diritto che sviluppano idee di Ronald Dworkin, gli elementi distintivi di una «comunità interpretativa»¹⁰⁴ sono, da un lato, la «co-

2012, p. 621. Cfr. anche ID., *Traditio canonica. La norma de interpretación del c. 6 § 2 del CIC*, in *Ius canonicum*, 2018, pp. 423-446.

¹⁰⁴ R. DWORKIN, *L'impero del diritto*, Saggiatore, Milano, 1989, cap. 7. Cfr. anche E. PARIOTTI, *La comunità interpretativa nell'applicazione del diritto*, Giappichelli, Torino, 2000.

operazione interpretativa» nella ricerca dei significati vitali che uniscono tutti i partecipanti; dall'altro lato, la presenza del «disaccordo» e del «conflitto» sulla loro «applicazione nelle circostanze concrete», ciò che può condurre a rimettere in discussione i presupposti comuni su cui si fonda la comunità¹⁰⁵: una situazione, questa, palesemente analoga a quella in cui si trova oggi la Chiesa.

Inoltre i membri di una tale comunità agiscono sulla base delle due convinzioni fondamentali che le loro azioni e regole condivise sono strumenti per realizzare un'impresa comune e che tali azioni e regole non sono considerate, al contempo, l'unico modo per raggiungere lo scopo ultimo perché esso non è vincolato a determinate forme storiche ma, in una certa misura, indipendente da queste perché le trascende. Da qui proviene il carattere riproduttivo o creativo dell'interpretazione dei significati fondamentali su cui si fondano le pratiche della comunità, le quali attestano la particolare auto-comprensione che essa ha delle sue fonti¹⁰⁶.

Ora, anche nella Chiesa i fedeli sono uniti fra loro dall'adesione a regole dottrinali e disciplinari condivise in vista di una comune missione salvifica ad essi trascendente. Inoltre anche nella vita della Chiesa risulta centrale il dinamismo fra la conservazione del *depositum fidei* e la sua riattualizzazione, in un legame strettissimo con la 'tradizione', intesa quale costante ripresa dell'azione interpretativa dei testi della Scrittura, della prassi conciliare, della prassi canonica e dell'esperienza di vita religiosa compiuta dai fedeli.

¹⁰⁵ Nota Zaccaria che la comunità dell'interpretazione giuridica «si sostanzia e si definisce come un'inesauribile azione interpretativa che impegna non soltanto dal punto di vista conoscitivo o intellettuale, ma anche dal punto di vista dell'esistenza personale e sociale. La verità dell'interpretazione diviene processo intersoggettivo [...] di costruzione del vero, che nasce ed emerge soltanto grazie alla pratica interpretativa, nello spazio sociale in cui si definiscono l'irriducibile pluralismo e il conflitto delle interpretazioni ed insieme la lotta per l'interpretazione migliore» (G. ZACCARIA, *Testo giuridico e linguaggi: una prospettiva ermeneutica*, in *Diritto privato 2001-2002*, cit., pp. 14-15).

¹⁰⁶ Riassunto F. VIOLA, *La comunità interpretativa nel diritto e nella teologia*, in *Hermeneutica*, 1998, pp. 25-27.

Sulla base di queste analogie strutturali, la Chiesa può essere identificata quale ideale comunità interpretativa perché – scrive Francesco Viola – «il graduale strutturarsi dell'unione dei credenti in forme comunitarie stabili e determinate viene dall'esigenza di una disciplina dello stare insieme, che a sua volta scaturisce dal bisogno di garantire l'autenticità della loro fede nella fedeltà al messaggio, che fu predicato all'inizio e sul quale essi fondano la loro esistenza personale e comunitaria»¹⁰⁷.

Il fatto che nella Chiesa siano oggetto di un continuo processo ermeneutico non soltanto i testi biblici, le confessioni di fede, le formulazioni dei dogmi, le norme canoniche, i simboli e le pratiche della liturgia, ma anche gli eventi e le esperienze storiche dei credenti, ci fa comprendere quanto sia appropriato applicare ad essa le categorie proprie della «comunità ermeneutica»¹⁰⁸.

È singolare poi che nella Chiesa il compito interpretativo non sia demandato soltanto ad organi gerarchici (come il magistero episcopale e papale), bensì anche a specifiche comunità di interpreti (co-

¹⁰⁷ F. VIOLA, *La comunità interpretativa nel diritto e nella teologia*, cit., p. 29.

¹⁰⁸ Un contributo notevole a tale teoria è venuto dal documento *Un tesoro in vasi d'argilla. Strumenti per una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* elaborato, nel novembre 1998, da FEDE E COSTITUZIONE, organo del Consiglio ecumenico delle Chiese. Giova riportare l'intero n. 7: «La Chiesa è chiamata a essere una *comunità ermeneutica*, vale a dire una comunità all'interno della quale ci si impegna a rinnovare l'esplorazione e l'interpretazione dei testi, dei simboli e delle pratiche esistenti. Tra i compiti di una comunità ermeneutica rientra anche quello di superare i fraintendimenti, le controversie e le divisioni; di individuare i pericoli; di risolvere i conflitti; di prevenire, infine, gli scismi fondati su interpretazioni della fede cristiana che seminano divisione. Anche i bisogni del popolo di Dio, nelle circostanze sempre nuove che formano il quadro della vita e della testimonianza cristiana, fanno parte integrante di questo compito. In quanto comunità ermeneutica, la Chiesa si lascia anch'essa interpretare dalla parola di Dio, che non cessa di interpellarla». Il testo del documento è consultabile in traduzione italiana ne *Il Regno - documenti*, 2000, pp. 117-126.

me quella dei teologi¹⁰⁹ e dei canonisti¹¹⁰) e a tutti i suoi membri, mediante il *sensus fidei fidelium*: un concetto della tradizione della Chiesa riproposto dal Vaticano II e sviluppato dal magistero di Papa Francesco che ne ha fatto uno dei punti di forza della ‘Chiesa sinodale’¹¹¹.

Per quanto si esprima in modo incoativo ed esperienziale, il ‘senso della fede’ del popolo di Dio esplicita giudizi sul contenuto della fede e quindi permette a ogni fedele adulto e alla comunità intera di partecipare in modo peculiare all’impresa dell’autointerpretazione dell’esistenza cristiana. In questa prospettiva *sensus fidelium*, teologia e magistero «costituiscono tre modalità distinte e complementari di intelligenza della fede», in quanto «ogni funzione sviluppa una dimensione dell’intelligenza della fede che le altre non producono», e tutte insieme manifestano la necessità e, al contempo, l’insufficienza della loro «forma di mediazione per una piena e corretta intelligenza della Rivelazione»¹¹².

Abbiamo quindi tre *forme tipiche* di interpretazione in seno alla comunità ecclesiale, tutte animate dallo Spirito Santo secondo la diversità dei carismi, ma anche fra loro distinte e articolate. Mentre il *sensus fidelium* esprime l’intelligenza della fede con l’esperienza vissuta, con prese di posizione e con una varietà di attitudini pratiche, la dottrina teologica e il magistero ne esplicitano i contenuti e ne garantiscono la continuità con la tradizione della Chiesa. Opportu-

¹⁰⁹ Mi limito a ricordare che Tommaso d’Aquino pone, accanto al magistero dei pastori («magisterium cathedrae pastoralis»), il magistero dei teologi («magisterium cathedrae magistralis»). Nella grande opera metodologica di Melchor Cano il settimo ‘luogo teologico’ è riservato all’autorità dei teologi scolastici e dei canonisti periti nel diritto pontificio, la cui dottrina viene considerata complementare a quella scolastica (M. CANO, *De locis theologicis*, edición preparada por J. BELDA PLANS, BAC, Madrid, 2006, pp. 455-489).

¹¹⁰ Sul valore dell’opinione dei dottori nel diritto canonico, v. *supra*, nota 97.

¹¹¹ Cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia, 1993; J. FAMERÉE, *Sensus fidei, sensus fidelium*, in *Recherches de science religieuse*, 2016, pp. 167-185; C. THEOBALD, *Sensus fidei fidelium*, *ivi*, pp. 207-236.

¹¹² D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, cit., p. 413.

namamente precisa il filosofo Viola: «È necessaria una convergenza di apporti, perché si realizzi ciò che ha osservato Congar: tutta la Chiesa impara, tutta la Chiesa insegna, ma in maniera differenziata»¹¹³.

Concludo. La teoria della Chiesa-comunità ermeneutica potrebbe fornire un quadro teorico adeguato per integrare, sul piano della prassi canonica, la dottrina dell'«ideale triangolo» di Giovanni Paolo II sui nessi fra Concilio, Codice e Sacra Scrittura, con la dottrina della 'Chiesa sinodale' di Papa Francesco, la quale intende promuovere la partecipazione di ciascun battezzato all'autointerpretazione della fede in vista di una rinnovata missione evangelizzatrice. Al tempo stesso, tale teoria avrebbe il vantaggio di superare l'attuale situazione di monopolio legislativo e interpretativo da parte della gerarchia e la retrostante concezione sostanzialmente autoritaria del diritto canonico, in modo da rendere membri attivi del processo di produzione e di interpretazione delle consuetudini e delle norme canoniche anche una rappresentanza significativa dei fedeli¹¹⁴.

¹¹³ F. VIOLA, *La comunità interpretativa nel diritto e nella teologia*, cit., p. 33.

¹¹⁴ C. FANTAPPÌÈ, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforma nella Chiesa*, cit., pp. 175-176.

ANDREA ZANOTTI

IL CODEX IURIS CANONICI E LA SCIENZA GIURIDICA*

Abstract: Ricordando l'occasione del IX Centenario dell'Università di Bologna, e in particolare della contestuale presentazione del *Codex Iuris Canonici* all'*Alma Mater Studiorum* da parte di Giovanni Paolo II, il contributo propone alcune riflessioni su come l'evoluzione sperimentata nel tempo trascorso, sotto numerosi profili, abbia inciso sulla codificazione: non solo nei suoi contenuti, ma prima di tutto nel suo sostrato giuridico. Si arriva così sino agli sviluppi contemporanei, alla luce dei quali viene letto anche il ruolo proprio della canonistica.

Parole chiave: Università di Bologna, Codice di Diritto Canonico, Dicastero per i Testi Legislativi, attività normativa, scienze giuridiche.

The Code of Canon Law and legal studies. Recalling the occasion of the Ninth Centenary of the University of Bologna, and in particular of the contextual presentation of the Code of Canon Law to the *Alma Mater Studiorum* by John Paul II, the essay proposes some reflections on how the evolution that was experienced in numerous respects during this period of time has had an impact on the codification: not only in its contents, but first of all in its legal basis. This itinerary leads up to contemporary developments, in the light of which the role of the canonical science is also read.

Key words: University of Bologna, Code of Canon Law, Dicastery for Legislative Texts, legislative activity, legal studies.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Nel 1988, in occasione della ricorrenza del IX Centenario dell'Università di Bologna, furono in molti, tra i grandi della terra, a rendere omaggio all'Ateneo più antico del mondo: ma certamente uno dei punti più solenni fu segnato dalla visita di San Giovanni Paolo II, avvenuta il 7 giugno di quello stesso anno¹. Ebbi la fortuna di partecipare all'organizzazione e alla gestione di quell'evento storico, per il quale – oltre al discorso ufficiale – Karol Wojtyła compose un Breve indirizzato all'allora Rettore, Fabio Roversi Monaco: documento che fu letto dal Papa stesso nell'Aula Magna dello Studio come accompagnamento e spiegazione di un gesto singolare che egli volle compiere: la consegna all'*Alma Mater* della nuova codificazione canonica. Questo testo riannodava i fili di una storia antica, che veniva così ripercorsa e reinterpretata nel presente. In tale testo si legge infatti: «Culla del diritto, l'Università bolognese fu, nell'età medioevale, interlocutrice e collaboratrice privilegiata dei Pontefici romani nella compilazione e nella sistemazione delle leggi ecclesiastiche. Significativamente sui sigilli dell'epoca era apposta l'iscrizione: "*Legum Bononia mater, Petrus ubique pater*", quasi ad esprimere il singolare rapporto tra l'attività dei giuristi, che resero celebre l'Università, ed il Ministero del successore del Principe degli Apostoli»².

¹ Sono stati numerosissimi, com'è naturale, gli scritti che negli anni si sono soffermati su una simile ricorrenza: sia in vista dell'evento che si avvicinava sia come sua rilettura successiva, sotto gli angoli prospettici più diversi. Ci limitiamo qui a rinviare, per manifeste ragioni, ai contributi di G. CAPUTO oggi raccolti in *Scritti minori*, Giuffrè, Milano, 1998, tra i quali *Le lauree honoris causa del IX Centenario*, p. 435 ss.; *Il nono Centenario e l'immagine di Bologna nel mondo*, p. 439 ss.; *La «Magna Charta» delle Università*, p. 445 ss.; *Discorso celebrativo del Prof. Giuseppe Caputo direttore dell'Istituto Giuridico «A. Cicu» in occasione della firma della «Magna Charta universitatum»*, p. 451 ss.; *Cerimonia conclusiva del IX Centenario; presentazione del progetto Alma Mater Sorbonne*, p. 457 ss.; *Bilancio del Centenario*, p. 461 ss.

² Il testo citato è consultabile anche *online* sul sito www.vatican.va, sotto il titolo *Lettera di GIOVANNI PAOLO II al professor Fabio Roversi Monaco Rettore Magnifico dell'Università degli Studi di Bologna, 7 giugno 1988*.

E, continuando, Papa Wojtyła, che, da allievo di Adam Vetulani bene conosceva la storia del diritto canonico³, evocò il portato di quel rapporto: «Tale legame trovò un'espressione particolare nell'uso di promulgare le raccolte autentiche delle Decretali pontificie, inviandole ai professori ed allievi dell'Università di Bologna, e poi anche di altre università. Vi diede inizio il mio Predecessore Innocenzo III, nel 1210, trasmettendo “*universis magistris et scholaribus Bononiae commorantibus*”, con la Bolla “*Devotioni vestrae*”, la “*Compilatio III antiqua*” – prima raccolta autentica di Decretali pontificie – perché fosse usata “*tam in iudiciis quam in scholis*”⁴.

L'atto del successore di Pietro non si risolveva solo in un attestato di peculiare considerazione verso quell'Università in cui, sin dai tempi di Graziano, eminenti giuristi avevano operato il riordinamento e la sistemazione scientifica delle leggi della Chiesa: ma ben oltre, e citando ancora le parole di San Giovanni Paolo II: «I Pontefici avvertivano la necessità che le Decretali, oltre ad incontrare pronta e fedele adesione da parte della comunità ecclesiale, suscitassero una riflessione approfondita sul patrimonio di sapienza giuridica che appartiene alla Chiesa, e trovassero un'applicazione adeguata alla loro natura e finalità pastorali»⁵. È dunque scritta in una sorta di codice genetico, forgiatosi nello stesso apogeo medioevale

³ Vale la pena di rammentare come il Pontefice polacco, volgendo al termine il viaggio apostolico che lo aveva riportato nella sua terra d'origine nel 1997, concludesse il *Discorso in occasione del 600° anniversario dell'Università Jagellonica* tenuto in data 8 giugno (anch'esso consultabile sul sito www.vatican.va) con una specifica menzione in questo senso: «Forse devo ricordare ancora una persona e un fatto. Negli anni delle lotte per la Pontificia Facoltà di Teologia, che ha ormai 600 anni, mi ha aiutato moltissimo il compianto prof. Adam Vetulani. L'hanno fatto anche molti altri, ma lo ricordo perché mi è stato particolarmente vicino». Dell'opera scientifica di A. VETULANI, ci limitiamo qui a richiamare alcune raccolte di studi riedite postumamente: *Institutions de l'Église et canonistes au Moyen Age*, a cura di W. URUSZCZAK, Variorum, Aldershot, 1990; *Sur Gratien et les Décrétales*, a cura di W. URUSZCZAK, Variorum, Aldershot, 1990.

⁴ *Lettera di GIOVANNI PAOLO II al professor Fabio Roversi Monaco Rettore Magnifico dell'Università degli Studi di Bologna*, cit.

⁵ *Ibidem*.

del diritto canonico e corroboratosi poi nella storia⁶, la fertilità del legame tra l'attività legislativa della Chiesa e l'elaborazione dottrinale: e fu tale consapevolezza a determinare Karol Wojtyła a reiterare il gesto dei predecessori: «A distanza di secoli, l'incontro di oggi mi offre l'opportunità di ricollegarmi a tale significativa tradizione, presentandoLe il volume del “*Codex Iurisi Canonici*” della Chiesa latina, che ho promulgato il 25 gennaio 1983 con la Costituzione Apostolica “*Sacrae disciplinae leges*”⁷. Di qui anche l'augurio che una nuova stagione, idealmente collegata a quella tradizione, potesse gemmare: «Confido che docenti e studenti dell'Università vogliono dedicare alle nuove leggi della Chiesa latina il rigore disciplinare e la creatività intellettuale che ne hanno distinto nei secoli l'opera accademica e scientifica. [...] Dai cultori della scienza giuridica, la Chiesa si attende un ministero di intelligenza e di amore nello sviluppo e nell'interpretazione dei principi di giustizia e di equità, per il maggior bene dell'uomo»⁸.

Se ci siamo soffermati con insistenza su questi passaggi, non è certo per indulgere ad una poesia della memoria: bensì per richiamare – utilizzando non solo l'altezza di un magistero che ha lasciato il segno, ma la voce stessa del promulgatore del Codice vigente – il legame forte che la tradizione canonistica medioevale innesca e consacra tra legislatore e dottrina. Indubbiamente, i secoli successivi orientati ad un progressivo accentramento ecclesiologico intorno all'asse del Romano Pontefice, hanno comportato un movimento centripeto anche per quel che riguarda la formazione e l'interpretazione delle leggi ecclesiastiche. Basti pensare alla conferma da parte di Pio IV di tutti i decreti del Concilio di Trento (con la Bolla *Benedictus Deus* del 26 gennaio 1564), corredata del perentorio divieto di «publicare commentarii, glosse, annotazioni, scolii e ogni ge-

⁶ A questo riguardo, cfr. anche G. BONI, I. SAMORÈ, *Il diritto nella storia della Chiesa. Lezioni*, Morcelliana, Brescia, 2023, p. 372.

⁷ Lettera di GIOVANNI PAOLO II al professor Fabio Roversi Monaco Rettore Magnifico dell'Università degli Studi di Bologna, cit.

⁸ *Ibidem*.

nere di interpretazione»⁹, ponendo in particolare sui decreti disciplinari la severa riserva di interpretazione da parte del Papa e, per suo conto, della Sacra Congregazione del Concilio¹⁰: ciò inesorabilmente determinò una scissione tra gli organi di produzione normativa e la scienza giuridica, facendo inceppare quell'interazione fruttuosa tra le scuole canonistiche e l'assunzione delle decisioni da parte degli organi legislativi che tanto aveva giovato allo splendore del diritto canonico anteriore¹¹.

Purtuttavia questa correlazione, seppur a lungo sotterranea come un fiume carsico, non è mai definitivamente perenta: un fiume carsico, dunque, pronto a riaffiorare vigoroso in circostanze propizie. Così, un'impronta significativa, quasi un memento delle remote e proficue alleanze, è rimasta, sia pur, in qualche modo, dormiente, nell'ordinamento giuridico della Chiesa. Essa si rinveniva già nel can. 20 del *Codex Iuris Canonici* del 1917, che menzionava l'opinione comune e costante della dottrina quale fonte suppletiva di diritto: «[...] norma sumenda est [...] a communi constantique sententia doctorum»¹²; e una dizione praticamente identica, volta a

⁹ Cfr. *Bullarium Romanum*, VII, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, Augustae Taurinorum, 1862, pp. 245-246.

¹⁰ Cfr. G. MORONI, *Congregazione del Concilio*, in Id., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XVI, Tipografia Emiliana, Venezia, 1842, p. 170 ss.; F. ROMITA, *Le origini della S. C. del Concilio*, in *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario dalla Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1964, p. 13 ss.; G. VARSÁNYI, *De competentia et procedura S. C. Concilii*, ivi, p. 51 ss.

