

LA CODIFICAZIONE PER LA CHIESA LATINA: ATTESE E REALIZZAZIONI

Dobbiamo tornare alle Decretali?

di Giorgio Feliciani, Facoltà di diritto canonico San Pio X, Venezia

1. Il disegno riformatore di Giovanni XXIII e le direttive per la revisione del Codice approvate dal Sinodo dei vescovi del 1967

Il titolo assegnato alla presente relazione è di tale vastità e complessità che avrebbe meritato costituire oggetto di un intero congresso della Consociatio, analogo a quello celebrato a Ottawa nel 1984, dedicato, appunto, al neo promulgato Codice postconciliare. È quindi evidente che nel breve spazio di questo intervento non è possibile offrire un quadro esauriente delle molteplici aspettative e dei numerosi risultati relativi al Codice, ma solo proporre, sulla base di opzioni di carattere personale e quindi del tutto discrezionali e opinabili, alcune riflessioni che possano favorire itinerari di ulteriori ricerche e approfondimenti. In tale prospettiva si prenderanno in esame solo questioni riguardanti la codificazione nel suo complesso e non aspirazioni e valutazioni concernenti singole e specifiche materie, sia pure di grande rilevanza. Una diversa soluzione comporterebbe un esame analitico della letteratura canonistica degli ultimi cinquant'anni e rischierebbe di risolversi in una arida e prolissa elencazione delle opinioni dei diversi autori.

Poste queste premesse di carattere metodologico, per affrontare la tematica riguardante le attese nei confronti del Codice occorre preliminarmente identificarne gli autori. E, sotto questo profilo, viene innanzitutto in considerazione lo stesso Giovanni XXIII. Non solo perché è tra i primi, se non il primo a occuparsi della questione, ma anche e soprattutto perché è colui che nutre le maggiori aspettative nei confronti del futuro Codice. Infatti nella ben nota allocuzione tenuta in San Paolo fuori le mura il 25 gennaio 1959 papa Roncalli manifesta la sua convinzione che la “duplice celebrazione” del Sinodo Romano e del Concilio Ecumenico “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 che lo Spirito del Signore Ci verrà suggerendo lungo la via”. Sinodo e Concilio vengono così presentati in funzione del futuro Codice, a cui è comunque assegnato il compito di “accompagnare” e “coronare” i due eventi. Esso, quindi, non solo fa parte del disegno riformatore di papa Giovanni, ma ne costituisce un elemento essenziale e per così dire conclusivo.

Curiosamente il Concilio, mentre con i suoi insegnamenti determina e condiziona in larghissima misura i contenuti del futuro Codice, dedica allo stesso specifica attenzione in misura tanto ridotta da menzionarlo espressamente soltanto due volte e su problemi specifici. Il riferimento più significativo è costituito dalla prescrizione del decreto "Christus Dominus" (n. 44, a) che "nella revisione del Codice di diritto canonico siano definite adeguate leggi a norma dei principi stabiliti in questo decreto, tenendo presenti anche le osservazioni avanzate dalle commissioni o dai padri conciliari". Viene così offerta ai codificatori una indicazione di carattere metodologico di tale importanza da potersi considerare come dotata di valore generale. Si avverte, infatti, che il loro compito non si riduce ad attenersi a quanto enunciato nei testi conciliari, ma esige anche attenzione al processo della loro formazione. Una richiesta che tende senz'altro ad assicurarne una corretta interpretazione, ma che sembra anche indicare i punti di riferimento da tenere presenti nel formulare le specificazioni che si rendessero necessarie ai fini di una sistemazione giuridica completa ed organica della materia interessata.

L'altro esplicito riferimento è offerto dal decreto "Ad gentes" (n. 14, e) che assegna al "nuovo Codice" il compito di definire "più esattamente" "lo stato giuridico dei catecumeni". Un compito a cui il Codice si è poi sottratto attribuendo alle conferenze episcopali la responsabilità di determinare "quali siano gli obblighi dei catecumeni e quali prerogative si debbano loro riconoscere" (can. 788 § 3).

Per completezza va anche menzionata la disposizione del decreto "Apostolicam actuositatem" (n. 1, d) che si riferisce, genericamente, alla "revisione del diritto canonico", esigendo che venga realizzata alla luce dei propri insegnamenti. E si può pure ricordare l'esplicita richiesta del decreto "Presbyterorum ordinis" (n. 10, b) di una revisione delle norme riguardanti l'incardinazione e l'escardinazione e l'analoga previsione della costituzione "Sacrosanctum Concilium", n. 128, a, circa "i canoni e le disposizioni ecclesiastiche che riguardano il complesso delle cose esterne attinenti al culto sacro".