¹¹ Cfr. P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale della Chiesa*, Paideia, Brescia, 1972, p. 191 ss.; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 177; Id., *Dal paradigma canonistico classico al paradigma codificatorio*, in *Ius Ecclesiae*, 2017, p. 43 ss.; Id., *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, EDB, Bologna, 2019, pp. 29-31; A. BORROMEO, *The Papacy and the Application of Conciliar Decrees*, in *The Cambridge Companion to the Council of Trent*, a cura di N.H. MINNICH, Cambridge University Press, Cambridge, 2023, p. 326 ss.

¹² Al riguardo, cfr. M. NACCI, *San Pio X e il diritto canonico: la "cultura giuridica" della codificazione del diritto della Chiesa*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2014, p. 99; E. BAURA, *Lo spirito codificatore e la codificazione latina*, in *Ius Ecclesiae*, 2017, p. 25.

tradurre esattamente la stessa intenzione, è accolta nel can. 19 del Codice di Diritto Canonico di cui in questa occasione celebriamo i quarant'anni: «Se su una determinata materia manca una espressa disposizione di legge sia universale che particolare o una consuetudine, la causa, se non è penale, è da dirimersi tenute presenti le leggi date per casi simili, i principi generali del diritto applicati con equità canonica, la giurisprudenza e la prassi della Curia Romana, *il modo di sentire comune e costante dei giuristi*»¹³. In questa visuale la citata esortazione a guardare alla tradizione operata da San Giovanni Paolo II appare ancora più densa di significati, con quel suo affidare alla cooperazione tra legislatore e scienza giuridica la formulazione, l'interpretazione e l'applicazione della legge canonica, in vista della promozione dei principi di giustizia ed *aequitas canonica* ai quali il diritto, nella prospettiva genuinamente ecclesiale, è ordinato e, insieme, funzionale.

Del resto, questo era stato, sin da principio, il metodo di lavoro inaugurato nell'avviare il lavoro di revisione del Codice pianobenedettino, che intendeva aderire fedelmente a quel principio di collegialità, non meno che a quello di corresponsabilità dell'intero *populus Dei* così energicamente proclamati dal Concilio Vaticano II. Tale *intentio* è peraltro rivendicata a chiare lettere nella Costituzione Apostolica di promulgazione *Sacrae disciplinae leges*: laddove si richiama non solo il ruolo dei singoli Vescovi e degli episcopati nazionali, ma, altresì, la partecipazione ai lavori di esperti, «cioè uomini specializzati nella dottrina teologica, nella storia e soprattutto nel diritto canonico, i quali furono chiamati da tutte le parti del

¹³ In proposito, cfr. V. DE PAOLIS, A. D'AURIA, *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2014², p. 168 ss.; J. GARCÍA MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Marcianum Press, Venezia, 2015⁶, p. 156; M.V. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El problema de las lagunas. Rasgos distintivos y razones de las peculiaridades de las lagunas canónicas*, in *Anuario de derecho canónico*, 2015, pp. 196-197. Più in generale, sul passaggio dal previgente can. 20 all'attuale can. 19 nei lavori di revisione del Codice, si veda anche F. BERTOTTO, *Analogia e diritto nella Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2022, p. 252 ss.

mondo»¹⁴. E, sempre in quella sede, il legislatore manifestava «a tutti e a ciascuno»¹⁵ i sentimenti della sua gratitudine. Quest'atmosfera di fervida e vivace partecipazione della dottrina ai lavori preparatori fu instaurata e alimentata anche grazie alla rivista *Communications*, nata nel 1969 proprio per dare notizie sull'attività di revisione del Codice¹⁶: è inoltre testimoniata direttamente, nella sua contagiosa effervescenza, da coloro che, all'epoca, ne furono protagonisti. Così, ad esempio, si esprimeva Pedro Lombardía: «Questa edizione del nuovo Codice di Diritto Canonico è frutto di un ampio processo di elaborazione»¹⁷, rammentando l'industriarsi operoso dell'Università di Navarra sugli *schemata* per la revisione del *Codex* proposti dalla Pontificia Commissione e inviati agli Atenei; e concludeva icasticamente: «L'esperienza di quel lavoro in collaborazione andò creando poco a poco fra i professori della facoltà un clima che invogliava a programmare degli studi in équipe, finalizzati all'esegesi del nuovo corpo legale della Chiesa latina, allora in gestazione, e alla costruzione tecnica di un rinnovato sistema di Diritto Canonico»¹⁸.

A differenza del Codice pio-benedettino, in certo modo assorbito e prigioniero del mito, allora imperante, di una codificazione perfetta dove tutto era compreso ed alla quale tutto doveva ritorna-

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, qui nella traduzione italiana pubblicata in *Enchiridion Vaticanum*, VIII, *Documenti ufficiali della Santa Sede (1982-1983)*, a cura di E. LORA, B. TESTACCI, EDB, Bologna, 1984, p. 505.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. N. PAVONI, *L'iter del nuovo Codice*, in F. COCCOPALMERIO, P.A. BONNET, N. PAVONI, *Perché un Codice nella Chiesa*, EDB, Bologna, 1984, p. 140 ss.; F. COCCOPALMERIO, *Il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*, in *La Chiesa è missionaria. La ricezione nel Codice di Diritto Canonico*, a cura di L. SABBARESE, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2009, p. 219.

¹⁷ P. LOMBARDÍA, *Presentazione*, tuttora riportata in apertura del *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, a cura di J.I. ARRIETA, Coletti a San Pietro, Roma, 2022⁸, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*. Si veda anche J. HERRANZ, *Il prof. Pedro Lombardía e la nuova codificazione canonica*, in *Ius canonicum*, 1986, p. 507 ss. Circa il ruolo dell'Università di Navarra – e più in generale delle scuole canonistiche spagnole – nel contesto in parola, cfr. inoltre G. DALLA TORRE, G. BONI, *Conoscere il diritto canonico*, Studium, Roma, 2006 (ristampa 2009), p. 105 ss.

re, la codificazione giovanneo-paolina nasce sotto il segno di una spiccata dinamicità, di una novità di marca conciliare in grado di coniugare, al contempo, necessità del cambiamento e fedeltà all'indefettibile tradizione della Chiesa¹⁹.

Naturale, dunque, che esso abbia visto, successivamente, l'emanazione di ulteriori e non esigue misure normative a completamento: esse, però, hanno mantenuto la stessa impostazione e il medesimo metodo di lavoro partecipato che aveva caratterizzato, come abbiamo visto, la predisposizione del Codice, ivi compresa la collazione di *vota* e *animadversiones* di numerose Conferenze episcopali, ampie consultazioni dottrinali, sia a livello di facoltà sia a livello individuale e, non ultimo, il fattivo, produttivo concorso dei diversi dicasteri della Curia romana interessati alle materie via via investite. Archetipico, ad esempio, il caso della stesura dell'Istruzione *Dignitas connubii*, emanata nel 2005 dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi²⁰: esito, come ebbe a dichiarare all'atto della presentazione il Presidente allora in carica del Consiglio medesimo, Cardinale Herranz, «di un lungo lavoro intrapreso nel 1996, per esplicita indicazione del Santo Padre dai Dicasteri qui rappresentati: oltre al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, la Congregazione per la Dottrina della Fede, la Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e il Tribunale Apostolico della Rota Romana. [...] si integrano [così] gli sviluppi giuridici che si sono verificati nel periodo

¹⁹ Cfr., *ex multis*, J.B. BEYER, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna, 1984; V. FAGIOLO, *Vaticano II e il diritto canonico*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, École française de Rome, Roma, 1989, p. 627 ss.; J. HERRANZ, *Dal Concilio Vaticano II alla nuova codificazione canonica*, in *Il Codice di Diritto Canonico e il nuovo Concordato vent'anni dopo*, a cura di L. IANACCONE, Minerva, Bologna, 2006, p. 59 ss.; V. DE PAOLIS, *Il Codice del 1983 ultimo documento del Vaticano II*, in *Periodica de re canonica*, 2013, p. 517 ss.; N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La dottrina ecclesiologicala del Vaticano II e la codificazione*, in *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, a cura di E. BAURA, N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, T. SOL, Giuffrè, Milano, 2017, p. 215 ss.

²⁰ Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Instructio Dignitas connubii servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, 25 gennaio 2005, in *Communicationes*, 2005, p. 11 ss.

immediatamente postcodiciale»²¹. Infatti, nell'arco quasi di un decennio si erano affaticate tre successive Commissioni interdicasteriali, arrecando, alla stesura del testo, l'apporto qualificato e trasparente di numerosi giuristi selezionati tra i più autorevoli esponenti della canonistica da affiancare agli esperti colleghi in servizio presso gli organismi di Curia. Assicurando pertanto un'attenzione integrale ai problemi in tutte le loro sfumature, la circolazione di nozioni e competenze differenti e complementari: cioè l'apporto della speculazione dottrinale e, insieme, la consapevolezza, guadagnata sul campo, delle necessità sgorganti dalla prassi. Vale la pena notare, per inciso, che tale metodo ha consentito, proprio nell'opera di distillazione del testo, di accumulare una miniera notevolissima e preziosa di osservazioni e annotazioni giuridiche di elevato profilo scientifico²².

L'esempio della *Dignitas connubii*, per quanto emblematico, non è l'unico: ma, in termini generali, ci preme qui aver posto in luce il movimento e le dinamiche che ancora il legislatore canonico, sulla luminosa scia del Concilio e dell'approntamento del Codice, aveva mantenuto, avvalendosi della specifica regia dell'organo a ciò deputato: il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi.

Di quella temperie culturale certo è rimasta la spinta, del resto inarrestabile, alle trasformazioni normative, divenuta ancora più forte nel vortice che l'evoluzione tecnica, la globalizzazione e quel 'cambiamento d'epoca' cui di frequente fa riferimento Francesco hanno impresso a quella storia nella quale anche la *societas Ecclesiae* è pellegrina. Eppure, le modalità e le cadenze dettate nell'accelerazione legislativa segnata da Papa Bergoglio, a partire specialmen-

²¹ Il testo dell'*Intervento dell'Em.mo Card. J. HERRANZ*, tenuto l'8 febbraio 2005 in occasione della conferenza stampa di presentazione dell'Istruzione *Dignitas connubii*, è consultabile online sul sito www.vatican.va.

²² Cfr. P. AMENTA, *Annotazioni e riflessioni sull'iter di approvazione dell'Istruzione Dignitas connubii*, in *Veritas non auctoritas facit legem. Studi di diritto matrimoniale in onore di Piero Antonio Bonnet*, a cura di G. DALLA TORRE, C. GULLO, G. BONI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012, p. 39 ss.

te dal 2015, si sono assai divaricate rispetto a quelle anteriori²³. La scelta di incedere sul passo dell'emergenza (si pensi solo all'impellenza, comprensibile ma forse esageratamente parossistica, creata intorno alle vicende terribili degli abusi sessuali)²⁴ in tempi molto rapidi e concitati a riforme anche incisive e particolarmente delicate dell'ordinamento canonico, è divenuta una priorità apicale e una costante in ogni settore: e ciò pare aver determinato un radicale cambiamento metodologico, certo relativo all'ambito della produzione normativa, ma con ripercussioni che non solo ad essa si perimetrano.

D'altronde, se si vuole aumentare la velocità dei fluidi è necessario – insegna l'ingegneria idraulica – restringere la sezione del tubo: accentrare, cioè, i processi e gli *itinerari* decisionali. Due sono state principalmente le opzioni conseguenti: il legiferare attraverso lo strumento dei *Motu proprio*, emanati oramai a cadenze ravvicinatissime nel pontificato bergogliano, così da divenirne un palese connotato distintivo²⁵; e l'erezione di micro-commissioni *ad hoc*, i cui

²³ Cfr. G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, Mucchi Editore, Modena, 2021, p. 37 ss.

²⁴ Cfr. P. DAL CORSO, *Gli interventi legislativi di Francesco nel diritto penale canonico: valori e criticità*, in *Ephemerides iuris canonici*, 2020, p. 191 ss. Ad esempio, per la sottolineatura di alcune delle criticità rilevate dalla dottrina con riferimento alla prima versione del *Motu proprio Vos estis lux mundi* (su cui torneremo in seguito), si vedano J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *El «motu proprio» «Vos estis lux mundi»: contenidos y relación con otras normas del derecho canónico vigente*, in *Estudios eclesiásticos*, 2019, p. 655 ss.; G. COMOTTI, *I delitti contra sextum e l'obbligo di segnalazione nel motu proprio «Vos estis lux mundi»*, in *Ius Ecclesiae*, 2020, p. 239 ss.; D. MILANI, *Sinodalità, primato e crisi della famiglia. Quale diritto canonico per il terzo millennio?*, Libellula, Tricase, 2020, p. 209 ss.

²⁵ Per limitarsi a un esempio concreto, risalente ancora al primo lustro del pontificato attuale e concernente un ambito particolarmente delicato, si consideri quanto ricordava M. RIVELLA, *Basta un Codice alla Chiesa? Interpretazioni, integrazioni e sviluppi dopo il 1983*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 2017, pp. 185-186: «Merita un cenno la metodologia innovativa utilizzata in tempi recenti per provvedere al riassetto della Curia Romana. Il can. 360 prevede che la costituzione e la competenza degli organismi che la compongono venga definita da una legge peculiare, che oggi è la costituzione apostolica *Pastor bonus*. Papa Francesco, di concerto con il Consiglio di cardinali da lui istituito con chirografo del 28 settembre 2013

membri sono selezionati *ad libitum* (come d'altro canto è in suo potere) dal supremo legislatore, ma i cui nomi sono non di rado tenuti riservati²⁶. E soprattutto sono avvolte spesso in una rigida e blindata segretezza le fasi redazionali delle norme poi promulgate dal legislatore supremo: sottraendole al confronto e al dibattito della canonicistica, potenzialmente foriero di utili suggerimenti, ma anche privandole del supporto degli organismi curiali con il bagaglio della loro insostituibile esperienza. Il succedersi di *coetus* nominati *ad hoc* che operano nel riserbo più inviolabile sortisce infatti l'effetto – al di là dell'estromissione della dottrina – di non dar corso a quel coordinamento interdicasteriale in grado di garantire, dai diversi angoli prospettici, la fondamentale convergenza di sguardi sulle norme da emanare. L'insieme di queste concorrenze ha fatto sì che si procedesse privilegiando la celerità, aprendo però la porta all'approssimazione, trascurando quel processo di giusto discernimento sul quale l'attività nomopoietica deve poggiare per assicurare, insieme alla corretta formulazione delle norme, la loro *rationabilitas*²⁷.

con il compito di aiutarlo nel governo della Chiesa universale e di studiare un progetto di revisione di una nuova legge peculiare destinata a sostituire la *Pastor bonus*, ha scelto di non predisporre una nuova bozza integrale né di modificarla puntualmente, ma di procedere invece per blocchi, ricorrendo a *motu proprio* che, pezzo per pezzo, configurano progressivamente il volto della Curia riformata. Così con il *motu proprio Fidelis dispensator et prudens* (24 febbraio 2014) si sono istituiti il Consiglio per l'economia, la Segreteria per l'economia e l'Ufficio del revisore generale; con il *motu proprio L'attuale contesto comunicativo* (27 giugno 2015) è nata la Segreteria per la comunicazione; con il *motu proprio Sedula mater* (15 agosto 2016) è stato istituito il Dicastero per i laici, la famiglia e la vita, mentre il *motu proprio Humanam progressionem* (17 agosto 2016) ha sancito la nascita del Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale».

²⁶ Anche in questo contesto, per fare riferimento a un caso significativo, si veda G. BONI, *La riforma del processo matrimoniale canonico. Osservazioni e questioni aperte*, in *La riforma del processo canonico per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, Glossa, Milano, 2018, p. 146 ss.

²⁷ Ancora, per proseguire in questa rassegna tratta da diversi frangenti, si può ricordare il giudizio espresso da M. GANARIN, *Riflessioni a proposito delle disposizioni sulla rinuncia dei Vescovi diocesani e dei titolari di uffici di nomina pontificia*, in *Revista general de derecho canónico y derecho eclesiástico del Estado*, 2018, p. 17, sul tema di cui al titolo stesso: «Il disconoscimento della natura recettizia della rinuncia [ricavabile dal Rescritto pontificio del 3 novembre 2014], la quale diverrebbe

Al netto delle buone intenzioni, gli esiti sono stati non di rado – facendo nostro il giudizio dell’illustre collega Geraldina Boni, condiviso da una buona parte della dottrina – incontrovertibilmente infelici²⁸; e sono stati poi necessari plurimi interventi correttivi e chiarificatori per rimediare²⁹. Così, per provvedimenti normativi *extra Codicem*, emendamenti codiciali e addirittura interpretazioni autentiche, è sembrato, oltre che scemare grandemente il coinvolgimento della scienza giuridica canonica, tramontare anche il ruolo, fino ad allora centrale e strategico, del Pontificio Consiglio, ora Dicastero, per i Testi Legislativi³⁰. Ciò è parso accadere persino, paradossalmente, laddove le novelle legislative hanno avuto incidenze dirette sull’oggetto del nostro stare insieme: il *Codex Iuris Canonici*.

Un primo esempio paradigmatico ha riguardato il *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, con il quale il processo canonico per la dichiarazione di nullità del matrimonio è stato radicalmente modificato mediante l’*obrogatio* dei cann. 1671-1691³¹, nonché lo speculare *Motu proprio Mitis et misericors Iesus* relativo al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*³². Tale riforma di due codificazioni, spiega il legislatore nelle parole introduttive del *Mitis Iudex*, è stata condotta a termine da un apposito *coetus* subentrato alle Commissio-

efficace ancor prima che l’autorità episcopale sia informata della sopravvenuta accettazione, appare tuttavia una soluzione normativa alquanto discutibile sotto il profilo della *rationabilitas*».

²⁸ Cfr. G. BONI, *Ancora sul legislatore paziente o impaziente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 22/2021, p. 27 ss.; EAD., *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, cit., *passim*.

²⁹ Cfr. ad esempio P. GHERRI, *Chiesa, diritto e periferie*, in *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco*, a cura di A. RICCARDI, Laterza, Roma-Bari, 2018, p. 101 ss.

³⁰ Cfr. G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, cit., p. 49 ss., p. 265 ss.

³¹ Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, 15 agosto 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2015, p. 958 ss.

³² Cfr. FRANCESCO, *Motu proprio Mitis et misericors Iesus*, 15 agosto 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2015, p. 946 ss.

ni costituite dal Consiglio per i Testi Legislativi che da anni, già su mandato di Benedetto XVI, si occupavano di predisporre perfezionamenti al diritto matrimoniale, sostanziale e processuale: purtroppo senza capitalizzare in alcun modo l'impegno già largamente profuso. In nove mesi, appunto in solitudine assoluta e praticando una decisionalità – su temi di tale rilevanza e delicatezza – totalmente dislocata e sottratta al confronto aperto, essa ha partorito l'articolato normativo 'firmato' poi dal successore di Pietro. Imprecisioni, errori, incertezze, e soprattutto l'arcipelago di problematiche non semplici che questa novellazione codiciale affrettata ha portato con sé non solo sono stati censiti da puntuale dottrina³³, ma taluni riflessi negativi nella prassi applicativa sono peraltro sotto gli occhi di tutti: tradendo, tra l'altro, le stesse aspirazioni del legislatore, accoratamente preoccupato per l'indissolubilità del matrimonio. Il rischio corso è stato altresì quello per il quale il Dicastero per i Testi Legislativi, istituzionalmente ignorato – partecipando il suo Presidente ai lavori della Commissione a puro titolo personale³⁴ –, potesse fa-

³³ Per limitarci a un 'campione rappresentativo' che prenda in esame diversi profili, rinviamo al riguardo alle osservazioni di C.-M. FABRIS, *Indagine pregiudiziale o indagine pastorale nel Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. Novità normative e profili problematici*, in *Ius Ecclesiae*, 2016, p. 479 ss.; G. BONI, *La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte prima)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechiese.it)*, n. 9/2016, p. 1 ss.; EAD., *La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte seconda)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechiese.it)*, n. 10/2016, p. 1 ss.; EAD., *La recente riforma del processo di nullità matrimoniale. Problemi, criticità, dubbi (parte terza)*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechiese.it)*, n. 11/2016, p. 1 ss.; EAD., *La riforma del processo matrimoniale canonico. Osservazioni e questioni aperte*, cit.; E. DI BERNARDO, *Problemi e criticità della nuova procedura*, in *La riforma del processo matrimoniale ad un anno dal Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017, p. 109 ss.; M. FERRANTE, *Su alcune criticità applicative del M.P. Mitis Iudex Dominus Iesus con particolare riferimento all'incapacità consensuale*, in *Studi in onore di Carlo Gullo*, II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017, p. 371 ss.; P. MONETA, *Non c'è pace per i tribunali ecclesiastici regionali italiani*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechiese.it)*, n. 21/2021, p. 45 ss.

³⁴ Come ricordava esplicitamente lo stesso F. COCCOPALMERIO, in occasione dell'intervento riportato in *Doppia centralità. I motupropri presentati in conferenza stampa*, in *L'osservatore romano*, 9 settembre 2015, p. 8, «La Commissione era pre-

re la fine, pirandellianamente, di un personaggio in cerca d'autore; inibendogli, nei fatti, di esercitare quella funzione di nocchiero che fino a quel momento, come abbiamo visto, aveva proficuamente svolto: sollecitando e vitalizzando al contempo quell'interlocuzione con la scienza giuridica che si è sempre rivelata irrinunciabile per la qualità delle leggi.

Ma tale assenza si è notata in maniera palmare anche in occasione di altri numerosi interventi, come quelli che, a titolo di esempio, hanno riguardato gli istituti di vita consacrata, specie le comunità femminili di vita contemplativa³⁵, contrassegnati da norme dense di perplessità lasciate inevase³⁶: e non si tratta di pignolerie formali o di puntualizzazioni da 'puristi del diritto', involvendosi questioni cruciali nella vita di questi *christifideles*, come l'indizione di una visita apostolica, il commissariamento, la sospensione dell'autonomia e addirittura la soppressione di un monastero. Addirittura un canone, riguardante la dimissione da un istituto di vita consacrata – un provvedimento molto grave per un religioso, i cui diritti e la cui di-

sieduta dal Decano della Rota Romana e io stesso ne facevo parte. È precisamente in questa qualità di membro della predetta Commissione e solo in tale qualità che sono ora presente a questa conferenza stampa».

³⁵ Il riferimento è in particolare a FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Vultum Dei quaerere*, 29 giugno 2016, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2016, pp. 835; CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Cor Orans. Istruzione applicativa della Costituzione Apostolica "Vultum Dei quaerere" sulla vita contemplativa femminile*, 1° aprile 2018, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2018, p. 814 ss.

³⁶ Circa gli interrogativi sollevati, cfr. a titolo d'esempio F.J. REGORDÁN BARBERO, *La Constitución Apostólica «Vultum Dei quaerere» sobre la vida contemplativa femenina. Primeras consideraciones jurídico-generales*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 2016, p. 320 ss.; J.M. CABEZAS CAÑAVATE, *La Constitución Apostólica Vultum Dei quaerere: anotaciones canónicas*, in *Ius communionis*, 2017, p. 249 ss.; S. PAOLINI, *El nuevo derecho de la vida contemplativa según la Constitución Apostólica Vultum Dei quaerere: una posible lectura*, in *Ius canonicum*, 2018, p. 317; L. GEROSA, *Criticità e potenzialità della nuova normativa canonica sugli istituti contemplativi femminili*, in *Veritas et Jus*, 2019, p. 9 ss.; UNA COMUNITÀ CLAUSTRALE DI VITA INTEGRALMENTE CONTEMPLATIVA, *Vultum Dei quaerere e Cor Orans. Le novità sulla vita contemplativa femminile nella recezione delle monache di clausura*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 2019, p. 64 ss.

gnità personali non possono essere disattesi – è stato emendato due volte a meno di un anno di distanza³⁷.

Anche la stessa funzione interpretativa – scolpita fin dal momento istitutivo del Pontificio Consiglio dell'Interpretazione dei Testi Legislativi, all'articolo 154 della Costituzione Apostolica *Pastor bonus*³⁸ – è sembrata eclissarsi, surrogata da una pluralità crescente di *Rescripta ex audientia* attraverso i quali il Pontefice regnante avoca direttamente alla sua persona tale funzione³⁹: e tramite i quali, in verità, si tendono a varare norme generali e astratte, ciò a cui non sarebbero, per loro natura, deputati⁴⁰.

Una certa mancanza poi di coordinamento interdicasteriale si è registrata – sempre per stare alle vicende modificative del Codice – in occasione della revisione del diritto penale codiciale, già avviata nel 2007 e dipanatasi, inizialmente, in una serie di consultazioni sugli schemi predisposti, raccogliendo pareri specifici e ragionati dai Dicasteri romani, dalle Conferenze episcopali, dalle Conferenze dei superiori maggiori, fino a quelli di un copioso manipolo di canonisti⁴¹. Poi, però, il collo di bottiglia si è di nuovo assottigliato, ri-

³⁷ Ci si riferisce qui alle modifiche apportate da FRANCESCO al can. 700 del *Codex Iuris Canonici*: prima con il *Motu proprio Competentias quasdam decernere*, 15 febbraio 2022, in *Communicationes*, 2022, p. 84 ss.; poi con il *Motu proprio Exedit ut iura*, in *Communicationes*, 2023, pp. 59-60.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, in *Acta Apostolicae Sedis*, 1988, p. 901: «Consilii munus in legibus Ecclesiae interpretandis praesertim consistit».

³⁹ Come sottolineato da G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, cit., pp. 215-216, «Si è continuato dunque a manifestare 'simpatia' per l'adozione di *Rescripta ex audientia* allo scopo di varare norme generali e astratte, i quali invero pullulano, decisamente troppo, negli ultimi decenni».

⁴⁰ Sull'indeterminatezza dello strumento del *Rescriptum*, cfr. J. CANOSA, *Il rescripto come atto amministrativo canonico*, Giuffrè, Milano, 2003; E. MAZZUCHELLI, *Rescriptum ex audientia*, in *Diccionario general de derecho canónico*, VI, a cura di J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, Eunsa, Pamplona, 2020², p. 959 ss.

⁴¹ Per la ricostruzione di questa prima parte del procedimento di revisione, cfr. J.I. ARRIETA, *El proyecto de revisión del Libro VI del Código de Derecho Canónico*, in *Anuario de derecho canónico*, 2013, p. 211 ss. In ottica più ampia, si veda anche P. DAL CORSO, *L'evoluzione del diritto penale canonico nella normativa successiva al co-*

conducendo i lavori, in via riservata, a Commissioni assai circoscritte con un *motus in fine velocior*: ma già da tempo la comunicazione sul progredire della riforma in atto si era fatta via via più rarefatta se non proprio insussistente. Comunque sia, dopo un decennio di preparazione costellato e complicato da un flusso continuo di *Motu proprio* e *Rescripta ex audientia SS.mi* concernenti in qualche modo la sfera della prevenzione e della repressione di delitti, l'intero Libro VI del *Codex Iuris Canonici, De sanctionibus poenalibus in Ecclesia*, è stato rimpiazzato completamente con la Costituzione Apostolica *Pascite gregem Dei* del 2021⁴²: pressoché contestualmente sono entrate in vigore norme ritoccate sui *delicta reservata* alla Congregazione – ora Dicastero – per la Dottrina della Fede⁴³. Essendosi peraltro deciso di includere nel Codice tutti i *delicta graviora* di spettanza segnatamente della suddetta istituzione curiale, si è insediato un notevole accrescimento e un'intersecazione di norme purtroppo non accuratamente coordinate tra loro: anzi talora con dettati non lievemente divergenti. Ciò che ha, a tacer d'altro, intuibili contraccolpi sulla tassatività ovvero sulla determinatezza delle fattispecie penali⁴⁴: un ambito che, evidentemente, tocca i diritti dei fedeli in misu-

dice del 1983, in *Il diritto penale al servizio della comunione della Chiesa*, a cura del GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, Glossa, Milano, 2021, p. 109 ss.; G. BONI, *Un itinerario travagliato: dal Codex Iuris Canonici del 1983 al nuovo Libro VI*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2022, p. 655 ss.

⁴² Cfr. FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Pascite gregem Dei*, 23 maggio 2021, in *Acta Apostolicae Sedis*, 2021, p. 534 ss.

⁴³ Il testo del *Rescriptum ex audientia SS.mi* datato 11 ottobre 2021 e delle nuove *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, ha ricevuto pubblicazione in *Acta Apostolicae Sedis*, 2022, p. 113 ss.

⁴⁴ Al riguardo, si può ad esempio richiamare quanto evidenziato da G. BONI, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 11/2022, p. 75: «pur essendo incontestabile, come già emerso, che la previsione di delitti nella gestione dei beni ecclesiastici e di 'crimini finanziari' vada plaudita, non si può tuttavia non sobbalzare dinanzi alla prima proposizione del canone 1393, § 2, ubicato tra i delitti contro obblighi speciali: 'Il chierico o il religioso che, oltre ai casi già previsti dal diritto, commette un delitto in materia economica, o viola gravemente le prescrizioni contenute nel can. 285, § 4, sia punito con le pene di cui al can. 1336, §§ 2-4, fermo restando l'obbligo di riparare il danno' (corsivo aggiunto da me). È

ra non marginale. L'impressione sgorgata da queste incoerenze normative è stata che le due *équipes* intente alla redazione di normative distinte ma indissolubilmente intrecciate non avessero intrattenuto alcun dialogo tra loro. E anche il raccordo e l'allineamento con il *Motu proprio Vos estis lux mundi*, il quale anch'esso concerne profili correlati con la punizione dei delitti *de quibus* e la cui seconda versione risale al marzo 2023⁴⁵, lascia a desiderare: nonostante nel frattempo la dottrina si fosse generosamente spesa, in non pochi saggi scientifici, per suggerire possibili aggiustamenti e miglioramenti⁴⁶.

In sintesi, quello che qui si vuole segnalare in termini generali, pur partendo dagli ambiti specifici addotti ad esempio, è il dato per il quale l'edificio del Codice è stato ormai rivisitato in più parti, e pesantemente: abbandonando definitivamente quella ritrosia che aveva invece trattenuto in anni anteriori (due soli erano stati i *Motu proprio* modificativi del Codice durante i pontificati di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, l'*Ad tuendam fidem* e l'*Omnium in mentem*)⁴⁷. Ma in una costruzione di tal fatta, possente e complessa quale quella codiciale, è assai ostico e avventuroso realizzare ristrutturazioni parziali non ben ponderate e sfornite di tutti i sussidi indispensabili: perché, essendo le interconnessioni che ne sostengono le architetture molteplici e incrociate, le singole modifiche devo-

marcatamente palese come il *delictum in re oeconomica* sia una fattispecie del tutto generica, assolutamente inaccettabile alla stregua del principio di tassatività della legge penale: vi può infatti rientrare un 'oceano' di figure penali, come certifica la pleora di reati degli ordinamenti secolari, nelle spire dei quali si rischia lo stritolamento». Per ulteriori commenti al nuovo Libro VI, cfr. A. BORRAS, *Un nouveau droit pénal canonique?*, in *Nouvelle revue théologique*, 2021, p. 636 ss.; B.F. PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2021; B.T. AUSTIN, *The Revised Book VI, Part I. Selected Norms and Commentary*, in *The Jurist*, 2021, p. 291 ss.; ID., *The Revised Book VI, Part II. Selected Norms and Commentary*, in *The Jurist*, 2022, p. 27 ss.

⁴⁵ Il testo di questa versione aggiornata del *Motu proprio*, datata 25 marzo 2023, è stato pubblicato in *Communicationes*, 2023, p. 48 ss.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 24.

⁴⁷ Cfr. G. FELICIANI, *La codificazione per la Chiesa latina: attese e realizzazioni. Dobbiamo tornare alle Decretali?*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statochiese.it), n. 38/2018, p. 18 ss.

no essere considerate con attenzione sia capillarmente, sia, e soprattutto, nel loro insieme. Così come, del resto, la stessa legislazione extracodificiale – si pensi alla Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* contenente il nuovo assetto della Curia romana⁴⁸ – deve, in qualche modo, essere armonizzata con i pilastri e i muri portanti: fuor di metafora, con i canoni di quel Codice che conta già, come siamo qui a ricordare, quarant'anni di vita.

Certo sono stati quarant'anni intensi, se non frenetici: percorsi, come una scossa elettrica, da metamorfosi talmente profonde da influire sulla stessa struttura antropologica dell'uomo⁴⁹. Se si profilasse, quindi, la necessità di addivenire a una nuova edizione dello strumento codiciale, oramai punteggiato da chiaroscuri se non da veri e propri fossi e crepacci, sarebbe essenziale riacquistare un *modus agendi* adeguato e, dunque, foriero di risultati che siano degni della gloriosa epopea giuridica della Chiesa. E ciò non per ossequio a cristalline e perfette geometrie normative, ma per la tutela sostanziale dei diritti dei *christifideles*, non meno che per un'equilibrata vita istituzionale della Chiesa: cioè per quelle esigenze impreteribili di giustizia che, nel connubio con la misericordia, plasmano e identi-

⁴⁸ Cfr. FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022, in *L'osservatore romano*, 31 marzo 2022, pp. I-XII. Per approfondimenti al riguardo, si rinvia a *La Costituzione apostolica Praedicate Evangelium. Struttura, contenuti e novità*, a cura di F. GIAMMARRESI, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2022; M. GANARIN, *La riforma della Curia Romana nella Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2022, p. 271 ss.; M. DEL POZZO, *Una lettura 'strutturale' di "Praedicate Evangelium"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechiese.it)*, n. 13/2022, p. 47 ss.; J.I. ARRIETA, *Diritto dell'organizzazione ecclesiastica*, Edusc, Roma, 2023, p. 341 ss.; S.F. AUMENTA, R. INTERLANDI, *La Curia Romana secondo Praedicate Evangelium. Tra storia e riforma*, Edusc, Roma, 2023; S. ROSSANO, *Praedicate Evangelium. La Curia Romana di Papa Francesco*, Valore Italiano Editore, Roma, 2023.

⁴⁹ Al riguardo, sia permesso il rinvio a G. BONI, A. ZANOTTI, *La Chiesa tra nuovo paganesimo e oblio. Un ritorno alle origini per il diritto canonico del terzo millennio?*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 41 ss.

ficano da sempre l'ordinamento ecclesiale, volgendolo verso il suo fine supremo⁵⁰.

Non sappiamo se sia stato accarezzato o no l'ambizioso progetto di una riscrittura *funditus* del *Codex Iuris Canonici*: qualcuno lo ha ipotizzato. Anche se per ora sembra che il legislatore sia, piuttosto, sensibile al canto di sirene che lo sospingono prepotentemente ad una destrutturazione codiciale sempre più penetrante e invasiva ma frammentata: promuovendo un'eccedenza di normative estemporanee e praticate per 'extravagantes', nonché assecondando un dilagare per diaspora di leggi isolate non ricondotte, almeno formalmente, ad un'unità organica che incarni una visione ecclesiologica convintamente professata⁵¹. Infatti, il mantenimento della cornice codiciale non è certo un dogma insindacabile, e neppure una modalità di legiferazione intrasgredibile e inevitabile. Del resto, siamo ben consapevoli di quante voci autorevoli si siano levate, nel tempo, per avversare il modello codificatorio come insanabilmente inconciliabile – se non addirittura conflittuale – con il diritto della Chiesa⁵².

⁵⁰ In questo senso, ci sentiamo di fare nostro il monito lanciato da G. BONI, *Qualche riflessione sull'ambito e travagliato connubio tra scienza canonistica e scienza teologica*, in *Ius canonicum*, 2021, p. 21: «occorre, ancora una volta e senza timidezze ed esitazioni, porre nitidamente in risalto [...] che un diritto “confezionato” in maniera ineccepibile, anche attraverso la cospirazione ben concertata della scienza giuridica, è assolutamente ineludibile perché la verità si insedi e si consolidi nei rapporti sostanziali tra le persone. Si deve ribadire che aspirare alla congruità e all'armonia del diritto vigente, dotato di un'appropriata e ben calibrata forma giuridica, non è superfluo e pleonastico esercizio di stile, esibizione o, peggio, asserimento ad un gergo esoterico, occulto ed elitario: ma presidio della *iustitia* che nelle norme, con *recta ratio*, va trasfusa e ne deve brillare, tracciando fattivamente il sentiero che conduce dal *rigor iuris* – il quale è carico di una sfumatura deteriore solo se esso viene distorto ed esasperato – al suo compimento e sublimazione nella carità e nella misericordia, senza fratture e senza iati, come più volte papa Francesco ha asserito. Mirare ad una giustizia misericordiosa non è un mito leggendario o un miraggio utopico, ma deve essere meta solidalmente inseguita ogni giorno per ciascuna realtà umana».

⁵¹ Cfr. G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, cit., p. 176 ss.

⁵² La letteratura sul tema delle tendenze antiguridiste vecchie e nuove, come si sa, è abbondante: per un inquadramento generale si rinvia, per tutti, a J. HER-

Ma neppure i più accaniti detrattori, d'altro canto, possono negare alcuni pregi della codificazione e i benefici che essa ha incontestabilmente apportato nell'esperienza giuridica ecclesiale.

Quello che è certo è come recentemente abbiamo toccato con mano i limiti di un legiferare esclusivamente trainato da congiunture emergenziali, assecondando la pura e semplice celerità quale punto di metodo imprescindibile e qualificante da collocare in testa all'agenda normativa. Un legislatore supremo che voglia affrontare un compito e uno sforzo così gravosi, infatti, non può assumere una logica rispondente alle pressioni della contingenza: perché i danni soverchieranno patentemente i vantaggi. Qualunque sia la via imboccata, per converso – la revisione codiciale ovvero l'espansione di una galassia di *extravagantes* –, indubbiamente occorre che questa si conformi ad un respiro più ampio, aperto, prospettico; né potrà fare a meno di una cabina di regia che assicuri l'omogeneità dell'approccio e la coesione del sistema⁵³.

Certo non si potrà procedere con asfittiche Commissioni *ad hoc* improntate a una sterile autoreferenzialità; al contrario, nell'odierna 'Chiesa costitutivamente sinodale', non si potrà prescindere dalla ripresa di uno stile appunto sinodale che recuperi la capacità di ascolto vero di Vescovi ed episcopati, nonché delle istanze emergenti dal popolo di Dio. Ma che, nella redazione minuta delle norme, non rinunci alla sapiente funzione di soprintendenza, per quanto focalizzata e ridefinita, del Dicastero per i Testi Legislativi e non si privi

RANZ, *Crisi e rinnovamento del diritto nella Chiesa*, ripubblicato in ID., *Giustizia e pastoraltà nella missione della Chiesa*, Giuffrè, Milano, 2011, p. 93 ss.; J. OTADUY, *Giuridicità e prospettiva anti-giuridica nell'interpretazione e ricezione del Vaticano II*, in *Diritto e norma nella liturgia*, a cura di E. BAURA, M. DEL POZZO, Giuffrè, Milano, 2016, p. 59 ss.

⁵³ Più in generale, si rinvia al confronto sviluppatosi in dottrina sul tema negli ultimi anni: cfr. S. BERLINGÒ, *Francesco, papa paziente. Il pontefice come «fidelis dispensator et prudens» della canonica «economia» della Chiesa*, in *Il Regno - attualità*, 2021, p. 568; G. BONI, *Ancora sul legislatore paziente o impaziente*, cit.; P. CAVANA, *Francesco (poco) canonico. Un commento alla recente attività normativa ecclesiale pontificia*, in *Il Regno - attualità*, 2021, p. 501; ID., *Legislatore impaziente. Precisioni sull'opera di riforma dell'attuale pontificato*, *ivi*, p. 637.

della prudenza lentamente maturata negli organismi curiali tutti. E, ultimo ma non ultimo, non trascuri, all'opposto incentivi e solleciti l'apporto largo della scienza canonistica che abita le Università pontificie e pure le Università degli Stati⁵⁴.

Questa impresa pare anzi profilarsi come un banco di prova davvero eloquente di quell'ecclesiologia sinodale dischiusa al concorso dell'intero *populus Dei* guidato dallo Spirito e da ultimo disegnata a tinte decise dalla *Praedicate Evangelium*: a meno di voler pensare che le parole d'ordine intessute nel suo *Preambolo* – ascolto, dialogo, confronto⁵⁵ – si esauriscano in esteriori e astratte petizioni di principio, veicolando invece, nei fatti, nuove forme di accentrimento romano.