Non si può dunque affermare che il Vaticano II abbia dedicato adeguata e molto specifica attenzione al problema della revisione del Codice. In particolare è da rilevare l'assoluta mancanza di aspettative di carattere per così dire generale, riguardanti cioè la fisionomia del Codice, i suoi principi ispiratori, la sua importanza e il suo ruolo per l'attuazione degli insegnamenti conciliari. Una carenza che, in una certa misura, si riscontra anche nella canonistica. Persino nelle riviste, poche, che seguono con attenzione i lavori della Commissione codificatrice, avanzando proposte e valutando criticamente gli schemi elaborati dalla stessa, sono molto rari i contributi di così ampio respiro. Di più: nei

quattro congressi internazionali di diritto canonico celebrati tra il 1970 e il 1983, oltre i sintetici resoconti sull'andamento dei lavori proposti dai responsabili della Commissione codificatrice, è dato trovare solo una comunicazione dedicata alla problematica riguardante la futura codificazione nel suo complesso.

Questa scarsa attenzione da parte della canonistica può anche sorprendere, ma non è priva di giustificazioni. È, infatti, del tutto comprensibile che gli studiosi del tempo preferissero concentrare le loro indagini sulle grandi questioni ecclesiologiche dotate di rilevanti implicazioni di carattere giuridico suscitate dagli insegnamenti conciliari. Si veda ad esempio il Congresso della Consociatio celebrato a Friburgo nel 1980 integralmente dedicato ai diritti del fedele. Si aggiunga l'interesse suscitato dal progetto di *Lex Ecclesiae fundamentalis*, nonché l'impegno necessario allo studio delle significative innovazioni introdotte dai diversi provvedimenti della legislazione postconciliare che venivano via succedendosi.

Peraltro si può ritenere che abbia soprattutto pesato l'insufficiente conoscenza delle problematiche riguardanti i processi codificatori, scarsamente approfondite in quel periodo da parte dei cultori delle nostre discipline. Un episodio può considerarsi emblematico a tale riguardo. Nella riunione del 3-7 aprile 1967 del *Coetus centralis consultorum* della Commissione codificatrice la decisione di rinviare la definizione della sistematica del futuro Codice a quando i lavori fossero sufficientemente progrediti viene così motivata: "Aliunde haec docet historia cuiuslibet opera novae codificationis". Una affermazione apodittica priva di riscontro nella storia delle codificazioni e per di più radicalmente contraddetta da quanto avvenuto nel processo di elaborazione del Codice pio-benedettino, dove la Commissione decise di determinare analiticamente l'ordine delle materie da trattare fin dall'inizio dei propri lavori.

Nella situazione descritta sembra potersi affermare che l'unica organica espressione di aspettative è dovuta all'episcopato mondiale e, più precisamente ai suoi rappresentanti riuniti nella prima assemblea generale del Sinodo dei vescovi, celebrata a Roma nel 1967. Infatti in tale occasione, come noto, vengono approvati a larga maggioranza i *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant*. Si tratta di dieci enunciazioni che, oltre a riguardare alcune questioni di carattere generale, concernono le più svariate materie: dalla distinzione tra foro interno e foro esterno alla tutela dei diritti soggettivi, dall'ordinamento territoriale alla materia penale. Nel presente intervento, a titolo esemplificativo, si prenderanno in esame alcuni tra quelli più rilevanti ai fini della

definizione della fisionomia del futuro Codice, per poi verificare quale effettiva attuazione abbiano ottenuto.

2. Un nuovo statuto per i fedeli

L'enunciazione del sesto principio, riguardante la "tutela iurium personarum", segnalata come "quaestio eaque gravis in futuro Codice condenda", è preceduta da sintetiche motivazioni di grande rilevanza sotto il profilo ecclesiologico e più specificamente canonistico. Si avverte, infatti, che il potere di cui legittimamente godono pontefici e vescovi diocesani, non può mai essere esercitato in modo arbitrario. Occorre, invece, che siano riconosciuti e tutelati i diritti dei fedeli sanciti dal diritto divino, naturale e positivo, e derivanti dallo *status* loro spettante nell'ambito della comunità ecclesiale. In concreto si propone che nel futuro Codice, in ossequio alla radicale eguaglianza che vige tra tutti i fedeli in forza della comune dignità umana e del battesimo ricevuto, si definisca lo "statutum iuridicum omnibus commune", prima di trattare degli "iura et officia" riguardanti le diverse funzioni ecclesiastiche.