Si dirà: l'impresa di un coinvolgimento così vasto e pregnante, soprattutto per quanto concerne la dottrina disseminata nell'ecumene cattolica, non è cosa semplice. Tuttavia l'esperienza, dolorosa e traumatica, condotta in costanza della pandemia di Covid-19, ha costretto tutti noi a prendere dimestichezza con mezzi di comunicazione a distanza senz'alcun dubbio faticosi, limitati e limitanti: ma che hanno dischiuso, al contempo, ipotesi di lavoro inedite e da tesaurizzare per il futuro. Così, la possibilità, per una comunità larga e di profilo internazionale, di poter convergere su di una piatta-

⁵⁴ A questo proposito si rinvia altresì alle riflessioni presentate nella sezione dedicate al tema «La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa: il ruolo propulsivo della scienza canonistica» del volume *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, a cura di I. ZUANAZZI, M.C. RUSCAZIO, V. GIGLIOTTI, Mucchi Editore, Modena, 2023, p. 15 ss.

⁵⁵ M. GANARIN, *La Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco*, in *L-Jus*, 2022, 1, p. 64: «Un ulteriore tratto distintivo della Curia romana voluta da Francesco, strettamente legato a quello della missionarietà, è la sinodalità, che si sostanzia secondo quanto precisa il *Preambolo* nell'«*ascolto reciproco*» (I, n. 4), in modo da sviluppare prassi informate al dialogo e al confronto e consolidare uno «*stile*» [così il *Discorso del Santo Padre FRANCESCO ai membri del Collegio cardinalizio e della Curia romana per la presentazione degli auguri natalizi*, 23 dicembre 2021, in *L'osservatore romano*, 23 dicembre 2021, p. 10] atto a connotare indicativamente l'azione pastorale di governo della Chiesa universale, così da rafforzarne l'unità interna».

forma digitale comune, sulla quale incontrarsi, discutere, scambiare opinioni e pareri, redigere testi, commentarli e modificarli, rappresenta un'opportunità di eccezionale rilevanza: d'altronde l'art. 26 § 4 della *Praedicate Evangelium* ha di recente autorizzato il ricorso a videoconferenze per sessioni ordinarie e plenarie dei dicasteri⁵⁶.

Le comunità scientifiche – di qualsiasi branca del sapere si tratti – ne hanno già fatto un uso collaudato e multiforme, potenziandone la portata, fino a non poterne prescindere.

Di sicuro non ci aspettiamo che la scienza canonistica rappresenti l'apripista o attinga l'apice di questo movimento che oramai coinvolge tutte le realtà accademiche del mondo⁵⁷: purtuttavia dei passi molto interessanti sono stati mossi. Già l'uso del *computer* si era testato nella preparazione della codificazione orientale, specificatamente per la messa a punto dei testi legislativi⁵⁸: ma recentissimamente è stata congegnata proprio a Bologna, nel Dipartimento di Scienze Giuridiche, la possibilità di dar corpo a due proposte di

⁵⁶ FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium*, cit., art. 26 § 4: «Nella programmazione dei lavori delle Sessioni, soprattutto quelle plenarie che richiedono la presenza di tutti i Membri, si cerchi di razionalizzare gli spostamenti, utilizzando anche videoconferenze e altri mezzi di comunicazione sufficientemente riservati e sicuri, che permettano un efficace lavoro comune indipendentemente dall'effettiva presenza fisica nello stesso luogo».

⁵⁷ D'altronde, su «I limiti della canonistica contemporanea», cfr. quanto osservato da M. DEL POZZO, *Il concorso della scienza canonica nella realtà ecclesiale e nel sapere giuridico universale*, in *Ius canonicum*, 2020, p. 508 ss.

⁵⁸ H. ALWAN, *Rapporto fra il Codice dei Canonici per le Chiese Orientali e il Codice di Diritto Canonico per la Chiesa latina*, in *Iura orientalia*, 2005, pp. 108-109: «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 “*Coetus de coordinatione*”, che fu istituito nel 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.; 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».

legge – la prima riguardante la *Sede romana totalmente impedita*, la seconda concernente lo *status giuridico del Vescovo di Roma che ha rinunciato* – attraverso la creazione di un sito, appositamente organizzato e regolamentato da un gruppo di ricerca formato da canonisti di diversi Paesi, ove si è fatto convergere, in una dialettica libera e non contingentata, un costruttivo confronto della canonistica internazionale⁵⁹.

Il frutto di questo primo esperimento – ideato e coordinato dalla Professoressa Geraldina Boni e durato due anni –, il quale ha poi conosciuto altre tappe, tra cui la convocazione di un importante Convegno a Torino, si trova ora raccolto in un volume, apparso nel 2023, che significativamente titola: *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione delle proposte di legge*⁶⁰, e che viene presentato in questa stessa occasione.

I risultati di questo lavoro, offerti idealmente al legislatore, alimentano un bacino di idee e di possibili soluzioni giuridiche al quale poter utilmente attingere: e, insieme, rappresentano una sorta di prova generale. Esso costituisce infatti la dimostrazione che si può fare: cioè che una sinodalità comprensiva del coinvolgimento della scienza giuridica in una eventuale revisione del Codice di Diritto Canonico, ha oggi a disposizione nuovi e inusitati mezzi tecnici tali da poterla rendere davvero ed efficacemente operativa⁶¹.

⁵⁹ Il portale a cui facciamo riferimento è accessibile dal seguente sito *internet*: www.progettocanonicosederomana.com.

⁶⁰ Cfr. *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit.

⁶¹ Come ricorda A. VIANA, *Epilogo. Breve relazione su un'iniziativa della canonistica (2020-2023)*, in *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., pp. 473-474, prendendo spunto da quanto indicato da G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, cit., «Nella seconda parte di questo libro, l'autrice offre delle proposte per aiutare a superare la situazione richiamata, in modo che il diritto canonico possa meglio adempiere alla sua funzione ordinatrice della convivenza pacifica nel popolo di Dio. Vi si leggono suggerimenti che sollevano la necessità di una collaborazione aperta e integrata del-

Come sosteneva Giorgio Federico Hegel, nuove sintesi di un pensiero sono possibili laddove quel pensiero originario è sorto: e a noi piace pensare che questa sperimentazione abbia avuto corso non casualmente a Bologna, luogo nel quale è nata quella *Concordia discordantium canonum* che ha fomentato, per la Chiesa e il mondo, all'alba del secondo millennio, una nuova, straordinaria stagione fondata sulla stretta alleanza tra *auctoritas* e *ratio*⁶².

A quel patto così risalente e tenace si riferiva San Giovanni Paolo II, quando, nel corso dell'incontro che abbiamo menzionato nell'*incipit* di questo nostro discorrere, si soffermò a ricordare che: «Maestri ed allievi dell'Università bolognese furono i primi a corrispondere al desiderio dei Pontefici ed alla loro rinnovata attività legislativa, sviluppando elaborazioni, commenti e metodi – ai quali si accompagnò la formalizzazione dei corsi e dei gradi accademici – e dando un impulso decisivo alla scienza del diritto canonico»⁶³.

la canonistica internazionale. Si tratterebbe di aprire canali attraverso cui i canonisti di tutto il mondo possano mettere il proprio lavoro a disposizione della comunità scientifica collaborando pubblicamente alla formazione delle norme. I mezzi di comunicazione elettronici permettono oggi forme di lavoro rapide e semplici tra i membri della comunità scientifica, e tale metodologia già fa parte dell'attività universitaria ordinaria. In ogni caso, sarebbe possibile un modo di lavorare ben diverso da quello che riserva esclusivamente la preparazione dei testi a gruppi ristretti di esperti, che non pubblicano le ragioni dei loro lavori preparatori né scambiano proposte con i loro colleghi. La canonistica mette al servizio del legislatore ecclesiastico la propria perizia professionale, cosicché sia il titolare della *potestas regiminis* a stabilire la normativa corrispondente, sempre in funzione delle necessità sociali della comunità ecclesiale». Cfr. anche G. BONI, *Esperimenti di "sinodalità" nella funzione normativa della Chiesa: l'iniziativa della scienza canonistica*, in *Fides et jus* in Ecclesia. *Scritti in onore di Arturo Cattaneo*, Cantagalli, Siena, 2023, p. 67 ss.

⁶² Al proposito, rinviamo inoltre a quanto si osservava già in A. ZANOTTI, *L'eredità della scienza canonistica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoeChiese.it), n. 23/2014, p. 1 ss.

⁶³ *Lettera di GIOVANNI PAOLO II al professor Fabio Roversi Monaco Rettore Magnifico dell'Università degli Studi di Bologna*, cit.

PAPATO, DIRITTO, SINODALITÀ:
TRA REALTÀ E PERCEZIONE.
UN DIBATTITO SU ALCUNE
RECENTI PUBBLICAZIONI

ANTONIO G. CHIZZONITI

PAPATO, DIRITTO E SINODALITÀ: TRA REALTÀ E PERCEZIONE. BREVI RIFLESSIONI*

Abstract: Il contributo propone una riflessione sulla Chiesa e il suo diritto che muove specialmente intorno ai due punti focali rappresentati dalle implicazioni della rinuncia pontificia sugli sviluppi dello *ius canonicum* e l'impatto della sinodalità sulle fonti dello stesso. Vengono così sottolineati, in una visione complessiva, da un lato l'accelerazione impressa dalla rinuncia di Benedetto XVI a temi di cui la dottrina più attenta aveva già intuito la rilevanza crescente, resasi nel tempo un'esigenza impellente ma non priva di risvolti da indagare, e dall'altro alcuni quesiti che rimangono tuttora aperti circa il rapporto tra sinodalità e positivizzazione del diritto della Chiesa, mettendo in guardia dal rischio di fraintendimenti potenzialmente nocivi.

Parole chiave: rinuncia pontificia, sinodalità, attività normativa, positivizzazione del diritto della Chiesa, fonti del diritto canonico.

Papacy, law and synodality: between reality and perception. Brief considerations. The essay proposes a reflection on the Church and its law which moves around the two focal points represented by the implications of Papal resignation on the developments of the *ius canonicum* and the impact of synodality on its sources. What is underlined, in a comprehensive vision, is therefore, on the one hand, the acceleration given by Benedict XVI's resignation to issues the growing relevance of which had already been noted by the Canon Law science, and that over the time became urgent needs with implications that require to be investigated, and on the other hand some questions that still remain open regarding the relationship between synodality and the positivization of the law of the Church, which presents risks of potentially harmful misunderstandings.

Key words: Papal resignation, synodality, legislative activity, positivization of the law of the Church, sources of Canon Law.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

1. *Due motivi per una riflessione comune*

La rinuncia di Benedetto XVI, al di là delle possibili considerazioni circa l'opportunità e la legittimità della stessa, è stata sicuramente un moltiplicatore, una sorta di innesco, rispetto a molte delle questioni emerse in questo scorcio di terzo millennio intorno alla vita e al futuro della Chiesa: le tensioni sorte in relazione all'amministrazione del suo patrimonio, quelle ancor più complesse e devastanti legate agli abusi sui minori e le persone vulnerabili e un più generale disagio percepito per il significato e il senso del diritto e in particolare di quello canonico nella Chiesa¹. Su queste dinamiche si è innestata la 'questione della sinodalità', con le sue difficoltà di lettura circa la corretta collocazione all'interno della vita del popolo di Dio (dimensione teologico/pastorale) piuttosto che, o anche, all'interno delle modalità di produzione del diritto della Chiesa (dimensione giuridica e di governo)².

Per il giurista (non solo il canonista) il *focus*, dunque, ancora una volta è incentrato su senso e ruolo del diritto nella Chiesa, tenuto conto delle diversità che l'ordinamento canonico propone rispetto a quelli secolari. A tal proposito è utile richiamare in sintesi quanto sostenuto da Giuseppe Dalla Torre nelle sue *Lezioni di diritto canonico*, il quale, in maniera semplice quanto efficace, prima ricorda che «tutti gli uomini, per una ragione o per un'altra, sono collocati in una condizione di coesistenzialità. Condizione dalla quale non è possibile sottrarsi» e che «Questi fattori di esperienza esistenziale mettono in evidenza le ragioni del diritto [...] nel senso che la fitta trama di relazioni sociali in cui ogni uomo è di fatto posto, lo colloca per ciò stesso in una dimensione giuridica»³. Uno schema,

¹ In proposito rinvio alle considerazioni di C. FANTAPPIÈ, *Principi conciliari e codificazione del 1983*; D. MAMBERTI, *Il Codex Iuris Canonici del 1983 e la Chiesa universale*; P. PAROLIN, *Il paradigma della codificazione nella realtà ecclesiale*; A. ZANOTTI, *Il Codex Iuris Canonici e la scienza giuridica*, in questo volume.

² In proposito, cfr. C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Marcianum Press, Venezia, 2023, p. 15 ss.

³ G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, a cura di G. BONI, P. CAVANA, Giappichelli, Torino, 2022⁵, p. 14.

questo, applicabile anche alla Chiesa, essendo la dimensione propria del diritto quella della secolarità, della socialità, dei rapporti esterni. Dalla Torre prosegue su questo sentiero e dopo aver segnalato che «la dimensione umana e storica della Chiesa (pur presente) non esaurisce la sua realtà, che è ben più articolata e complessa» (e il richiamo qui è al n. 8 della *Lumen gentium*) nota come «la Chiesa che vive nel tempo e nella storia, in quanto gruppo umano organizzato, produca diritto e viva secondo diritto», un dato questo che trova conferma sul piano storico perché «sin dalle origini la Chiesa si è organizzata e dotata di un sistema di norme, diretto a disciplinare la vita interna»⁴. Dal ‘granello di senape’ delle origini, l’odierno, enorme albero, pieno di rami e fronde: è questa la bella metafora che viene proposta da Dalla Torre per raccontarci quello che è oggi l’ordinamento canonico⁵.

Se è indubitabile la necessità del diritto, essa va poi declinata con la diversità: le finalità proprie della Chiesa, il suo essere al tempo universale e particolare, unitaria e plurale, e poi la presenza e il ruolo caratterizzanti del diritto divino come principale fonte, che a sua volta richiama l’attenzione sulla questione peculiare del rapporto con la teologia (anch’essa oggetto di approfondite trattazioni e richiami anche nei due volumi di cui discutiamo in questa occasione). Si tratta di temi che pongono sul tavolo le questioni dello ‘statuto epistemologico’ e del metodo. Per Dalla Torre, dunque, se il diritto canonico ha carattere teologico, tale rivendicazione «“[...] fornisce qualche indicazione *ontologica*, ma non propriamente *metodologica*” (D’Agostino)»: da qui l’esigenza di studiarlo «con metodo giuridico» e la constatazione che «la sua esperienza non può che svolgersi secondo modalità che del diritto sono proprie»⁶.

⁴ *Ivi*, pp. 16-17.

⁵ *Ivi*, p. 19.

⁶ *Ivi*, p. 29. In proposito cfr. C. FANTAPPIÈ, *Il ruolo della canonistica laica nella Chiesa e nella scienza giuridica*, in *La sinodalità nell’attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, a cura di I. ZUANAZZI, M.C. RUSCAZIO, V. GIGLIOTTI, Mucchi Editore, Modena, 2023, p. 73 ss.

Questa ricostruzione nel dare alcune risposte è oggi ancora una volta sottoposta ad una verifica di tenuta rispetto alla prassi sviluppata in quest'ultimo decennio nel fare e applicare diritto nella Chiesa, anche in ragione della 'questione della sinodalità' e perciò nelle dinamiche proprie del diritto canonico e delle sue fonti (nella pluralità semantica di soggetti competenti a dare diritto, di modalità di produzione dello stesso e come fonti cognitive nel loro relazionarsi con la peculiare gerarchia propria di un ordinamento contrassegnato dal rapporto con la norma divina)⁷.

Ciò considerato svilupperò il mio intervento in due parti: una prima dedicata alla questione della rinuncia, o meglio alle sue implicazioni circa lo sviluppo del diritto canonico; una seconda focalizzata sulla sinodalità e sul suo impatto sulle fonti del diritto canonico.

2. *Della rinuncia pontificia, ovvero delle esigenze di regolamentare un istituto e delle sue conseguenze*

Avviando le mie riflessioni sulla rinuncia di Benedetto XVI non posso non sottolineare positivamente la ricchezza di quanto proposto nei due volumi oggetto di analisi con saggi che hanno fatto chiarezza sulle origini storiche e sulla vicenda a noi vicina⁸: mettendo bene in luce oggi come allora 'la politicità della questione', ma anche l'intreccio con i temi giuridici, anch'essi quanto mai attuali.

Valerio Gigliotti in avvio del suo scritto ricorda come il fatto che il Papa «dia le dimissioni [...] coinvolge e richiama a cascata due riflessioni su piani diversi: l'una relativa alla facoltà dell'esercizio in forma negativa di un potere (della *potestas*) e l'altra in riferimento

⁷ Cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, cit. p. 61 ss.; G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, nuova edizione a cura di M. MADONNA, il Mulino, Bologna, 2023, p. 71 ss.

⁸ Cfr. *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, a cura di A. FENIELLO, M. PRIGNANO, Viella, Roma, 2022, e *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit.

alla natura essenzialmente, intimamente cristologica di questo atto giuridico e pastorale»⁹: ecco da subito in evidenza la questione giuridica e quella teologica. È l'atto che, secondo Gigliotti, pone al centro «la distinzione tra *potestas ordinis* (irrinunciabile in virtù del carattere indelebile dell'ordine sacro) e la *potestas iurisdictionis* (di natura giuridica e quindi soggetta a rinuncia o perdita)»¹⁰. Mi pare interessante la notazione che propone poi circa la scelta di Benedetto XVI di dichiarare le cause della rinuncia identificandole in due tra quelle addotte dalla tradizione canonistica, che a dire dell'autore «rilancia, e in una circostanza di primaria importanza, la forte dimensione consuetudinaria che informa il diritto della Chiesa»¹¹. E qui aggiungo io, al di là della tenuta dell'interpretazione, si finisce col porre l'attenzione sulla forma di produzione di una possibile norma, con anche la questione del titolo da attribuire al Papa uscente¹². Una tema non senza significato come ben ricordato da molti degli scritti dei due volumi.

Per Regoli, la rinuncia come atto di governo e la sua tensione tra i termini *officium*, *munus* e il nuovo termine *ministerium* chiamano in causa la dialettica tra diritto e teologia¹³. Fantappiè molto opportunamente afferma che «la rinuncia di Benedetto XVI ha posto gravi problemi sulla costituzione della Chiesa, sulla natura del primato del papa, nonché sull'ambito e l'estensione dei suoi poteri do-

⁹ V. GIGLIOTTI, *Pietro del Morrone e Joseph Ratzinger: diritto e teologia tra storia e contemporaneità*, in *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, cit., p. 60

¹⁰ *Ivi*, p. 65.

¹¹ *Ivi*, p. 81.

¹² In proposito C. FANTAPPIÈ, *Né Papa né Vescovo emerito di Roma. Sul titolo del Papa che rinuncia*, in *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., p. 335 ss.

¹³ R. REGOLI, *La novità del papato emerito. Unicità storica o inizio di nuovi tempi?*, in *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, cit., rispettivamente p. 92 e p. 98. Sul tema M. TIGANO, *L'ufficio ecclesiastico tra "munus" e "ministerium"*, in *La rinuncia all'ufficio petrino. Itinerari dottrinali a dieci anni dalla Declaratio di Benedetto XVI*, a cura di B. SERRA, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023, p. 13 ss.

po la cessazione dell'ufficio»¹⁴. Tralasciando l'analisi relativa alla distinzione tra ufficio e persona, ciò che comunque per Regoli emerge è un'esigenza di bilanciare dimensione giuridica e realtà sociale e al contempo tenere in conto la «ricezione dei fatti da parte del corpo ecclesiale nel suo insieme»¹⁵. A mio avviso si tratta di cogliere la distinzione tra reazione nel quadro di un ordinamento giuridico secolare (e dunque costretto in una logica stringente di gerarchia delle fonti) e reazioni nella cornice del diritto della Chiesa con le sue peculiarità e prima tra tutte l'origine primaziale del papato, con una missione permanente di natura sacramentale¹⁶.

Allora valutare la fattualità di quanto accaduto, al di là delle mere dottrine, aiuta a comprendere gli effetti di un intervento portato a compimento da Benedetto XVI e come esso sia stato metabolizzato dalla comunità dei fedeli. E conseguentemente nella vicenda della possibile regolazione della sede impedita e/o della sede vacante occorrerà comunque partire «dal momento creativo di Benedetto XVI»¹⁷.

Anche perché quanto operato dal Papa emerito, pur analizzabile dal punto di vista dottrinale, non può essere accolto se non alla luce del primato di giurisdizione del Romano Pontefice, come codificato nei cann. 331 e 333 § 1 del Codice del 1983 e dunque, come ricordato dal Cardinale Ghirlanda, del suo essere «soggetto della suprema potestà della Chiesa, la quale è sia di governo che di magistero autentico»¹⁸.

¹⁴ C. FANTAPPIÈ, *Papato, sede vacante e "papa emerito". Equivoci da evitare*, in *chiesa.espressonline.it*, 9 marzo 2013 (*chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350457*).

¹⁵ R. REGOLI, *La novità del papato emerito. Unicità storica o inizio di nuovi tempi?*, cit., p. 104.

¹⁶ A riguardo C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, 2014, 4, p. 113 ss.

¹⁷ R. REGOLI, *La novità del papato emerito. Unicità storica o inizio di nuovi tempi?*, cit., p. 109.

¹⁸ G. GHIRLANDA, *La rinuncia al suo munus da parte del Romano pontefice: il canone 332*, in *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, cit., p. 116.

Così la vicenda della rinuncia si colora di ulteriore interesse per gli aspetti correlati alla forma e alle successive connessioni con le procedure (al bordo, se non oltre l'innovazione normativa) per la consapevolezza che il lucido pensiero di Papa Ratzinger ha indirizzato l'attenzione verso fragilità dell'ordinamento canonico che, anche memori delle esperienze storiche, oggi devono essere apprezzate tenendo conto dell'evoluzione delle scienze, particolarmente quelle mediche, circa la condizione di chi dopo la «perdita irreversibile della coscienza o della capacità di compiere atti umani, viene mantenuto, anche lungamente in vita con farmaci e apparecchiature tecnologiche»¹⁹.

Mi permetto, a questo punto, una digressione letteraria: spesso infatti la letteratura, particolarmente quella fantascientifica, è capace di intercettare con anticipo questioni che saranno²⁰. Così in un racconto del 1977, *The Armageddon Decision*, pubblicato l'anno successivo in Italia con il titolo quanto mai emblematico de *Il dilemma di Benedetto XVI*²¹, lo scrittore di fantascienza e appassionato di occultismo J.H. Brennan, colloca in una Città del Vaticano traslocata sul lago di Ginevra la vicenda di Papa Benedetto XVI, Pontefice che al bianco pontificio, preferisce «il saio marrone dei frati francescani», affetto da allucinazioni – indizio di uno squilibrio psichico – che non riesce a distinguere dalle visioni «che possono essere un messaggio di Dio». In ballo è la sua sostituzione per incapacità di intendere. Per sciogliere il dubbio «la gerarchia ecclesiastica» interPELLA un illustre psichiatra ebreo (onde evitare parzialità di giudizio) che sottopone il Pontefice ad un *test* che dovrebbe certificarne o meno «le capacità decisionali». Il rischio è che proprio in ragioni delle sue visioni/allucinazioni avvii una nuova guerra mondiale: «l'Armageddon». Qualche decennio dopo, nel 2008, Luigi Sandri,

¹⁹ *Ivi*, p. 121.

²⁰ In proposito mi permetto di rinviare a A.G. CHIZZONITI, *Intersezioni letterarie tra diritto e religione*, in *Diritto, religione e letteratura*, a cura di M. ABU SALEM, L.M. GUZZO, Libellula, Tricase, 2019, p. 9 ss.

²¹ Il racconto dà il nome all'antologia *Il dilemma di Benedetto XVI*, pubblicata nella collana *Urania*, 1978, n. 475.

giornalista e vaticanista, pubblica il romanzo di fantapolitica vaticana *Cronache dal futuro. Zeffirino II e il dramma della sua Chiesa*, nel quale agli inizi del terzo millennio immagina che Papa Zeffirino II, successore tra l'altro anche di un Papa Francesco, dopo un incidente d'auto finisca in un coma profondo, ma non irreversibile, rimanendo in questa condizione per anni, ipotesi non prevista dal Codice e dalla più volte emendata Costituzione Apostolica *Universi Dominici gregis*, così da innescare un immobilismo della Curia romana incapace (o contraria) a ipotizzare e mettere in atto una soluzione compatibile con gli interessi della Chiesa²².

Al di là delle intuizioni proposte in questi intriganti racconti, segno della consapevolezza e della opportunità di intervenire su temi che peraltro sarebbero stati ampliati dall'avanzamento delle conoscenze scientifiche e in particolare di quelle mediche, certo è che la rinuncia ha generato diritto e ne genererà. Per Ghirlanda «le affermazioni di Benedetto XVI hanno un forte valore spirituale, direi mistico, e come tali [...] debbono essere accolte, piuttosto che come affermazioni strettamente dottrinali di carattere ecclesiologico e tanto meno canonico»²³.

Resta comunque la forte consapevolezza, come sostenuto da Geraldina Boni, dell'indilazionabilità di un intervento normativo canonico: «determinata, da una parte, dai sorprendenti mutamenti sopraggiunti dal punto di vista tecnico-scientifico-medico con proiezioni sulla vita umana inimmaginabili» e dalle «dinamiche interne all'ordinamento canonico di recente insorte, come il graduale affermarsi dell'«istituto» del «papa emerito», sconosciuto e tuttora ignorato dallo *ius canonicum* positivo», situazioni non gestibili con il ricorso all'istituto dell'*analogia legis*»²⁴.

²² L. SANDRI, *Cronache dal futuro. Zeffirino II e il dramma della sua Chiesa*, Gabrielli Editori, Verona, 2008.

²³ G. GHIRLANDA, *La rinuncia al suo munus da parte del Romano pontefice: il canone 332*, cit., p. 133.

²⁴ G. BONI, *Prospettive de iure condendo*, in *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, cit., p. 137 ss.

E da qui la proposta di una sfida per il diritto canonico e la scienza canonistica, in un momento di evidente crisi: «dimostrando l'attitudine ad anticipare e sanare potenziali conflitti, ovvero congegnare soluzioni che assicurino, insieme alla *tranquillitas ordinis*, il *bonum commune*»²⁵, che vede in una possibile mobilitazione della scienza canonistica per la predisposizione di un 'progetto normativo', così che «la formazione delle leggi, pure approvate e riconducibili alla potestà pontificia, sarebbe più partecipata ovvero più sinodale [...] con l'instaurazione di una comunità interpretativa universale che veda la canonistica riappropriarsi della propria indeclinabile missione: senza ovviamente in alcun modo rivendicare l'esercizio della funzione legislativa, saldamente in mano al suo detentore, al quale solo si offrirebbe quel sostegno di cui, va ribadito – anche dinanzi allo scompaginato e sconcertante quadro della normativa ecclesiale dell'ultimo lustro –, non può fare a meno»²⁶.

Senza entrare nello specifico degli articolati contenuti della proposta, e rilevato che essa è lungi dal volersi proporre come una forzatura, come sottolineato da Geraldina Boni («Esaurito tale laborioso stadio istruttorio [...] alla comunità scientifica spetterebbe unicamente di attendere fiduciosa la deliberazione – esente da lacci che non siano ascrivibili allo *ius divinum* – dell'autorità legislativa suprema») ²⁷, mi pare che a partire dalla rinuncia di Benedetto XVI si siano innescati/risvegliati/anticipati temi che, già presenti perlomeno nelle analisi/approfondimenti/dispute della dottrina più attenta, hanno subito al tempo di Francesco evidenti accelerazioni. Metterei in evidenza, anche in ragione della celebrazione del quarantennale della codificazione del 1983, quella della 'posizione delle norme della Chiesa' (posizione nel senso della predisposizione di nuovo diritto canonico positivo).

La necessità intravista da Papa Francesco di intervenire su punti critici degli assetti organizzativo/normativi della Chiesa (in buo-

²⁵ *Ivi*, p. 140.

²⁶ *Ivi*, p. 141.

²⁷ *Ivi*, p. 149.

na parte, come risaputo, emersi già nei Concistori di preparazione al Conclave) ha avviato una fase di riforme, non sempre chiara negli indirizzi e nella forma, che ha visto la scienza canonistica (e la stessa struttura interna della Chiesa preposta alla verifica formale della normativa canonica) in affanno rispetto alle spinte che il magistero pontificio proponeva e continua a proporre. Non guardo, ma si potrebbe ovviamente fare, ai contenuti degli interventi, quanto alla modalità di predisposizione e formulazione, e una volta promulgati alla necessaria opera di interpretazione dei relativi provvedimenti, anche alla luce del ruolo che l'ordinamento canonico riconosce all'attività della dottrina canonistica²⁸.

Se la coabitazione tra il Papa in Cattedra e quello emerito ha inizialmente operato per alcuni aspetti da ammortizzatore/cassa di compensazione²⁹, la tendenza a bypassare il momento intermedio nella predisposizione e formulazione degli interventi ha reso sempre più complicata la lettura e la ricostruzione della genesi dei numerosi provvedimenti adottati (*Motu proprio*) in questo decennio da Papa Francesco: sia quelli più complessi e poderosi come ad esempio la riforma della Curia romana³⁰ e quella del Libro VI del Codice di

²⁸ G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto canonico*, cit., p. 60.

²⁹ M. FRANCO, *La rinuncia prossima ventura*, in *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, cit., p. 181, riferendosi a Benedetto XVI parla di «ruolo inedito: defilato, discreto, ma cruciale. E lo ha fatto naturalmente, ritraendosi e insieme lasciando arrivare la sua voce flebile ma in alcuni casi dirompente. Da “nonno saggio in casa”, si è trasformato in sponda e argine per quanti nel papato di Francesco non si trovano a proprio agio. Ma ha finito anche per riaffermare alcuni principi teologici e arginare, sul fronte opposto, le pressioni su Francesco di quanti vorrebbero assecondare e accentuare riforme dottrinali più radicali e rischiose per l'unità della Chiesa». In proposito vedi anche dello stesso autore, *Il monastero. Benedetto XVI nove anni di papato-ombra*, Solferino, Milano, 2022, *passim*.

³⁰ In proposito M. DEL POZZO, *Una lettura ‘strutturale’ di “Praedicate Evangelium”*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoeChiese.it), n. 13/2022, p. 47 ss.; M. GANARIN, *La riforma della Curia Romana nella Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2022, p. 271 ss.; S.F. AUMENTA, R. INTERLANDI, *La curia romana secondo Praedicate Evangelium. Tra storia e riforma*, Edusc, Roma, 2023².

Diritto Canonico³¹, sia nel caso di quelli di spessore minore ma a volte non meno incisivi dal punto di vista del diritto.

Mi è parso, e sottolineo la mera natura di sensazione personale di giurista e canonista, di poter intravedere in questo percorso anche generativo di diritto, una sorta di idiosincrasia nei confronti di strumenti e metodi fino ad oggi alla base della positivizzazione normativa delle scelte operate all'interno della Chiesa da parte dei soggetti chiamati a sviluppare il potere legislativo ai vari livelli.

Ricordo che il diritto con le sue metodiche e le sue tecniche anche di *drafting* è strumento e non fine, come bene emerge dalla lezione e dal pensiero già ricordato di Giuseppe Dalla Torre, e questo ancor più in un contesto come quello del diritto della Chiesa caratterizzato da una parte di diritto, quello divino, nella sua duplice figura di divino naturale e divino positivo rivelato, che condiziona e delimita tanto dal punto di vista della liceità che della legittimità, la parte di produzione umana.

3. *Sinodalità e positivizzazione del diritto della Chiesa: dubbi e prospettive*

E forse anche sulla base di queste sensazioni, e sottolineo anche, dunque non con il tratto della esclusività, che le riflessioni sulla 'sinodalità', hanno finito con l'essere spesso indirizzate oltre che sulla ricostruzione di un principio, sulle sue declinazione circa un possibile allargamento/riposizionamento/revisione della partecipazione del popolo di Dio alla parte di *potestas regimini* relativa all'attività legislativa e alle sue conseguenze anche dal punto di vista dell'impatto sulla predisposizione stessa del diritto della Chiesa.

³¹ In proposito, cfr. B.F. PIGHIN, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Marcianum Press, Venezia, 2021; G. BONI, *Il Libro VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia: novità e qualche spigolatura critica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 11/2022, p. 1 ss; L. EUSEBI, *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica*, Morcelliana, Brescia, 2022², particolarmente pp. 226-236.

In questi anni la letteratura, spesso a carattere divulgativo, sul tema della sinodalità è stata amplissima, se non ipertrofica spaziando alla ricostruzione storica, all'analisi teologica, ed ovviamente anche alla sua portata giuridica³². Il Cardinal Erdő, fine e attento canonista, nel saggio di apertura dal volume *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa* si premura di sottolineare che «La sinodalità non è da confondere con la collegialità, la quale si riferisce nella Chiesa al Collegio dei Vescovi, il quale costituisce, insieme con il suo capo, cioè con il Romano Pontefice, l'autorità suprema della Chiesa, elemento appartenente alla sua costituzione e chiaramente riconosciuto dai documenti del Concilio Vaticano II come anche dal vigente Codice di Diritto Canonico»³³. E rimarca quindi che una corretta definizione di sinodalità debba trovare una sua giusta collocazione nell'ambito della dimensione teologica della Chiesa ribadendo «il fatto che la sinodalità non è identica alla 'democrazia'». È questa una preoccupazione diffusa. E se nella letteratura specializzata possono essere individuate tre accezioni principali di sinodalità: «La prima coincide con la collegialità episcopale, la seconda si riferisce alle forme istituzionali della cooperazione dei sacerdoti e dei fedeli laici nell'esercizio del ministero pastorale del Vescovo, la terza invece è un principio organizzativo che è opposto al principio gerarchico», per Erdő «Alla Chiesa si può applicare tra questi tre significati esclusivamente il secondo»³⁴. E stringendo il fuoco sulla «sinodalità come strumento di conoscenza del 'sensus fidei fidelium' o

³² Oltre ai contributi proposti nel volume *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., oggetto di analisi di questo scritto, cfr. per sinteticità e completezza il già ricordato C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, cit.; vedi inoltre *Sinodalità. Istruzioni per l'uso*, a cura di A. MELLONI, EDB, Bologna, 2021; A. MARTIN, *Sinodalità: il fondamento biblico del camminare insieme*, Queriniana, Brescia, 2021; U. SARTORIO, *Sinodalità. Verso un nuovo stile di Chiesa*, Ancora, Milano, 2021.

³³ P. ERDŐ, *La sinodalità come una delle espressioni della teocrazia nella costituzione della Chiesa*, in *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., p. 21.

³⁴ *Ivi*, pp. 21-22.

il ‘*consensus totius Ecclesiae*’», guarda convinto al contenuto del can. 750 § 1, ricordando che sul funzionamento istituzionale della realtà teologica del *consensus totius Ecclesiae* esso afferma che: «Per fede divina e cattolica sono da credere tutte quelle cose che sono contenute nella parola di Dio scritta o tramandata, vale a dire nell’unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che insieme sono proposte come divinamente rivelate, sia dal magistero solenne della Chiesa, sia dal suo magistero ordinario e universale, ossia quello che è manifestato dalla comune adesione dei fedeli sotto la guida del sacro magistero; di conseguenza tutti sono tenuti a evitare qualsiasi dottrina ad esse contraria»³⁵. Una visione, questa, che nel cogliere il sentire di parte della canonistica pare evidenziare una esigenza di mantenere la sinodalità in un ambito per così dire ‘collaudato’, che tuttavia potrebbe apparire a molti limitativo rispetto ad una visione innovativa ‘bergogliana’.

È però nel suo impatto sulla funzione legislativa che trova i maggiori interessi per la canonistica. Patrick Valdrini, dopo aver ricordato che il termine ‘sinodalità’ è sconosciuto ai due Codici di diritto canonico, sottolinea che il magistero di Francesco nel tentativo di «instaurare una ‘cultura ecclesiologicala’ in grado di diffondere la “responsabilità comune” dei fedeli nella missione ecclesiale» fa largo ricorso ad essa sia nel senso di «cultura della partecipazione» che di «azione concreta di collaborazione tra fedeli all’interno delle comunità gerarchiche». Due significati da distinguere per un corretto approccio proprio con riferimento alla funzione legislativa³⁶. Correttamente ricorda (ma non solo lui) che se è chiaro che «nessun obbligo di adottare procedure sinodali si impone al Romano Pontefice quando promulga leggi», in Francesco è abbastanza evidente la volontà di implementare il ricorso a pratiche consultive con il coinvolgimento diretto del popolo di Dio nell’esercizio della funzione legislativa come indicato all’art. 6 della Costituzione Apostolica *Episco-*

³⁵ *Ivi*, p. 24.

³⁶ P. VALDRINI, *Funzione legislativa e sinodalità nel diritto canonico*, in *La sinodalità nell’attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., pp. 49-50.

*palis Communio*³⁷. Una scelta a mio avviso rafforzata da quanto stabilito poco dopo al § 2 del successivo art. 7, ove si afferma che «Rimane integro il diritto dei fedeli, singolarmente o associati, di inviare direttamente i loro contributi alla Segreteria Generale del Sinodo». Nella stessa linea si orienta anche la Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* con l'indirizzo a favore dello sviluppo di una sinodalità intra e inter-dicasteriale³⁸. Ma al di là di tali sforzi, il dato evidente è che «in assenza di legislazione specifica questa partecipazione riposa unicamente su un'etica di governo dipendente dalla discrezionalità del legislatore». Fino ad ora questa idea di sinodalità si è quindi appoggiata sul convincimento della opportunità/necessità dell'azione sinodale volontaria del titolare del potere legislativo. Confesso qualche perplessità circa questa affermazione della nuova sinodalità per via di prassi, ritenendo maggiormente lineare, come segnalato dallo stesso Valdrini, «opportuno sviluppare procedure di legiferazione che dettino regole precise circa l'uso della sinodalità»³⁹ sempre che di ciò si definisca un corretto paradigma coerente con la struttura propria della Chiesa.

Proprio in ragione delle perplessità emerse mi permetto di fare riferimento a quanto sostenuto da Carlo Fantappiè, che ricorrendo ad una felice metafora, al fine di non intravedere nella sinodalità il farmaco con il quale sia possibile curare tutti i mali della Chiesa, propone «alcune precauzioni» per l'uso della stessa⁴⁰. Tra queste quanto mai opportuno mi pare l'invito, già incontrato, a sottrarsi da una «confusione di prospettive tra sinodalità e democratizzazione della Chiesa. Ciò proprio per “tutelare la peculiarità della prassi

³⁷ *Ivi*, p. 51.

³⁸ *Ivi*, p. 52. Una *ratio*, questa di coinvolgere i fedeli, che interessa anche le leggi promulgate dal Vescovo diocesano: «Pertanto, sarebbe un'applicazione del principio di sinodalità se un Vescovo, prima di promulgare una legge diocesana, interpellasse il Consiglio presbiterale, il Collegio dei consultori, il Consiglio diocesano per gli affari economici e il Consiglio pastorale per riceverne il parere».

³⁹ *Ivi*, p. 53.

⁴⁰ C. FANTAPPIÈ, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, cit., p. 95 ss.

sinodale”»⁴¹. Non si tratta di rinunciare ad una contaminazione tra dimensione civile e dimensione ecclesiale: proprio la storia del diritto canonico ci insegna quanto felice sia stata tale osmosi e quanto sia necessario che essa continui ad essere alimentata. Quanto piuttosto di approfondire ciò che distingue «la rappresentanza ecclesiale e la rappresentanza democratica»⁴².

Non meno interessante l'esortazione «ad evitare che la nuova sinodalità modifichi gli assetti della costituzione divina della Chiesa», da non intendersi come un impedimento all'apertura di spazi alla partecipazione di tutti i fedeli ai *tria munera*⁴³. Qui, a mio avviso, il pericolo non è solo quello rilevato da Fantappiè di «sottovallutare la pericolosità che deriva da una visione desacralizzata della Chiesa», ma che si finisca con l'avallare una sorta di 'visione sartoriale dell'adesione alla Chiesa', con una eterogenesi dei fini del rilancio della sinodalità: trasformandola da spinta per una maggiore partecipazione dei fedeli alla vita della Chiesa e dunque per un suo rafforzamento, in uno strumento di destrutturazione in favore di forme individualistiche che non trovano conferme nell'essere della Chiesa cattolica.