Da rilevare che in questa esposizione l'accento è posto sui diritti dei fedeli al punto che i doveri vengono espressamente evocati solo a proposito delle diverse funzioni. Una impostazione immediatamente corretta dalla relazione del Presidente della Commissione codificatrice dove si precisa che nell'auspicato statuto "iura atque correlativae obligationes modo explicito recensendas esse". Si passa così dal modello di una sorta di Carte des droits a un elenco di obblighi e diritti secondo la formulazione che sarà poi effettivamente adottata dal Codice.

In ogni caso la proposta della Commissione codificatrice è accolta dai padri sinodali all'unanimità con un limitato numero di *modi* riguardanti più che altro le modalità di formulazione dell'elenco e alcune avvertenze di cui tener conto.

A prima vista potrebbe sembrare che la questione dello *statutum iuridicum commune* abbia natura tanto specifica da non meritare di rientrare tra quei temi riguardanti il Codice nel suo complesso che ci si era proposto di prendere in esame nel presente intervento. In realtà si tratta di una delle questioni più rilevanti, se non addirittura la più rilevante, per la definizione della fisionomia della codificazione postconciliare.

Come noto, il Codice pio-benedettino nel libro *de personis* trattava ampiamente dei chierici e dei religiosi, dedicava poche norme ai laici, e non si occupava in alcun modo della condizione giuridica comune a tutti i battezzati. Una opzione derivante dalla concezione ecclesiologica allora dominante che sottolineava la diversità esistente tra i

diversi livelli “gerarchici” esistenti nella Chiesa al punto da considerarla composta da soggetti essenzialmente ineguali tra loro. La codificazione conciliare, ponendo in piena luce sulle orme del Concilio la condizione comune a tutti i battezzati, realizza, rispetto a quella precedente. “il cambiamento di identità del soggetto protagonista” sostituendo al clero il fedele. Un mutamento tanto radicale da investire tutto l’ordinamento canonico poiché la figura teologica e giuridica del fedele trascende quelle del laico, del ministro ordinato, del consacrato a Dio, senza mai identificarsi con nessuna di queste. Si impedisce così che uno di questi stati specifici possa essere eretto “a soggetto egemone di tutto il sistema”.

In ogni caso occorre constatare che il compito così affidato alla Commissione codificatrice si è subito rilevato tutt’altro che agevole. Da un lato, dovendosi formulare una normativa del tutto nuova come lo statuto giuridico dei fedeli, non era possibile avvalersi delle indicazioni emergenti dalle precedenti esperienze legislative. Dall’altro, il Concilio, mentre riconosce l’esistenza di diritti e doveri comuni a tutti i battezzati, non ne offre una esposizione organica ed esauriente, ma si limita ad alcune esemplificazioni, non sempre dotate di appropriata veste giuridica. Si aggiunga che la materia implicava una serie di complesse questioni ampiamente e animatamente discusse dai teologi e dai canonisti del tempo e tuttora oggetto di riflessione critica.

Non sorprende quindi che contro i progetti dei canoni in questione si siano appuntate diverse critiche. In particolare si è rilevato che le evidenti deficienze di carattere sistematico non consentivano di cogliere i criteri seguiti nella formulazione e si è pure osservato che gli obblighi morali risultavano talvolta confusi con quelli giuridici, mentre i diritti dei battezzati non venivano sempre distinti da quelli umani. Una carenza quest’ultima favorita dalla stessa formulazione del principio approvato dal Sinodo.

Tali inconvenienti si riscontrano in una certa misura anche nel testo promulgato che può dare luogo a rilievi soprattutto per il tentativo del legislatore di conciliare nelle stesse norme l’affermazione dei diritti dei singoli con la rivendicazione delle prerogative della autorità, quasi temesse che queste disposizioni potessero essere male interpretate e consentire inaccettabili abusi.