Un ultimo richiamo è al rischio di possibili sviluppi applicativi della sinodalità che nel legare 'troppo' centro e periferie non finisca per attenuare, se non azzerare, quelle riflessioni intermedie che, proprio nei sistemi democratici, fungono da efficaci momenti di discernimento a favore del bene comune (che è più della somma dei beni particolari). L'affermazione è forte, ma i rischi di errata applicazione della sinodalità non sono meno alti.

⁴¹ *Ivi*, p. 99.

⁴² *Ivi*, p. 101.

⁴³ *Ivi*, p. 102.

MARIO PRIGNANO

RINUNCIA PONTIFICIA E SEDE ROMANA
IMPEDITA: TRA RISVOLTI STORICI
E SALVAGUARDIA DEL ‘*BONUM ECCLESIAE*’*

Abstract: Raccogliendo gli spunti di riflessione offerti dall’episodio delle esequie del ‘Papa emerito’ Benedetto XVI, il contributo passa in rassegna gli elementi fondamentali della rinuncia pontificia così come emergenti nella storia della Chiesa e nella legislazione canonica: per metterli poi a confronto con le suggestioni provenienti dalla realtà ecclesiale odierna e con le proposte formulate, negli anni più recenti, dalla scienza canonistica.

Parole chiave: rinuncia pontificia, storia della Chiesa, sede impedita, giornalismo, Papa emerito.

Papal resignation and impeded Roman See: between historical implications and the safeguard of the ‘*bonum Ecclesiae*’. Starting from the food for thought offered by the episode of the funeral of the ‘Pope emeritus’ Benedict XVI, the essay goes through the fundamental elements of the papal resignation as emerging in the history of the Church and in the canonical legislation: in order to finally compare them with the suggestions coming from today’s ecclesial reality and with the proposals formulated, in the latest years, by Canon Law scholars.

Key words: Papal resignation, Church history, impeded See, journalism, Pope emeritus.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

Quando intorno alle 9.30 del mattino del 31 dicembre 2022 si diffuse la notizia della morte di Benedetto XVI, al Tg1 eravamo preparati a scendere in campo in forze. Come è buona norma in questi casi, avevamo nel cassetto un certo numero di ‘coccodrilli’ del Papa emerito, interviste già confezionate a chi lo aveva conosciuto da vicino, elenchi di ospiti da contattare in diretta, corrispondenti Rai già allertati e pronti a riportare reazioni e commenti dall’estero e così via. Il palinsesto dell’intera Rai 1 ne fu sconvolto per giorni, mentre ci si preparava al grande evento dei funerali, che ovviamente sarebbero stati trasmessi in diretta a cura del primo telegiornale italiano. Alla vigilia, però, accadde qualcosa che ci costrinse a rivedere in parte i nostri piani. Dal Vaticano filtrò la notizia, rimbalzata subito sui *media*, secondo cui quei funerali non dovevano essere considerati come i funerali di un Papa (che era vivo e vegeto, e si chiamava Francesco). Non erano i funerali di un semplice Vescovo o di un Cardinale, ovviamente, ma, dal punto di vista del cerimoniale, non erano quelli di un Papa: erano ‘meno’. La precisazione d’Oltretevere suggerì di modificare la scaletta della trasmissione e anche il nome di chi l’avrebbe condotta. Del resto, avevamo di fronte un evento senza precedenti, difficile da incasellare e perfino da definire: bisognava adeguarsi.

Questo piccolo episodio spiega in modo indiretto, ma forse efficace, fino a che punto la confusione generata dalla coabitazione di due Papi all’ombra di San Pietro sia penetrata dentro le nostre vite quotidiane, arrivando a condizionare anche dinamiche minute di lavoro. Dimostra anche, in modo plastico, la fondatezza dell’ ammonimento lanciato a più riprese da diversi canonisti, tra cui Geraldina Boni e Carlo Fantappiè, secondo i quali il titolo di Papa, sia pure seguito dalla qualifica ‘emerito’, attribuito a persona diversa dal Papa regnante può ingenerare l’idea che sia normale averne due¹. Anche per questo motivo, ossia per tentare di fare ordine

¹ Cfr. C. FANTAPPIÈ, *Riflessioni storico-giuridiche sulla rinuncia papale e le sue conseguenze*, in *Chiesa e Storia. Rivista dell’Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, 2014, 4, pp. 91-118, in particolare pp. 108-109; G. BONI, *Due*

su un tema suscettibile di divenire in futuro una possibile fonte di dubbio se non addirittura di scandalo per i fedeli, gli ultimi anni hanno registrato un proliferare di occasioni di confronto tra canonisti, teologi, storici della Chiesa e osservatori a vario titolo coinvolti sulla questione della rinuncia pontificia². La domanda di partenza, ovvia solo fino ad un certo punto, non poteva che essere: la rinuncia di un Papa è materia che va regolamentata?

Come si sa, il Codice di Diritto Canonico (CIC) del 1983 ne tratta al can. 332 § 2, che a sua volta modifica, senza grandi stravolgimenti, il can. 221 del Codice del 1917. Ciò che colpisce, della scarna disposizione ivi prevista, è l'*incipit*, comune alle due formulazioni. Quel «Se accade che» («Si contingat ut») lascia chiaramente intendere che si tratta di un'evenienza non prevista né auspicata. Si tratta di qualcosa che resta fuori dal novero di quelle che dovrebbero accadere. Nel suo commentario al Codice del 1917³, Alberto Blat giustificava tale vaghezza con il principio del diritto romano secondo il quale «Le leggi devono essere adattate a ciò che accade frequentemente e facilmente, piuttosto che a ciò che accade raramente» e «Le leggi non sono stabilite per eventi che possono accadere in un caso fortuito». Viene da chiedersi perché, allora, il Codice di Diritto Canonico se ne sia occupato. Le ragioni indicate da Blat sono essenzialmente due. La prima, di carattere più contingente e tecnico, è «perché fosse chiaro che tale rinuncia non è soggetta al canone 187», ossia quello che nel Codice del 1917 disciplinava la rinuncia all'ufficio ecclesiastico in generale. Sembra insomma che il legislatore

papi a Roma?, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 33/2015, p. 50 ss.

² Il presente contributo prende spunto dalle riflessioni contenute in due volumi pubblicati recentemente e a breve distanza l'uno dall'altro: *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, a cura di I. ZUANAZZI, M.C. RUSCAZIO, V. GIGLIOTTI, Mucchi Editore, Modena, 2023; *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, a cura di A. FENIELLO, M. PRIGNANO, Viella, Roma, 2022.

³ A. BLAT, *Commentarium textus Codicis Iuris Canonici. Liber II De personis*, Libreria del Collegio "Angelico"-Libreria Editrice Religiosa F. Ferrari, Romae, 1921, pp. 200-201.

re del tempo sia stato costretto a prevedere qualcosa che non voleva prevedere, e che lo abbia fatto per mettere bene in chiaro che, diversamente dalle altre fattispecie di rinuncia, per quella pontificia, se si verifica, «non occorre l'accettazione dei cardinali né di altri» (can. 221 CIC 1917). La seconda ragione richiamata da Blat per cui quel canone è stato scritto è di natura storico-giuridica e risale al *Liber Sextus* di Bonifacio VIII. Il quale, succeduto al dimissionario Celestino V, sentì l'esigenza di inserire il gesto del suo predecessore in una decretale, conferendogli così spessore normativo e stabilendo in modo inequivoco la sua ammissibilità.

Alla 'timidezza' del 1917, il Codice del 1983 rispose dettagliando, al can. 332 § 2, le condizioni alle quali la rinuncia può considerarsi valida e produttiva dei suoi effetti, il principale dei quali è la sede vacante. Tali condizioni sono: che la rinuncia sia libera («renuntiatio libere fiat»); che si manifesti in modo chiaro e pubblico («rite manifestetur»), e che avvenga senza pretesa di approvazione da parte di alcuno («non vero ut quopiam acceptetur»). Ma, se, quarant'anni fa, un passo avanti è stato compiuto, questo passo si è fermato sulla soglia del 'dopo'. Anche la definizione dell'atto giuridico della rinuncia, peraltro, risulta assai vaga e per questo soggetta a interpretazioni: in particolare per quei due avverbi, «libere» e «rite», su cui la scienza canonistica ha a lungo discettato e continua a discettare. Per inciso va detto che, fuori degli ambiti accademici e specialistici, frotte di giornalisti hanno a loro volta discettato di trame oscure quando non proprio di complotti e ricatti alla base del gesto di Benedetto XVI: ricostruzioni che se confermate avrebbero messo pesantemente in discussione il «libere fiat» della rinuncia e che per questo hanno costretto più volte il diretto interessato a intervenire per smentirle. Col passare degli anni, e grazie anche alle ripetute precisazioni di Ratzinger, il clamore attorno a tali presunti 'retroscena' e dunque sulle cause della rinuncia, si è attenuato. Ma si è subito spostato sui suoi imprevedibili e non sempre benefici effetti per la Chiesa. Ma qui né Ratzinger né altri poteva rimediare, dal momento che, come abbiamo detto, è proprio a questo punto, è sulla soglia del 'dopo' che il legislatore si è arrestato. Cosa diventa

un Papa che non è più Papa, in che rapporti debba porsi con il successore, come debba essere chiamato, come debba vestire, dove debba risiedere, di che tipo di libertà possa godere, che autorità rivesta (se ne riveste una), quali onori gli siano dovuti in vita e quali al momento del trapasso eccetera eccetera: tutto questo non era dato, e non è ancora dato saperlo. Per questo motivo, lo storico della Chiesa Roberto Regoli ha coniato per Benedetto XVI l'espressione di «rinuncia creativa»⁴. Né poteva essere diversamente, a pensarci bene.

Perché questo ulteriore passo venga compiuto, perché la rinuncia creativa lasci il posto, in futuro, ad una rinuncia 'regolata', la sensazione è che occorrerà altro tempo. Papa Francesco, che sull'argomento è intervenuto più volte, in un'intervista rilasciata all'*Associated Press* nel gennaio 2023, meno di un mese dopo la morte di Benedetto XVI, ha confidato di non avere mai considerato l'idea di intervenire con una regolamentazione della materia perché, ha spiegato, «la Chiesa ha bisogno di più tempo e più esperienza»⁵. La questione, semmai, si porrà all'attenzione del prossimo Papa. Il che ci porta a riformulare come segue la domanda da cui siamo partiti: bisogna augurarsi che il successore di Francesco disciplini la rinuncia papale?

A prima vista, le ragioni che fanno propendere per una risposta affermativa sono tali e tante da far sembrare la domanda una domanda retorica. Per rendersene conto, basta osservare retrospettivamente la situazione di confusione venutasi a creare nei quasi dieci anni di convivenza tra il Papa emerito Benedetto XVI e il Papa in carica Francesco. Una situazione generata anche dalla faziosità delle opposte 'tifoserie', pronte a strumentalizzare ogni occasione per giustificare divisioni e spaccature che in realtà non trovavano alcun riscontro nella volontà dei rispettivi, inconsapevoli e incolpevoli, presunti

⁴ R. REGOLI, *La novità del papato emerito. Unicità storica o inizio di nuovi tempi?* in *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, cit., pp. 89-110, in particolare pp. 102-109.

⁵ *The AP Interview Takeaways: On Papal Health and Retirement*, 25 gennaio 2023, in www.apnews.com/article/pope-francis-ap-interview-highlights-8b9ec42afec4e-0c0691a54f756b257bc.

leaders. Ma comunque una situazione di oggettiva confusione, come dimostra tra l'altro il malinteso citato all'inizio in cui è caduto chi doveva occuparsi delle esequie di Joseph Ratzinger per la tv di Stato. Malinteso insignificante eppure indicativo, ai fini del nostro discorso, perché certamente non si sarebbe verificato se il 31 dicembre 2022 non fosse morto qualcuno che si faceva chiamare 'Papa', sia pure emerito; che aveva mantenuto il suo nome pontificale e il titolo di Santità; che vestiva la talare bianca e abitava in Vaticano.

Come ulteriore argomento per guardare con favore ad una regolamentazione della rinuncia c'è poi certamente anche la frequenza, per non dire la *nonchalance*, con cui ne ha sempre parlato Francesco. Le sue esternazioni al riguardo non si contano e tutte hanno contribuito a togliere via qualunque patina di straordinarietà alla figura del Papa emerito. Come quando, durante un colloquio con i giornalisti di ritorno da un viaggio in Armenia, nel 2016, l'ha accostata a quella, di recentissima creazione (per i tempi della Chiesa), di Vescovo emerito, arrivando a ipotizzare per il futuro la presenza di «non dico tanti, ma forse due o tre» Papi emeriti contemporaneamente⁶. Roba da far rizzare i capelli sulla testa a non pochi tra coloro che, per vocazione o per ufficio, si occupano di queste delicatissime materie.

È dunque precisamente per tutta questa serie di ragioni che è da ritenersi opportuno un intervento del legislatore sul tema della rinuncia pontificia? Crediamo di no. O meglio: crediamo che manchi ancora qualcosa. Quelle esposte sono ancora ragioni per così dire materiali, che hanno a che fare con l'efficienza e l'efficacia del funzionamento di un istituto (papato emerito, o comunque lo si voglia chiamare) che dal suo esordio ha registrato degli inceppamenti non indifferenti.

⁶ Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dall'Armenia, 26 giugno 2016, in www.vatican.va. Il pensionamento obbligatorio, salvo deroghe, per i Vescovi che hanno compiuto il settantacinquesimo anno d'età è stato introdotto il 6 agosto 1966 da Paolo VI con il *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*. Il titolo loro spettante è quello di 'Vescovo emerito' (can. 402 § 1 CIC).

Tra gli uomini di Chiesa più vicini a Ratzinger e tuttavia più critici rispetto al gesto da lui compiuto l'11 febbraio 2013, vi sono due Cardinali tedeschi, Walter Brandmüller e Gerhard Müller. Quest'ultimo, teologo ed ex Prefetto del Dicastero per la Dottrina della Fede, ha sempre manifestato una posizione estremamente coerente, rifiutando l'idea stessa della rinuncia, se non come 'eccezione estrema', e, di conseguenza, escludendo in modo categorico che questa possa essere oggetto di regolamentazione⁷. Brandmüller, storico della Chiesa e studioso in particolare dei Concili, sostiene che l'atto della rinuncia è di quelli teoricamente possibili ma che non dovrebbero mai verificarsi. Prima di chiedersi se e come regolare il post-rinuncia, quindi, egli propone di chiarire meglio quali possano o debbano esserne le cause scatenanti. La sua conclusione è che «la rinuncia di un papa presuppone – e al contempo crea – una situazione ecclesiale pericolosissima»⁸. Insomma, quando è in gioco la salvezza della Chiesa, allora il Papa, che ne è a capo, può, e quasi deve, rinunciare. È il '*bonum Ecclesiae*', il criterio. Non possono esservene altri. In particolare, non possono esservene di legati allo stato psico-fisico della persona, al suo desiderio di una vita più ritirata e contemplativa, ad una eventuale drammatica crisi di consenso presso il popolo di Dio e così via. Alcuni esempi storici forniscono sufficienti esemplificazioni per questo. Basti pensare al caso di Gregorio XII, dimissionario nel 1415 per consentire la conclusione dello scisma d'Occidente. O a quello di Pio XII, che espresse la sua volontà anticipata di rinunciare al pontificato se fosse caduto nelle mani dei nazisti (anche se qui è più corretto parlare di sede impedita, come si vedrà).

Naturalmente, essendo la rinuncia un atto che esprime al massimo livello possibile la libertà del Pontefice, per il quale è sempre va-

⁷ Cfr. F. FALCHI, *L'emeritato papale: note su progetto di costituzione apostolica sulla situazione canonica del Vescovo di Roma che ha rinunciato al suo ufficio*, in *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., pp. 351-376, in particolare p. 353.

⁸ W. BRANDMÜLLER, *Renuntiatio papae. Alcune riflessioni storico-canonistiche, in Stato, Chiese e pluralismo confessionale (www.statoechiese.it)*, n. 26/2016, p. 11.

lido il principio ‘*prima sedes a nemine iudicatur*’⁹, provare a regolare giuridicamente le cause alle quali questa possa, o addirittura debba, avvenire sarebbe un non senso. Al contrario, diventa urgente definire cosa sia lecito e cosa no della vita del rinunciante una volta che questi abbia perfezionato il suo atto. E lo diventa proprio in nome di quel ‘*bonum Ecclesiae*’ che si deve presumere all’origine dell’atto di rinuncia. Né inefficienze o inceppamenti nel governo della Chiesa, infatti, né tantomeno scandali o polemiche giornalistiche, possono spiegare un intervento del legislatore, perché sarebbe come mettere il papato sullo stesso piano di un’istituzione secolare semplicemente bisognosa di una ‘messa a punto’. Preservare «la compattezza della compagine ecclesiale»¹⁰, ovvero, in negativo, evitare il rischio di uno scisma: questa è, invece, l’intima ragione che spiega perché, 730 anni dopo Celestino V, e dopo i due interventi del 1917 e del 1983, è divenuto urgente che la Chiesa torni a legiferare su questo.

Il rinvio al principio generale ricordato sopra, per cui «Le leggi non sono stabilite per eventi che possono accadere in un caso fortuito», non perde la sua attualità né viene contraddetto per il semplice fatto che dopo l’11 febbraio 2013, e ancor più dopo le esternazioni di Papa Francesco sul tema, la rinuncia pontificia non può più considerarsi ‘caso fortuito’. Ecco perché, ancora una volta, è importante porre mano ad una legislazione come, ad esempio, quella messa a punto dal gruppo di lavoro internazionale coordinato da Geraldina Boni.

Senza entrare nel merito della proposta, disponibile in *open access*¹¹, assai suggestiva (almeno da un punto di vista giornalistico) è la domanda circa eventuali sanzioni in cui incorrerebbe il Papa rinunciante che non rispettasse gli obblighi impostigli dal nuovo sta-

⁹ Cfr. can. 1404 CIC.

¹⁰ Così G. BONI, *Una proposta di legge, frutto della collaborazione scienza canonistica, sulla sede romana totalmente impedita e la rinuncia del papa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 14/2021, p. 7.

¹¹ Proposte di legge *Sulla Sede romana totalmente impedita e Sulla situazione canonica del Vescovo di Roma che ha rinunciato al suo ufficio* in www.progettocanonicosederomana.com/progetti.

to. È suggestiva, perché prefigura una situazione inedita e anomala, quasi straniante, se non, potenzialmente, fonte di scandalo presso i fedeli vista la posizione precedentemente ricoperta dall'emerito. Come argomenta Costantino-Matteo Fabris¹², ferme restando le analogie con quanto previsto nel Libro VI del CIC per il Vescovo che si macchi di delitti contro la fede e contro l'unità della Chiesa, è evidente che la particolare condizione di un fedele che abbia rivestito l'ufficio di Pontefice richiede una capacità di discernimento e prudenza che solo il Papa regnante possiede. A maggior ragione, costui rappresenta anche l'unico foro competente a giudicare il rinunciante dal punto di vista processual-penalistico (Libro VII CIC).

Detto tutto questo sul tema della rinuncia, resta da spendere qualche parola sull'opportunità di regolare anche la materia della sede totalmente impedita. La differenza con la rinuncia è lampante. Se quest'ultima, infatti, è il consapevole frutto della libera e cosciente decisione del Pontefice di abbandonare il pontificato, la sede totalmente ('*prorsus*') impedita è un evento che non dipende dalla volontà del Papa ma da circostanze esterne che gli impediscono, appunto, di esercitare l'ufficio in modo permanente.

In passato la scienza canonistica ha fatto rientrare in questa fattispecie il caso del rapimento del Papa. L'*excursus* storico proposto da Thierry Sol a questo riguardo è assai istruttivo¹³. Ciò che si evince è che l'approccio prevalente è stato quello del '*tota res relinquatur Providentiae Divinae*'. Lasciare che gli eventi facessero il loro corso è ciò che è accaduto in diversi casi, tra cui quelli di Pio VI, morto il 29 agosto 1799 in esilio a Valence, e Pio VII, per un anno e mezzo prigioniero di Napoleone a Fontainebleau. Nonostante la gravità delle due situazioni (Sol ravvisa chiaramente il caso di sede romana

¹² Cfr. C.-M. FABRIS, *Proposta di modifiche legislative in tema di relazioni tra il vescovo emerito di Roma e il regnante pontefice*, in *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., pp. 433-453, in particolare pp. 448-451.