Peraltro va positivamente rilevato che il legislatore, di norma, si è attenuto strettamente ai testi conciliari, e in alcuni casi è persino giunto a migliorarli e integrarli. L’esempio più significativo è offerto da quanto avvenuto in materia associativa. L’insegnamento conciliare al riguardo più rilevante è offerto dal decreto “Apostolicam actuositatem”, n. 19, d, dove si afferma che “salvo il dovuto legame con l’autorità

ecclesiastica, i laici hanno il diritto di creare associazioni e guidarle, e di aderire a quelle già esistenti”. Un riconoscimento che, curiosamente, viene motivato con considerazioni di natura antropologica ed ecclesiologica che non riguardano solo i laici, ma indistintamente tutti i battezzati. Su queste basi, correttamente e logicamente, il Codice perviene nel can. 215 a un riconoscimento esauriente e totalmente esplicito di questo diritto, affermando: “I fedeli sono liberi di fondare e di dirigere associazioni che si propongono un fine di carità e di pietà, oppure associazioni che si propongono l’incremento della vocazione cristiana nel mondo”.

Analogamente è da considerare un originale contributo della commissione codificatrice alla definizione dello statuto del fedele la formulazione del can. 216, che riconosce a tutti i battezzati, in quanto partecipi della missione della Chiesa, “il diritto di promuovere o di sostenere l’attività apostolica anche con proprie iniziative, secondo lo stato e la condizione di ciascuno”. Una enunciazione del tutto coerente con gli insegnamenti conciliari, ma che presenta il pregio di sintetizzarli efficacemente, chiarendone ed esplicitandone la portata.

Questi apporti della commissione codificatrice meritano particolare attenzione in quanto riguardano materie di grande importanza. Il fenomeno associativo, come noto, può costituire l’esito di un speciale dono dello Spirito divino. E, sotto il profilo propriamente giuridico può integrare una modalità di partecipazione al *munus regendi* quando si traduca in forme di organizzazione spontanea della vita sociale del popolo di Dio. E le iniziative apostoliche dei fedeli non sono altro che forme di effettiva corresponsabilità nella realizzazione della missione della Chiesa. Merita anche sottolineare che il riconoscimento dei diritti di associazione e di iniziativa apostolica apre le porte a una maggior attuazione del principio di sussidiarietà nella comunità ecclesiale, comunque lo si voglia intendere.

Per converso è decisamente criticabile la decisione della Commissione di passare sotto silenzio una importante prerogativa del fedele espressamente e formalmente sancita dal Concilio. Si tratta specificamente dell’insegnamento del decreto “*Apostolicam actuositatem*” n. 3, e, dove si avverte che dall’aver ricevuto dei “carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e a edificazione della Chiesa”. Una vera e propria censura, singolare e sorprendente, che trae origine dalla decisione del codificatore di omettere qualunque riferimento ai carismi, che, di conseguenza, non vengono mai menzionati. Un orientamento probabilmente imputabile alle incertezze della ricerca teologica e alla preoccupazione di non dare spazio a quelle tendenze che, esaltando l’elemento carismatico, finiscono col relegare in secondo

piano la funzione dei sacramenti e dei ministeri. Tutto questo ha fatto sì che, come è stato rilevato, la codificazione postconciliare “manca di una vera e propria pneumatologia, dimensione di cui anche l’ecclesiologia di impronta istituzionale non può più prescindere”.

3. Il principio di sussidiarietà

Il doveroso rispetto dei limiti di tempo previsti per le relazioni impone di omettere la trattazione relativa a questo quinto principio, che, ovviamente, comparirà negli Atti del Congresso.

4. Codice e Concilio

Prima e al di là delle dieci direttive formulate nei *Principia* per la revisione del Codice, l’aula sinodale fu però dominata da una aspettativa ben più rilevante e senz’altro condivisa da tutti gli interessati alla prospettiva della codificazione. Essa è stata così efficacemente rilevata da un attento osservatore: i padri non si limitarono a chiedere un adeguamento della legislazione alle “novità” introdotte dal Vaticano II, mediante l’introduzione di nuove disposizioni accompagnata dalla modifica e dall’abrogazione di quelle esistenti. Chiesero, invece, che nel nuovo Codice fosse trasfusa “l’anima del Concilio sì da farne, agli occhi dei fedeli e degli increduli, un ‘segno’ genuino, fulgente, attraente”.

Per una valutazione di quale realizzazione abbia concretamente trovato questo impegnativa richiesta occorre prendere le mosse da quanto ebbe a dichiarare in proposito lo stesso Giovanni Paolo II che si è più volte impegnato a mettere in piena luce lo specifico e diretto rapporto tra il Codice e il Vaticano II. A suo giudizio “i postulati conciliari, come le direttive pratiche tracciate al ministero della Chiesa, trovano nel nuovo Codice esatti e puntuali riscontri, a volte persino verbali”, come dimostra “la collazione esegetica e critica dei rispettivi paragrafi e canoni” della costituzione “*Lumen gentium*” e del libro “*De populo Dei*”. Di più tutto il Codice “potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico (...) la ecclesiologia conciliare”. Peraltro, sempre secondo il pontefice, il Codice, pur essendo il “Codice del Concilio” non si riduce a una mera ripetizione dei suoi insegnamenti, ma gode, per così dire, di una propria autonomia. Si propone, infatti, come testo “complementare” ai decreti del Vaticano II al punto da potersi considerare l’“ultimo documento conciliare”. Una definizione sorprendente motivata dalla osservazione che il Codice affonda le proprie radici non solo nella “dottrina del Concilio” ma anche nella “esperienza che ne è seguita” e, dunque, consente “di apprezzare meglio

certe norme conciliari e di evitare gli abusi causati a volte da loro apparizioni azzardate o da false interpretazioni". A tale proposito merita ricordare che nella nota immagine del triangolo adottata da Giovanni Paolo II "il nuovo codice non è posto in rapporto diretto con il Vaticano II, ma sullo stesso piano, in un simile cammino verso la fonte comune che è la Scrittura, in continuità con la tradizione dogmatica nel caso del Concilio, e con quella disciplinare per il Codice", Non sorprende quindi che la relazione tra gli insegnamenti conciliari e il Codice non sia di carattere unidirezionale in quanto possono darsi casi in cui la legislazione chiarisce e approfondisce quanto detto dal Vaticano II. E, al limite, corregge, modificando enunciazioni imprecise sotto il profilo tecnico giuridico o foriere di conseguenze incongrue. Si veda, a titolo di esempio, la definizione di ufficio o la partecipazione *pleno iure* dei presuli orientali alle conferenze episcopali.

Decisamente meno positiva la valutazione del rapporto tra Codice e Concilio prospettata da una parte significativa della canonistica. Le critiche, peraltro, non intendono contestare le ricordate proposizioni di Giovanni Paolo II, ma mettere in luce tutte le carenze della traduzione in linguaggio giuridico della ecclesiologia conciliare. Alcune osservazioni giungono a porre in discussione l'idoneità dello stesso strumento della codificazione, denunciando le implicazioni epistemologiche della sua adozione. E, più generale, lamentano che il Codice non è stato in grado di recepire il "dato conciliare" della ecclesiologia di comunione "con tutta la sua forza espansiva", restando in una certa misura tributario della concezione della Chiesa come *societas iuridice perfecta*.

Non è ovviamente questa la sede per addentrarsi in problematiche di così vasto respiro, ma si può proporre un specifico esempio di inadeguatezza della normativa codiciale rispetto allo spirito conciliare, riguardante la disciplina delle associazioni. Alla pur limpida enunciazione del diritto del fedele da parte del can. 215 - che, come ricordato, adotta una formulazione decisamente preferibile a quella conciliare - fanno seguito disposizioni che rinunciano a svilupparne tutte le potenzialità, rimanendo inquadrate nel "modello corporativistico tradizionale, senza tener conto della peculiarità delle forme comunitarie di apostolato che pullulano nella Chiesa contemporanea". Finiscono, così, col risultare regressive rispetto alla enunciazioni del decreto "Apostolicam actuositatem".

Una questione di più ampia rilevanza concerne la sistematica che, almeno per certi profili, coinvolge il ricordato problema della compresenza di due ecclesiologie. All'inizio del processo di codificazione furono avanzate autorevoli proposte che suggerivano l'adozione di una struttura ispirata ai sacramenti ma non ottennero alcun seguito. I codificatori rinunciarono a introdurre "una nuova struttura, più audace" e così il nuovo Codice dà

l'“impressione di percorso incompiuto” in quanto adotta una sistematica che “trae la propria sostanza dall'ultimo Concilio”, ma la presenta secondo l'“indice generale del vecchio Codice”. Uno squilibrio che ha indotto taluno a ritenere che si tratti di un “Codice di transizione”. In effetti, si possono avanzare le più ampie riserve circa la durata del nuovo Codice se si considerano le numerose e incidenti modifiche che ha già dovuto subire. E non manca nemmeno chi ritiene che sia già giunto il tempo di una revisione dell'intero Codice in cui il Sinodo dei vescovi dovrebbe svolgere un ruolo determinante. Da rilevare che analoga proposta era già stata avanzata quasi nell'imminenza della promulgazione, chiedendo il rinvio della stessa e un esame dell'intero schema da parte dell'intero episcopato.