¹³ T. SOL, *La sede romana totalmente impedita: alcuni esempi storici*, in *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., pp. 241-260.

‘*prorsus impedita*’ almeno con riferimento a Pio VII)¹⁴, non si poté intervenire perché è oggettivamente impossibile regolare una fattispecie nel momento stesso in cui questa si presenta. Ma come minimo sarebbe stato saggio applicarvisi subito dopo. Se il Codice del 1917 non avesse ignorato del tutto la materia, infatti, Pio XII, in quel frangente in cui temeva di essere rapito dai nazisti, avrebbe affrontato quella eventualità con animo certamente più sereno e consapevole. E, cosa forse ancora più importante, sapere che la Chiesa aveva gli strumenti per sopravvivere anche ad una tale sciagura avrebbe scoraggiato Hitler anche solo dal prendere in considerazione quel piano (che fortunatamente non fu messo in atto).

Oggi, benché esilio e prigionia siano eventi sempre teoricamente possibili, quando si parla di sede impedita si pensa piuttosto a un evento medico invalidante, la cui diagnosi riveli l’esistenza di una patologia certa e incurabile che renda il Papa impossibilitato ad esercitare in modo permanente il suo ufficio. Il Codice del 1983, colmando la lacuna precedente, ne tratta al can. 335, dove dispone di non modificare nulla nel governo della Chiesa «mentre la sede è vacante o totalmente impedita», con l’avvertenza di «osservare le leggi speciali emanate per tali circostanze». Ma se la sede vacante è regolata da un complesso di norme ben articolato e in continuo aggiornamento che originano fin dai primi secoli di vita della Chiesa, per la sede impedita nessuna legge ha ancora visto la luce. Eppure anche in questo caso, come per la rinuncia, l’opportunità di regolare l’intera materia appare fuori discussione: se non si vuole considerare come vincolante il rinvio alle «leggi speciali» contenuto nel canone appena citato, si pensi ai progressi della scienza medica, che possono tenere per molto tempo in vita una persona affetta da malattia gravissima e invalidante. Anche di questo ha parlato, recentemente e in pubblico, Papa Francesco.

Bergoglio ha rivelato di avere firmato all’inizio del pontificato una lettera di «rinuncia» (*sic*) che, sul modello di quelle già sottoscritte al loro tempo da Benedetto XVI, Giovanni Paolo II e Paolo

¹⁴ *Ivi*, pp. 254-255.

VI, espliciti i suoi effetti nel caso di un non meglio precisato «impedimento medico»¹⁵. Ora, a parte la genericità della formula e i dubbi interpretativi che comporta, e segnalando che anche in questo caso, come per la rinuncia, la cosa più utile per ogni discussione nel merito è partire dal progetto di legge maturato in seno al gruppo di lavoro coordinato da Boni¹⁶, alla sensibilità di chi scrive si presentano due osservazioni.

La prima ha a che vedere con le difficoltà intrinseche che un atto come quello di cui ha parlato Francesco presenta in sé. Che il Papa decida la fine del pontificato quando è nel pieno delle facoltà mentali, rimettendo nelle mani di una persona terza la responsabilità di accertare il verificarsi delle condizioni alle quali questa deve avvenire può essere, per il Papa stesso e per la Chiesa intera, molto rischioso. Nel suo stile informale e spiazzante, Francesco ha perfino confessato di non sapere bene chi conservi oggi la lettera che lui ha firmato poco tempo dopo essere stato eletto: «non so a chi l'abbia data Bertone, ma io l'ho data a lui quando era segretario di Stato», ha rivelato allo spagnolo *ABC*¹⁷. Niente di più probabile che si trovi al sicuro in qualche cassaforte della Segreteria di Stato. Ma si ponga il caso che il Pontefice cambi idea e decida di annullare quella sua precedente decisione: come essere certi che la famosa lettera non sia stata in qualche modo replicata (niente di più facile, con i sofisticati sistemi di falsificazione di cui si dispone oggi) tanto da diventare arma di ricatto? Allo storico viene in mente, a questo proposito, lo strano caso di Vigilio, un diacono vissuto nel VI secolo che, in base

¹⁵ *El Papa Francisco: «He firmado ya mi renuncia en caso de impedimento médico»*, in *ABC*, 18 dicembre 2022: www.abc.es/sociedad/papa-francisco-veces-posturas-inmaduras-aferran-hizo-20221218124801-nt.html. Per le lettere di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI cfr. M. GANARIN, *Renuntiatio e sede romana prorsus impedita. Necessità e opportunità di una ragionevole distinzione tra due istituti canonistici*, in *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, cit., pp. 261-280, in particolare pp. 263-265.

¹⁶ Vedi n. 11.

¹⁷ *El Papa Francisco: «He firmado ya mi renuncia en caso de impedimento médico»*, cit.

ad una norma allora vigente nella Chiesa, venne indicato come proprio successore dal Papa regnante Bonifacio II. I problemi sorsero quando Bonifacio cambiò idea, perché Vigilio, che aveva ormai assaporato l'anticamera del potere, tanto fece e tanto brigò che, dopo ben tre Papi eletti, costrinse l'ultimo di questi, Silverio, a rinunciare (ma fu vera rinuncia? Gli storici ancora si interrogano) per farsi eleggere dopo di lui¹⁸. Molti secoli dopo, un altro Papa, Celestino III, sentendosi vicino alla fine, comunicò ai Cardinali la sua intenzione di deporre la tiara indicando nel contempo chi dovevano eleggere dopo di lui. Quelli non lo ascoltarono e alla sua morte, poche settimane più tardi, scelsero in completa autonomia il successore. Nessuno può sapere cosa sarebbe accaduto se avessero obbedito a Celestino. Ma è certo che la Chiesa si sarebbe privata di un Papa come Innocenzo III.

L'assonanza di episodi così lontani nel tempo col tema di cui stiamo trattando può ravvisarsi, crediamo, nel fatto che sempre una decisione assunta *'nunc pro tunc'* contiene una quota di imprevedibilità se non proprio di pericolo latente, al riparo del quale è bene tenere la Chiesa. Come dare torto, dunque, a Manuel Ganarin quando, riflettendo sul tema della sede totalmente impedita e sulla prassi sin qui seguita dagli ultimi Papi, sostiene la bontà di una norma generale e astratta che introduca «meccanismi di garanzia che evitino deliberazioni arbitrarie, affrettate o infondate»¹⁹? Tale è, precisamente, la ragione per cui una proposta come quella citata sopra va assolutamente sostenuta e caldeggiata.

La seconda osservazione ha a che vedere con il principio, ben noto in dottrina, secondo il quale *'amentia aequivalet morti'*. La questione è: sostenere, nella sostanza, che la demenza (*'amentia'*) del Pontefice equivale alla sua morte non rischia forse di favorire quella *'cultura dello scarto'*, come la definisce Papa Francesco, che mi-

¹⁸ Vigilio ebbe l'accortezza di farsi confermare l'elezione dopo la morte di Silverio, ed è a partire da questo momento che la Chiesa oggi lo considera Pontefice legittimo.

¹⁹ M. GANARIN, *Renuntiatio e sede romana prorsus impedita. Necessità e opportunità di una ragionevole distinzione tra due istituti canonistici*, cit., p. 275.

sura la dignità della persona nella sua capacità di essere abile e auto-sufficiente? Nel *Preambolo* alla *Proposta di legge sulla sede romana totalmente impedita*, già richiamata, si legge che «la Chiesa difende la vita dal suo inizio fino alla fine e dà pieno valore alla vita umana in caso di infermità. Ma allo stesso tempo, l'esercizio petrino esige sufficienti condizioni di salute nella persona del Romano Pontefice»²⁰. Ora, seguendo per analogia quanto abbiamo detto sulla rinuncia, ciò che conta, in questo caso, non è evitare inefficienze nell'azione di governo della Chiesa causate da una condizione di inabilità di chi la guida. Preoccupazione del supremo legislatore non può né deve essere quella di garantire il corretto funzionamento della 'macchina'. Il solo e unico criterio è, ancora una volta, e non può che essere così, quello del '*bonum Ecclesiae*', al cui servizio e per la cui realizzazione si svolge l'intero ministero petrino.

Il senso di dedizione totale proprio della missione del Papa, che trova nella formula gregoriana '*servus servorum Dei*' una delle sue più felici definizioni, non è mai cambiato né potrà mai cambiare nel tempo. Ciò che cambia sono le circostanze in cui si esplica. Circostanze che, per i motivi che abbiamo cercato di spiegare fin qui (frutto di ragionamenti scaturiti da una sensibilità che è innanzitutto giornalistica), richiedono con urgenza che le cause di cessazione del pontificato diverse dalla morte del Papa trovino un'adeguata regolamentazione.

²⁰ Vedi n. 11.

ANDREA GAGLIARDUCCI

IL VATICANISTA ALLE PRESE CON LA CRISI DEL DIRITTO CANONICO*

Abstract: Il contributo descrive, nell'ottica del vaticanista, quali sono le principali difficoltà che un giornalismo autenticamente dedito all'informazione religiosa incontra nel comunicare al pubblico le dinamiche della realtà ecclesiale odierna, a maggior ragione in un periodo reso ancora più complesso da eventi con implicazioni inedite come la rinuncia di Benedetto XVI e i conseguenti interrogativi circa il ruolo da riconoscere al Papa emerito: si sottolinea così, anche in questo campo, l'importanza trasversale del diritto canonico.

Parole chiave: vaticanismo, rinuncia pontificia, Papa emerito, diritto canonico, *media* e comunicazione.

Vaticanologists in the face of the crisis of Canon Law. The essay describes, from the perspective of a Vaticanologist, what are the main difficulties that a journalism that is authentically devoted to religious information encounters in communicating the dynamics of today's ecclesial reality to the public, even more so in a period that is further complicated by events with unprecedented implications such as the resignation of Benedict XVI and the consequent doubts about the role of the Pope emeritus: thus underlining, even in this field, the transversal relevance of Canon Law.

Key words: Vaticanology, papal resignation, Pope emeritus, Canon Law, *media* and communication.

* Contributo sottoposto a procedura di revisione *double-blind peer review*.

C'è da fare una premessa: i giornalisti accreditati presso la Sala Stampa della Santa Sede non erano assolutamente preparati all'eventualità di una rinuncia di Benedetto XVI, l'11 febbraio 2013. Si conoscevano alcuni casi scuola di rinuncia papale, che però erano confinati al medioevo, e genericamente si conosceva il caso di Celestino V, se non altro perché Benedetto XVI, in visita all'Aquila il 28 aprile 2009, aveva voluto porre il suo pallio proprio sulla tomba di Pietro da Morrone¹.

C'è da fare una ulteriore premessa: i giornalisti accreditati presso la Sala Stampa della Santa Sede non sono generalmente preparati sui temi del diritto canonico. Di fronte alla straordinaria ed eccezionale (nel senso che è composta da molte eccezioni) attività normativa di Papa Francesco, il giornalista accreditato presso la Sala Stampa della Santa Sede si trova spesso spiazzato. È difficile definire quali siano le novità e quali siano invece gli elementi di continuità rispetto alla normativa precedente. È ancora più difficile trovare un modo di decifrare le decisioni, perché ci si trova di fronte ad un fatto ancora più eccezionale: un Papa come Francesco, ovvero il primo Papa latinoamericano e il primo Papa gesuita della storia, che dunque porta un linguaggio suo, personale, frutto della sua storia personale, che nessuno è abituato a comprendere.

Fatte queste due premesse, abbiamo bisogno anche di un criterio metodologico per definire chi sia il giornalista accreditato presso la Sala Stampa della Santa Sede². Si tratta di un giornalista che ha l'accreditamento per seguire tutti gli eventi vaticani, riceve il bollettino della Sala Stampa della Santa Sede, è quotidianamente informato delle attività del Papa e può partecipare a queste attività qualora vi sia prevista la presenza della stampa.

¹ Cfr. A. TRADIGO, *Quel pallio che unisce Benedetto e Celestino*, in *Famiglia cristiana*, 12 febbraio 2013, consultato su www.famigliacristiana.it/articolo/quel-pallio-che-unisce-benedetto-e-celestino.aspx. Sul significato del gesto di Benedetto XVI all'Aquila, cfr. G. GÄNSWEIN, S. GAETA, *Nient'altro che la Verità. La mia vita a fianco di Benedetto XVI*, Piemme, Casale Monferrato, 2013.

² Cfr. G. TRIDENTE, *Diventare vaticanista. Informazione religiosa ai tempi del web*, Edizioni Sant'Antonio, s.l., 2018.

I giornalisti accreditati presso la Sala Stampa della Santa Sede vengono spesso chiamati ‘vaticanisti’, ma è una generalizzazione. Non tutti i giornalisti accreditati sono vaticanisti nel senso stretto del termine, perché non tutti si occupano solo di Vaticano e informazione religiosa. Molti accreditati sono i corrispondenti esteri delle grandi testate internazionali, che inseriscono il Vaticano e il Papa in un *bouquet* di interessi che, quando va bene, include la sola Italia e quando va male copre tutto il Mediterraneo.

Essere vaticanista, invece, significa avere una formazione specifica sui temi dell’informazione vaticana, occuparsene in maniera pressoché esclusiva, con una specializzazione altissima che si è stabilita solo a partire dal Concilio Vaticano II.

Prima, c’erano giornalisti accreditati presso la Sala Stampa dell’osservatore romano³. Con la promulgazione del Concilio Vaticano II, tutti i grandi giornali italiani e alcuni stranieri avevano stabilito un corrispondente che si occupasse solo di Chiesa e dintorni, seguendo giorno per giorno il dibattito dell’assise. Quindi, dopo il Concilio, questo tipo di specializzazione è rimasta, e si è sviluppata in forme diverse.

Per sgombrare il campo da ogni possibile fraintendimento, nemmeno i vaticanisti in senso più stretto erano davvero preparati ai fatti eccezionali che hanno fatto seguito all’11 febbraio 2013, che è una data davvero spartiacque nella storia della Chiesa.

In questo intervento, partirò da quella data per raccontare il modo in cui si è evoluta la professione del giornalista vaticanista; proseguirò definendo alcuni parametri per cercare di ‘coprire’ (come si dice in gergo) al meglio l’attività normativa di Papa Francesco; guarderò alle possibili difficoltà e opportunità dell’attività normativa in un tempo di Chiesa sinodale.

³ Per una storia dell’evoluzione della professione di vaticanista, cfr. A. GAGLIARDUCCI, *Benny Lai, il decano dei vaticanisti, ci ha lasciato stamattina: ecco il “suo” Vaticano*, in *Korazym.org*, 12 dicembre 2013, consultato su www.korazym.org/5098/quando-ci-cacciarono-dal-vaticano-il-decano-dei-vaticanisti-benny-lai-racconta-la-sua-sala-stampa/.

1. *Lo spartiacque della rinuncia di Benedetto XVI*

Non c'era un libro come *Papa, non più Papa. La rinuncia pontificia nella storia del diritto canonico*⁴ quando Benedetto XVI lesse la *declaratio* con cui annunciava che avrebbe rinunciato al pontificato. Sarebbe stato uno strumento di lettura utile per capire.

Nel momento dell'annuncio della rinuncia, nessuno sapeva in quali termini Benedetto XVI avrebbe continuato la sua vita terrena. Si sapeva che Pio XII, di fronte alla possibilità di essere rapito dai nazisti, redasse un atto di rinuncia, dicendo che se mai i nazisti fossero entrati in Vaticano non vi avrebbero trovato Papa Pio XII, ma il Cardinale Pacelli⁵. Si sapeva anche che, nelle rinunce precedenti della storia, non sempre le cose erano state chiare. Pietro di Morro- ne fu praticamente imprigionato, altri addirittura erano tornati alle loro precedenti occupazioni, altri scomunicati. Tutte queste informazioni, comunque, rimanevano vaghe, e un libro come quello di Feniello e Prignano avrebbe aiutato perlomeno a dare un profilo storico.

La stessa Sala Stampa della Santa Sede non poteva sapere come Benedetto XVI avrebbe deciso di continuare la sua vita terrena. Nel tempo, furono delineati i dettagli. Benedetto XVI aveva chiesto da tempo di ristrutturare il monastero *Mater Ecclesiae*, dove sarebbe andato a vivere, rimanendo nel recinto di Pietro, perché, come ebbe a dire, «non torno ad una vita di conferenze». Benedetto XVI aveva deciso di continuare a portare l'abito bianco, ma senza la pellegrina che è segno del potere effettivamente esercitato dal Papa, e di prendere il titolo di 'Papa emerito'.

Non furono date effettive spiegazioni della scelta, e dunque il dibattito era aperto. Era, Benedetto XVI, da considerarsi alla stre-

⁴ *Papa, non più papa. La rinuncia pontificia nella storia e nel diritto canonico*, a cura di A. FENIELLO, M. PRIGNANO, Viella, Roma, 2022.

⁵ Cfr. N. SQUIRES, S. CALDWELL, *Vatican Planned to Move to Portugal if Nazis Captured Wartime Pope*, in *The Telegraph*, 21 aprile 2009, consultato in www.telegraph.co.uk/news/religion/5195584/Vatican-planned-to-move-to-Portugal-if-Nazis-captured-wartime-Pope.html.

gua di un Vescovo emerito, e dunque un Vescovo che manteneva il titolo ma non la giurisdizione? In quel caso, però, il titolo esatto avrebbe dovuto essere ‘Vescovo di Roma emerito’. Era, Benedetto XVI, ancora Papa in virtù di una elezione e un mandato che si crede arrivato direttamente dallo Spirito Santo? Se sì, allora la rinuncia non poteva andare a toccare nemmeno la titolarità del titolo, creando però la possibilità che ci fossero più Papi in carica, in una situazione particolarmente difficile per la Chiesa.

Prese le prime scelte, Benedetto XVI decise di non strutturare in maniera precisa la sua posizione e il suo ruolo dopo la rinuncia. C’era presumibilmente un motivo di buon senso: voleva che il successore potesse decidere liberamente in che modo definire, se c’era da definire, la presenza del Papa emerito, e magari se legiferare su casi successivi che sarebbero potuti accadere.

Sappiamo, ad oggi, che tutto questo non è successo. Anzi, la situazione di incertezza ha creato anche una certa confusione. Papa Francesco, sin dall’intervista al *Corriere della sera* del 2014, sottolineò che «il Papa emerito non è una statua: partecipa alla vita della Chiesa»⁶. Lo stesso Papa Francesco aveva invitato Benedetto XVI a presenziare all’inaugurazione di una statua di San Michele nei Giardini Vaticani, all’apertura della Porta Santa all’inaugurazione dell’Anno Santo della Divina Misericordia nel 2015, alla canonizzazione di Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II nel 2014, a tutti i Concistori per la creazione di nuovi Cardinali convocati.

Quando la salute di Benedetto XVI non ha permesso più al Papa emerito di muoversi e di presentarsi in pubblico, Papa Francesco ha deciso che i Cardinali appena creati, al termine di ogni Concistoro e prima delle visite di calore, facessero visita al Papa emerito nel monastero *Mater Ecclesiae*, e così è stato fino alla morte di Benedetto XVI il 31 dicembre 2022.

Poi, il 31 dicembre 2022, ci siamo trovati di fronte al dilemma del funerale del Papa emerito. Ogni cosa, in Vaticano, ha un senso,

⁶ F. DE BORTOLI, “Benedetto XVI non è una statua. Partecipa alla vita della Chiesa”, in *Corriere della sera*, 5 marzo 2014, p. 2.

e dunque quale sarebbe stato il modo in cui si sarebbe strutturato il funerale di Benedetto XVI? In fondo, il funerale è il secondo tempo di un rito che era cominciato con l'apertura della sede vacante il 28 febbraio 2013.

Sappiamo che la morte di un Papa, infatti, è strutturata da una serie di riti molto ben cadenzati: dalla certificazione della morte del Papa alla rottura dell'anello del pescatore, dalla esposizione del corpo alla celebrazione dei funerali. Ma cosa fare nel caso della morte del Papa emerito?