5. Un cantiere aperto

La vicenda delle modifiche apportate al Codice vigente può, a prima vista, apparire del tutto paradossale qualora venga confrontata con quella riguardante la precedente codificazione. Come noto, il *motu proprio* “Cum iuris canonici Codicem” del 15 settembre 1917 – che compare in tutte le edizioni del Codice pio-benedettino subito dopo la costituzione di promulgazione – definisce le procedure da adottare per l'inserimento di eventuali future modifiche. Una previsione che non ha mai trovato pratica attuazione, sì che, nonostante tutti i provvedimenti che nei decenni successivi hanno innovato la sua normativa, il Codice pio-benedettino è rimasto immutato fino alla abrogazione, dopo l'abbandono del tentativo di “emendare” “leges et causas matrimoniales” intrapreso nel 1938 per volere di Pio XI.

Invece per il Codice vigente nulla è previsto a tale riguardo, ma questo non ha impedito che esso sia già stato oggetto di numerose e significative innovazioni, come meglio si mostrerà in seguito.

Questa differenza di impostazione del problema risulta comprensibile solo se si considerano le diverse concezioni soggiacenti ai due Codici. Il legislatore pio-benedettino, aderendo alla ideologia giuridica del cardinal Gasparri, riteneva possibile arrestare l'evoluzione della legislazione o almeno disciplinarla in modo che anche per il futuro essa rimanesse integralmente raccolta nell'unico libro del Codice. Di conseguenza consentiva modifiche solo quando richieste dall'“Ecclesiae universae bonum” e secondo modalità rigorosamente definite.

Al contrario il codificatore postconciliare non considera il Codice come un testo tendenzialmente fisso e immutabile, ma come una legislazione programmaticamente

aperta al continuo rinnovamento della vita ecclesiale. In questo senso si pronuncia espressamente lo stesso Giovanni Paolo II, affermando che “il legittimo posto spettante al diritto nella Chiesa, si conferma e si giustifica nella misura in cui esso si adegua e rispecchia la nuova temperie spirituale e pastorale” e si ispira “sempre più e sempre meglio (...) alla legge-comandamento della carità”. E, da parte sua, la prefazione al Codice ha cura di avvertire che “se, per le accelerate trasformazioni dell’odierna società umana, alcune norme già nel periodo della codificazione risultarono meno perfette e avranno in seguito bisogno di revisione, la Chiesa gode di tanta ricchezza di forze che, non diversamente dai tempi passati, è in grado di riprendere la via del rinnovamento delle leggi della sua vita”. Dunque, come è stato rilevato, “nous avons affaire à un Code dynamique et non statique comme l’était le Code de 1917”.

Peraltro nel 1983 nessuno poteva prevedere che tale via sarebbe stata intrapresa e percorsa così rapidamente. Già quindici anni dopo lo stesso autore del Codice Giovanni Paolo II, al fine di contrastare “gli errori che insorgono da parte di alcuni fedeli, soprattutto di quelli che si dedicano di proposito alle discipline della sacra teologia”, ritiene necessario aggiungere al Codice latino e a quello orientale “norme con le quali espressamente sia imposto il dovere di osservare le verità proposte in modo definitivo dal Magistero della Chiesa, facendo anche menzione delle sanzioni canoniche riguardanti la stessa materia”. Di conseguenza, con il *motu proprio* “Ad tuendam fidem” del 18 maggio 1998 dispone di integrare il disposto del can. 750 del Codice latino con un nuovo paragrafo e di inserire la fattispecie in esso prevista tra quelle menzionate nel can. 1371.

Undici anni dopo Benedetto XVI, con il *motu proprio* “Omnium in mentem” del 26 ottobre 2009, ricorda che, al fine di garantire più efficacemente sia la “necessaria unità dottrinale, sia la finalità pastorale, talvolta la suprema autorità della Chiesa (...) decide gli opportuni mutamenti delle norme canoniche, oppure introduce in esse qualche integrazione”. In tale prospettiva, per quanto concerne il sacramento dell’ordine, modifica il can. 1008 e aggiunge un terzo paragrafo al canone immediatamente successivo. Inoltre, nella materia matrimoniale, innova i canoni 1086 § 1, 1117, 1124.

Pochi anni dopo Papa Francesco, in considerazione dell’“enorme numero di fedeli che, pur desiderando provvedere alla propria coscienza, troppo spesso sono distolti dalle strutture giuridiche della Chiesa a causa della distanza fisica o morale”, con il *motu proprio* “Mitis iudex dominus Iesus” del 15 agosto 2015, riforma il processo canonico per le cause di dichiarazione di nullità matrimoniale, sostituendo i canoni da 1671 a 1691 con nuove disposizioni.

E già l'anno successivo lo stesso Papa Francesco interviene nuovamente con il *motu proprio* "De concordia inter Codices" del 15 settembre 2016, disponendo che siano modificati, integrati o integralmente sostituiti i canoni 111, 112, 535, 868 riguardanti l'ascrizione al rito ed il battesimo, ed i canoni 1108, 1109, 1111, 1112, 1116 e 1127 concernenti la forma di celebrazione del matrimonio. Innovazioni tutte dettate dalla necessità che anche nelle norme peculiari a ciascuno dei due Codici, latino e orientale, vi sia "sufficiente concordanza" per evitare "discrepanze" che "inciderebbero negativamente sulla prassi pastorale, specialmente nei casi in cui devono essere regolati rapporti tra soggetti appartenenti rispettivamente alla Chiesa latina e a una Chiesa orientale". Una situazione particolarmente presente ai nostri giorni, in quanto "la mobilità della popolazione ha determinato la presenza di un notevole numero di fedeli orientali in territori latini".

Da ultimo ancora Papa Francesco, lo scorso 3 settembre, con il *motu proprio* "Magnum principium" ha modificato il can. 838 al fine di mettere meglio in luce "la competenza della Sede Apostolica circa le traduzioni dei libri liturgici e gli adattamenti più profondi, tra i quali possono annoverarsi anche eventuali nuovi testi da inserire in essi, stabiliti e approvati dalle Conferenze Episcopali".

Si aggiunga che in questi decenni non sono mancate disposizioni che, pur non essendo state inserite nel Codice, ne hanno significativamente integrata la disciplina. Si vedano, in particolare, le "Norme complementari sulle conferenze episcopali", promulgate con il *motu proprio* "Apostolos suos" del 21 maggio 1998, nonché il *motu proprio* "Intima Ecclesiae natura", dell'11 novembre 2012 che ha provveduto a colmare la "lacuna" del Codice consistente nella mancanza di una espressa trattazione della carità quale "specifico ambito dell'attività episcopale".

In ogni caso si può rilevare che in meno di vent'anni sono stati modificati, integrati o del tutto sostituiti quasi quaranta canoni riguardanti le più svariate materie, dalla fede ai processi matrimoniali, con motivazioni che, pur appellandosi a circostanze di carattere contingente, coinvolgono questioni teoriche e dottrinali di grande rilevanza. Merita anche osservare che, con il passare nel tempo, i relativi interventi sono divenuti più frequenti e più incisivi. Basti ricordare che, se Giovanni Paolo II e Benedetto XVI si sono pronunciati una sola volta, innovando complessivamente solo sette canoni, papa Francesco in poco più di due anni ha promulgato tre *motu proprio* che hanno riguardato ben trentadue canoni.

Un processo di revisione che appare destinato a svilupparsi ulteriormente. Infatti dal sito del Pontificio consiglio per i testi legislativi si apprende che, a distanza di quattro anni dall'inizio dei lavori, si è giunti alle prime conclusioni circa la riforma dell'intero libro VI del Codice. Esse riguardano "il superamento della distinzione tra pene medicinali e pene espiatorie", "una nuova catalogazione delle pene canoniche", "la revisione della pena della scomunica". Nessuna specifica motivazione viene addotta per giustificare la prospettiva di una riforma tanto profonda da incidere anche su "aspetti storicamente consolidati", tanto più sorprendente in quanto riguardante una materia che, come noto, era stata ampiamente innovata dalla codificazione postconciliare. Peraltro si può ritenere che essa sia essenzialmente dovuta al desiderio di Benedetto XVI di pervenire a una legislazione più efficace e incisiva nella prevenzione e nella repressione dei più gravi delitti, in particolare la pedofilia da parte di sacerdoti. Appare, infatti, significativo in tal senso che, in una nota intervista, il pontefice tedesco abbia fatta propria la seguente osservazione: "il Diritto penale canonico sino alla fine degli anni Cinquanta ha funzionato; certo, non era perfetto – in molti punti lo si potrebbe criticare – ma in ogni caso veniva applicato. A partire dalla metà degli anni Sessanta semplicemente non è stato più applicato. Dominava la convinzione che la Chiesa non dovesse essere una Chiesa del diritto, ma una Chiesa dell'amore, che non dovesse punire (...) In quell'epoca anche persone molto valide hanno subito uno strano oscuramento del pensiero".