Era una domanda aperta, perché mai nella storia un Papa che aveva rinunciato al pontificato era rimasto così a lungo in vita e mai, soprattutto, aveva preso il titolo di Papa emerito. Il Papa rinunciatario ritornava semplicemente alla condizione che aveva prima di essere eletto Papa, perché con la rinuncia il Papa si considerava moriente, e dunque cessavano anche le cariche.

Questa analogia con la morte era giustificata anche dal rituale per certificare la morte del Papa: il Camerlengo, con un martelletto, batteva tre volte sul corpo del Papa defunto, chiamandolo, però, non con il nome di Papa, ma con il nome di battesimo.

Il martelletto era previsto almeno formalmente fino a San Giovanni XXIII, anche se l'ultima cronaca certa del suo uso e dell'antico rituale risale alla morte del Beato Pio IX ad opera del Camerlengo Pecci. Dopo aver battuto il martello, il Papa veniva chiamato con il nome di battesimo, ad esempio, nel caso di Pio IX: «Iohannis Maria, dormis tu?» ('Giovanni Maria, dormi?'). Alla terza volta, la certificazione finale con le parole: «Vere Papa mortuus est» ('Davvero il Papa è morto')⁷.

C'era l'idea che l'ufficio del Papa emerito potesse essere considerato nella tradizione degli uffici della prelatura romana. In quei collegi una volta rinunciato all'esercizio dell'autorità del collegio, come l'autorità giudiziaria e amministrativa, se ne conservavano l'ag-

⁷ Cfr. J.-A. SANTOLARIA, *Cosa succede quando muore il Papa*, Piemme, Casale Monferrato, 2001. Qui l'autore sottolinea che la procedura era caduta in disuso dal 1903, e che fu abolita da Papa Giovanni XXIII.

gregazione e i privilegi, pur non esercitando più la giurisdizione. Lo stesso si poteva considerare per il Papa emerito, che non esercita più autorità, ma conserva aggregazione e privilegi, e dunque anche la tonaca bianca.

Il funerale doveva comunque essere celebrato con le caratteristiche riservate al Papa regnante: la bara, l'inserimento nella bara del rogitto che indica le gesta del papato, delle monete per il suo papato e delle medaglie del pontificato. Il Papa sarebbe stato sepolto come un Papa, cioè nelle Grotte Vaticane.

Mancavano, però, tutte le questioni relative alla sede vacante. La Segreteria di Stato non era decaduta dall'incarico, e dunque dovrebbe spettare alla Segreteria di Stato dare l'annuncio della morte del Papa emerito, probabilmente facendo uso della Sala Stampa della Santa Sede, che è il mezzo delle comunicazioni ufficiali.

In caso di morte del Papa, infatti, l'annuncio della morte deve essere dato dal Cardinale vicario della diocesi di Roma, anche se nel caso di Giovanni Paolo II, il 2 aprile 2005, fu l'allora sostituto della Segreteria di Stato, Leonardo Sandri (oggi Cardinale) a dare l'annuncio.

Di conseguenza, le condoglianze dovevano essere indirizzate al Papa regnante per mezzo della Segreteria di Stato perché la Segreteria di Stato decade alla morte del Pontefice regnante, ma non era quello il caso. La Segreteria di Stato è oggi concepita erroneamente come Segreteria papale, ma si dimentica che nel 1973 ha assorbito i compiti della Cancelleria Apostolica, organo deputato per secoli alla corrispondenza pubblica dei dicasteri della Santa Sede, come ad esempio le bolle di nomina dei Vescovi.

In effetti, la corrispondenza del Papa emerito era gestita anche dalla Segreteria di Stato, in collaborazione con lo stretto *entourage* di Benedetto XVI, ovvero il segretario particolare, l'Arcivescovo Georg Gänswein, e quella che potremmo chiamare la 'famiglia emeritale pontificia', ovvero le quattro *Memoires Domini* che hanno sempre assistito Benedetto XVI.

Per Benedetto XVI, però, si decise di soprassedere dai novendiali, cioè i riti in suffragio del Papa defunto che si tengono per nove giorni a partire dal funerale.

Il Papa emerito fu spostato dal monastero *Mater Ecclesiae* alla basilica di San Pietro su un furgone, al buio della prima mattina, per l'esposizione del corpo, come succede ai Papi, ma non fu dato alcun giorno di permesso il giorno del suo funerale. La bara arrivò prima dell'inizio della celebrazione sul sagrato, e Papa Francesco non scese nemmeno nelle Grotte Vaticane per i riti della *commendatio* e *valedictio*.

Dettagli? Non proprio. Tutto questo permette al vaticanista di raccontare qualcosa del Vaticano, e anche di raccontare in che modo sia stata percepita la presenza del Papa emerito all'interno del mondo vaticano.

La verità è che si entra in un mondo in cui ogni cosa ha un senso, e dunque ogni dettaglio è importante. Anche quando questo dettaglio è una omissione. Perché le omissioni raccontano qualcosa allo stesso modo delle innovazioni, fino a poter essere considerate dichiarazioni politiche.

Nel momento in cui scriviamo, sappiamo che Papa Francesco vuole cambiare il rito dei funerali del Papa e vuole eliminare il momento dell'esposizione del corpo. Già decidere su un tema strutturato in millenni ha un significato profondo, un senso di rottura e di discontinuità. Decidere di togliere, poi, una parte del rituale che era fatto principalmente per i fedeli, ovvero l'esposizione del corpo, mostra che senso si vuole dare al pontificato.

Insomma, niente è davvero un dettaglio, quando si parla della Santa Sede, del Vaticano, delle decisioni del Papa. Allora come si possono rendere questi dettagli in forma semplice, appetibile per il grande pubblico e in maniera precisa?

La risposta è semplice: non si può. Non si possono semplificare millenni di storia e stratificazione dei simboli senza il rischio di banalizzare tutto. Ci sono delle cose che vanno scritte nel modo complesso in cui sono, senza semplificazioni, senza cercare di rendere tutto più potabile per un pubblico genericamente non interessa-

to. Scrivere di Vaticano significa anche accettare il rischio di essere oscuri, e allo stesso tempo superare la possibilità di non essere compresi attraverso la storia, il contesto, la capacità di analisi e di critica e, non ultima, l'abilità nella scrittura.

Mancava un libro come *Papa, non più papa*, nel momento della rinuncia di Benedetto XVI. Mancava, tuttavia, anche l'attitudine storica, documentale che rendeva necessaria una pubblicazione di quel genere di fronte ad un evento storico come quello che si è verificato l'11 febbraio 2013.

È questa mancata attitudine, unita all'eccezionalità della situazione e all'urgenza di riportare notizie, che ha creato il grande disagio che ha fatto seguito alla rinuncia di Benedetto XVI. Ma il cronista deve anche ammettere che tutto ciò che è conseguito alla rinuncia di Benedetto XVI è dovuto anche alla confusione giuridica. Perché non solo non si sapeva in che modo definire il Papa emerito, ma non c'è stata alcuna legislazione che ne definisse i confini e il ruolo. Il Papa emerito c'era, e non si poteva negare che ci fosse.

L'ambiguità della sua posizione ha creato una polarizzazione che poteva essere evitata. Alcuni – come il teologo Andrea Grillo⁸ – sono arrivati a parlare di una possibile 'morte istituzionale' del Papa emerito perché ogni volta che un suo scritto veniva diffuso creava confusione. Altri hanno lamentato che il Papa emerito avrebbe dovuto rimanere confinato nel monastero *Mater Ecclesiae*.

La realtà è che il Papa emerito si è mosso secondo quello che gli è stato consentito da Papa Francesco. Nessun suo intervento non era stato comunicato prima, nessuno scritto è stato diffuso in maniera leggera, e quando è successo si è trattato più di un disagio che di una reale volontà di diffondere opinioni e punti di vista diversi. L'Arcivescovo Georg Gänswein, storico segretario di Benedetto XVI, era arrivato a parlare di 'pontificato attivo e pontificato contemplativo' per definire l'insolita coabitazione. Anche in quel caso,

⁸ Cfr. C. DE MATTEIS, *Grillo: "Benedetto deve allontanarsi dal Vaticano e tacere per sempre"*, 31 luglio 2017, consultato su <http://cosimodematteis.over-blog.it/2017/07/grillo-benedetto-xvi-deve-allontanarsi-dal-vaticano-e-tacere-per-sempre.html>.

si trattava di saper leggere tra le righe, di comprendere che quella affermazione non intendeva certo diminuire il ruolo del Pontefice regnante, ma piuttosto di esaltare la forma contemplativa che Benedetto XVI stava sperimentando da Papa emerito.

Come riuscire a raccontare tutto questo, a delinearne il dibattito senza essere partigiani e senza indulgere in polarizzazioni? Come poter rendere l'essere Chiesa senza diventare schiavi della antica logica dell'antagonismo? È la domanda aperta per il giornalista che si occupa di informazione vaticana.

Chi fa informazione vaticana è prima di tutto tenuto a quella che chiamo 'umiltà epistemologica', vale a dire l'umiltà di avvicinarsi alle situazioni mettendo da parte i propri legittimi pregiudizi personali. Per avere questa umiltà epistemologica, c'è bisogno prima di tutto di comprendere la Chiesa e il linguaggio della Chiesa. E per comprendere il linguaggio della Chiesa, c'è bisogno di comprendere il diritto canonico.

2. *Come la Chiesa fa le leggi*

In questo ci aiuta il secondo volume di cui discutiamo in questa sede, *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*⁹.

Il volume raccoglie gli atti di un Convegno che si è tenuto a Torino dal 3 al 5 ottobre 2022, con l'idea di discutere sul futuro del diritto canonico in una Chiesa cosiddetta sinodale. Una Chiesa, insomma, in cui tutto viene messo in discussione, e in cui dunque anche il diritto canonico ha bisogno di rinnovarsi, di guardare oltre, di comprendersi in maniera differente.

Questa ricomprensione è necessaria anche nell'ambito del pontificato di Papa Francesco. Se, infatti, Papa Francesco non ha mai legiferato sulla posizione del Papa emerito durante i quasi dieci an-

⁹ *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, a cura di I. ZUANAZZI, M.C. RUSCAZIO, V. GIGLIOTTI, Mucchi Editore, Modena, 2023.

ni di coabitazione, d'altro canto ha prodotto un eccezionale volume di riforme a colpi di *Motu proprio* o Rescritti, evitando una base normativa progettuale che potrebbe rendere tutto più solido, di più ampio respiro¹⁰.

Non è un caso che, allora, di fronte agli enigmi sul papato emerito, si è costituito proprio all'Università di Bologna un gruppo di ricerca internazionale per una proposta di legge sulla sede impedita e la sede vacante.

Si tratta, alla fine, di una riforma necessaria in tempi moderni. Oggi, infatti, un Papa può rimanere vivo anche in condizioni sanitarie di totale incapacità, rendendo così difficile stabilire la fine di un pontificato in caso di impedimento senza che ci sia una legislazione certa.

Ebbene, la parte finale del volume presenta proprio una serie di proposte che mettono in luce problematiche di vario genere. Per esempio, il nome da attribuire al Papa rinunciatario: il nome di Papa emerito auto-attribuitosi da Benedetto XVI non è mai stato pienamente accettato, ma anche quello di Vescovo di Roma emerito che Papa Francesco ha detto di preferire in caso di rinuncia presenta alcune problematiche.

Come detto, non sono dettagli. Sono piuttosto sostanza. Questo dibattito ha il pregio di aprire una discussione sul senso stesso del papato, sul suo ruolo storico, sul modo in cui il papato stesso va compreso. C'è, in effetti, un papato prima della rinuncia di Benedetto XVI e dopo la rinuncia di Benedetto XVI. E c'è, in effetti, un papato prima di Papa Francesco e dopo di Papa Francesco.

Anche in questo caso, il giornalista che si occupa di Vaticano non può semplicemente raccontare quello che vede o sente. Non può fare da megafono al dibattito senza comprendere il dibattito stesso. È necessario che studi, approfondisca, comprenda quello che

¹⁰ Cfr. G. BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, Mucchi Editore, Modena, 2021.

è in gioco, e che poi sia in grado di darlo al lettore nella maniera più chiara possibile.

Come sottolineava il Cardinale Carlo Maria Martini¹¹, in fondo, il giornalista deve essere un mediatore tra la realtà e il lettore, deve essere in grado di mostrare al lettore anche la realtà nascosta e complessa. Nel caso del giornalismo vaticano, questo lavoro di mediatore è ancora più complesso, perché presuppone la necessità di mantenere un linguaggio altamente preciso, eppure di nicchia, lontano dalla comprensione tipica del lettore.

Si deve, insomma, educare il lettore, accompagnarlo passo dopo passo, sapendo che in alcuni casi le descrizioni non saranno di immediata comprensione.

3. *Il Codice di Diritto Canonico*

Ricordiamo in questa occasione il quarantesimo anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico. Il Codice è lo strumento che può dare un equilibrio alla lettura della Chiesa e delle sue forme, anche eccezionali. Abbiamo visto come il vuoto normativo ha creato delle incomprensioni e persino delle polarizzazioni. Abbiamo potuto osservare come il lavoro del giornalista sia stato reso più complicato da queste polarizzazioni, perlomeno se si tratta di un giornalista non scandalistico, ma di un giornalista mosso dalla genuina voglia di approfondire.

La conclusione dei vari relatori al Convegno sulla *Sinodalità nell'attività normativa della Chiesa* è quella che c'è bisogno di un equilibrio nell'approcciarsi al diritto canonico. Il limite resta proprio nel modo in cui si comprende il diritto canonico, che va riformato non tanto nella sostanza, quanto nella forma e nella sua caratteristica di immutabilità. Un passaggio forse necessario per andare

¹¹ Cfr. C.M. MARTINI, *Il lembo del mantello*, Centro Ambrosiano, Milano, 1991.

incontro alle esigenze della odierna ‘società liquida’¹², senza tuttavia snaturare il senso stesso del diritto canonico.

L’idea è quella di scrollare di dosso la polvere al diritto canonico, portandolo ad occuparsi in maniera più attiva e viva della vita, di fronte al fantasma decisivo che si vive oggi in una società secolarizzata, in cui la religione non è parte della cultura attiva, ma resta semplicemente una eredità vaga.

È ancora più difficile, oggi, includere questa possibile vitalità in un percorso sinodale, specialmente di fronte alle ultime attività legislative di Papa Francesco. Il Papa non ha definito la posizione del Papa emerito, ma in tutti gli altri casi ha deciso, centralizzato, a volte by-passando le consultazioni e gli studi che avrebbero magari potuto evitare alcuni errori o imprecisioni giuridiche.

Il vaticanista, di fronte a questa situazione, può solo osservare, tenendo sempre ben presente l’importanza di preservare l’istituzione della Chiesa. In fondo, a questo serve il diritto: a dare una cornice equilibrata in cui tutti possano godere di parità di trattamento. E a comprendere in che modo riformarsi, per affrontare le nuove situazioni.

Nella crisi del diritto canonico, mentre ci troviamo di fronte alla necessità di definire un papato emerito, il giornalista deve cercare di guardare alle cose in prospettiva. Ci sono, certamente, dei profili critici che impattano sul mondo attuale. Ma c’è anche la necessità di guardare al futuro della Chiesa. Una Chiesa dove il papato emerito, o come si chiamerà, potrebbe essere sempre più diffuso. E dove sarà necessario, allora, trovare forme che permettano la rinuncia e la sede impedita senza però cancellare il senso stesso del papato. Riforma, in fondo, non significa rivoluzione.

¹² Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, traduzione di S. MINUCCI, Laterza, Roma-Bari, 2011.

GLI AUTORI

JUAN IGNACIO ARRIETA, Segretario del Dicastero per i Testi Legislativi

GERALDINA BONI, Professoressa ordinaria di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, *Alma Mater Studiorum* Università di Bologna

MICHELE CAIANIELLO, Professore ordinario di Diritto processuale penale, già Direttore del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'*Alma Mater Studiorum* Università di Bologna

ANTONIO G. CHIZZONITI, Professore ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, Università Cattolica del Sacro Cuore (Piacenza)

CARLO FANTAPPÌÈ, Professore emerito di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, Università degli Studi Roma Tre

ANDREA GAGLIARDUCCI, Vaticanista del Gruppo ACI/EWTN

MATTEO LEPORE, Sindaco di Bologna

DOMINIQUE MAMBERTI, Prefetto del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica

GIOVANNI MOLARI, Magnifico Rettore dell'*Alma Mater Studiorum* Università di Bologna

PIETRO PAROLIN, Segretario di Stato di Sua Santità Papa Francesco

MARIO PRIGNANO, Caporedattore centrale del Tg1

ANDREA ZANOTTI, Professore ordinario di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico, *Alma Mater Studiorum* Università di Bologna

MATTEO MARIA ZUPPI, Arcivescovo di Bologna e Presidente della Conferenza episcopale italiana

INDICE

Giovanni Molari <i>Saluti istituzionali del Magnifico Rettore dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna</i>	7
Michele Caianiello <i>Saluti istituzionali del Direttore del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna</i>	9
Matteo Lepore <i>Saluti istituzionali del Sindaco di Bologna</i>	11
Matteo Maria Zuppi <i>Saluti introduttivi dell'Arcivescovo di Bologna</i>	13
Geraldina Boni <i>Presentazione</i>	15
La Chiesa e il suo diritto attraverso le lenti della codificazione: i decenni trascorsi e le prospettive future	
Pietro Parolin <i>Il paradigma della codificazione nella realtà ecclesiale</i>	21
Dominique Mamberti <i>Il Codex Iuris Canonici del 1983 e la Chiesa universale</i>	37
Juan Ignacio Arrieta <i>Le modifiche al Codice canonico: motivazioni e prospettive</i>	53
Carlo Fantappiè <i>Principi conciliari e codificazione del 1983</i>	75
Andrea Zanotti <i>Il Codex Iuris Canonici e la scienza giuridica</i>	119

**Papato, diritto, sinodalità: tra realtà e percezione.
Un dibattito su alcune recenti pubblicazioni**

Antonio G. Chizzoniti

Papato, diritto e sinodalità: tra realtà e percezione.

Brevi riflessioni.....145

Mario Prignano

Rinuncia pontificia e sede romana impedita: tra risvolti storici

e salvaguardia del 'bonum Ecclesiae'.....161

Andrea Gagliarducci

Il vaticanista alle prese con la crisi del diritto canonico.....175

Un'anima per il diritto: andare più in alto

Collana diretta da Geraldina Boni

1. COSTANTINO-M. FABRIS, *Foro interno. Genesi ed evoluzione dell'istituto canonistico*, 2020.
2. GERALDINA BONI, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, 2021.
3. *Libertà, dubbio, coscienza morale. L'eredità di un Maestro: Arturo Carlo Jemolo (1891-1981)*, a cura di BEATRICE SERRA, 2022.
4. *Dante e Diritto. Un cammino tra storia e attualità*, a cura di FEDERICO CASOLARI, ALESSIA LEGNANI ANNICHINI, GIORGIO SPEDICATO, 2022.
5. BEATRICE SERRA, *Intimum, privatum, secretum. Sul concetto di riservatezza nel diritto canonico*, 2022.
6. *Forever Young. Celebrating 50 Years of the World Heritage Convention*, 2 Voll., edited by ELISA BARONCINI, BERT DEMARSIN, ANA GEMMA LÓPEZ MARTÍN, RAQUEL REGUEIRO DUBRA, RUXANDRA-IULIA STOICA, 2023.
7. *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa. Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*, a cura di ILARIA ZUANAZZI, MARIA CHIARA RUSCAZIO, VALERIO GIGLIOTTI, 2023.
8. LAURA MARIA FRANCIOSI, *La disciplina degli interessi nei contratti internazionali. Un'analisi di diritto comparato*, 2023.
9. ALBERTO TOMER, *Il nuovo assetto del Sovrano Militare Ordine di Malta. La riforma del 2022 nella fedeltà a una storia millenaria*, 2023.
10. *Lex generalis omnium. Un diritto del passato nel presente*, a cura di ALESSIA LEGNANI ANNICHINI, GIANNI SANTUCCI, 2023.
11. *Diritto, religione, coscienza: il valore dell'equilibrio. Liber Amicorum per Erminia Camassa*, a cura di FRANCESCA OLIOSI, 2023.
12. *I 40 anni del Codex Iuris Canonici*, a cura di ALBERTO TOMER, 2024.

Publicato nel mese
di settembre del 2024

Collana diretta da Geraldina Boni

issn 2724-4660