In ogni caso va rilevato che la realizzazione di questo progetto comporterebbe la sostituzione di ben 88 canoni che, insieme a quelli già attualmente modificati, innoverebbero più del 7 per cento dell'intero Codice. Si può dunque affermare che la codificazione postconciliare è un cantiere tuttora aperto. Una situazione che suggerisce alcune riflessioni. È del tutto evidente che il Codice si è rivelato uno strumento non del tutto adeguato al rinnovamento della vita della Chiesa, ma questo non toglie che una molteplicità di interventi innovativi, operati in tempi diversi e suggeriti dalle più svariate preoccupazioni, oltre a generare con il loro annuncio una sorta di precarietà della normativa vigente che certamente non ne favorisce l'osservanza, finisce necessariamente con il nuocere all'unità e alla coerenza del disegno voluto dal codificatore. C'è dunque da chiedersi se l'opzione del legislatore postconciliare per la codificazione sia stata del tutto opportuna, o se, invece, non sarebbe stato preferibile procedere con leggi riguardanti le materie che più necessitavano di riforma. Una soluzione prospettata, ma senza successo, in seno alla stessa commissione codificatrice. Nel 1974 al Sinodo dei vescovi sulla evangelizzazione il suo stesso presidente, il cardinale Pericle Felici, approvò

espressamente l'ipotesi che, in attesa della promulgazione del Codice, considerata tutt'altro che prossima, si tornasse temporaneamente all'epoca delle Decretali. Con questa singolare espressione non intendeva proporre una alternativa alla codificazione, ma solo suggerire di provvedere senza indugio a colmare le lacune esistenti con leggi di carattere per così dire provvisorio, emanate come *ad experimentum*. Analogamente, due anni dopo, nel coetus centralis della Commissione si valutò l'opportunità di procedere alla promulgazione delle parti del futuro Codice già elaborate, come era avvenuto per il Codice orientale ad opera di Pio XII, anche allo scopo di testarne la ricezione, ma l'ipotesi venne scartata all'unanimità. Posizioni che, sia pure in altri termini, trovavano riscontro nella dottrina dove ci si chiedeva se “non sarebbe meglio, invece di un nuovo codice, insufficiente già alla sua apparizione (cosa riconosciuta ufficialmente), procedere a un aggiornamento continuo del Codice”.

6. Un punto di non ritorno

In ogni caso, alla luce di tutte le riflessioni fin qui esposte, sembra lecito concludere che, al di là di tutte le possibili critiche, il Codice postconciliare risponde comunque e in larga misura alle attese in esso riposte. Non si può infatti negare che abbia recepito, spesso testualmente, gli aspetti salienti della ecclesiologia conciliare in sintetiche formulazioni che, in più di una occasione, ne hanno approfondito il contenuto ed evidenziato le implicazioni. In questo modo hanno notevolmente favorito la diffusione e la conoscenza degli insegnamenti del Vaticano II, ma, soprattutto ne hanno messo in piena luce gli effetti propriamente giuridici, offrendo al popolo di Dio e ai suoi pastori concrete direttive di comportamento e di azione. E pur restando per certi aspetti ancora tributario di una concezione della Chiesa come *societas iuridice perfecta*, ne ha drasticamente delimitato l'ambito di effettività, ponendo le premesse per un suo totale e definitivo superamento. Conclusioni queste in ultima analisi condivise anche dai più severi critici al punto che un suo autorevole esponente, Eugenio Corecco, ha espressamente riconosciuto che il nuovo Codice “segna una tappa di transizione di grande importanza per la vita della Chiesa”, producendo “effetti irreversibili, sia sull'immagine istituzionale della Chiesa, sia sulla metodologia della scienza canonistica”.