

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI  
XX ANNIVERSARIO  
DELLA PROMULGAZIONE DEL CODICE DEI CANONI DELLE CHIESE ORIENTALI  
18.10.1990 - 18.10.2010

CONVEGNO DI STUDIO

*Il Codice delle Chiese Orientali:  
la storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche,  
Roma, 8-9 ottobre 2010*

*Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium,*

Prof. ONORATO BUCCI

*Membro del Pontificio Comitato di Scienze Storiche*

*Professore ordinario di Istituzioni di diritto romano e diritto dell'Oriente Mediterraneo*

*Consulatore della Congregazione per le Chiese Orientali*

*Consulatore del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*

RELAZIONE

SOMMARIO: 0. *Prolegomena*; 1. Per analizzare la storia e il significato del CCEO bisogna partire dalla comune nostra storia e dalle comuni radici che uniscono tutte le comunità cristiane nel mondo; 2. La formazione della Chiesa Latina momento di riflessione per capire il dramma delle divisioni sorte nella Cristianità e la responsabilità reciproche (ad Oriente e ad Occidente) che hanno causato la lacerazione all'interno della Predicazione e diffusione del Messaggio di Gesù di Nazareth; 3. La formazione del patrimonio giuridico delle Comunità Cristiane Orientali si inserisce nella lacerazione storica causata dalle persecuzioni dei primi secoli su un comune denominatore che unisce la Cristianità Orientale e quella Romana; 4. La formazione del patrimonio giuridico della comunità cristiana vivente a Roma parte dalla riflessione dei Padri della Chiesa latina che muta profondamente il significato e il valore degli istituti giuridici del diritto romano ma ne stravolge la dogmatica e il significato di fondo: rinvio; 5. Lo scenario giuridico delle genti d'Oriente fa propria la dogmatica giuridica romana attraverso il *libro Siro - romano di diritto*, la normativa della prassi storica delle istituzioni pubbliche romane delle province in Oriente passate attraverso gli editti, rescritti e mandata degli Imperatori romani ai Consoli e governatori dei territori sottomessi dall'Urbe e le istituzioni giuridiche bizantine che si fondono con la consuetudine giuridica delle singole tradizioni storiche dei territori posti sotto il dominio di Roma: le fonti canoniche *assiro-caldee, copte, costantinopolitane, etiopiche, maronite e siro occidentali* sono il frutto di questo assiduo confronto con la propria storia e la propria memoria; 6. Con questo bagaglio storico le Comunità Cattoliche Orientali chiedono a Roma, prima e durante il Concilio Vaticano I, di dar vita ad una propria codificazione in un tessuto latino in cui tuttavia dominava, nei confronti delle Chiese Orientali (cattoliche e non cattoliche), la convinzione della *praestantia ritus latini*; 7. Leone XIII e l'Oriente Cristiano per dimenticare la *praestantia ritus latini* sulle orme dell'insegnamento di Pio XI; 8. Benedetto XV e la continuità della politica orientalistica di Leone XIII; 9. La Codificazione delle Chiese Orientali cattoliche prende forma e nasce

(*Crebrae allatae*, 22 febbraio 1949; *Sollicitudinem Nostram*, 6 gennaio 1950; *Postquam Apostolicis Litteris*, 2 febbraio 1952; *Cleri sanctitati*, 2 giugno 1957) nello scenario della Codificazione latina (1917-1927, e poi 1935-1958); 10. Il rispetto per le culture non occidentali affermato da Pio XII e Giovanni XXIII (“La Chiesa Cattolica non si identifica con nessuna Cultura”), il Concilio ecumenico Vaticano II e i nuovi Codici latino e orientale; 11. L’iter del Codice Orientale, a partire dal 1972 in un percorso che giunge al 1990: tutela della tradizione, che vuol dire conservazione del passato giuridico da rendere vivo e attuale nel presente; riconoscimento della sinodalità nel legame inscindibile con il Vescovo di Roma; comunione con le Chiese sorelle dell’Ortodossia (mai più *separate*); affermazione dei principi di *equità* e di *carità* come criteri di interpretazione nell’applicazione della norma; proclamazione che al centro del diritto c’è la persona la cui centralità va sempre rispettata nella continuità dello *jus personarum*, cardine della memoria giuridica orientale; 12. Da CICO e CICL a CIC e CCEO: l’ombra della *praestantia ritus latini* motivo di incomprensione per il passato e il presente delle Chiese Orientali Cattoliche da parte della Chiesa latina e della cultura giuridica occidentale: *praestantia ritus latini* come *praestantia iuris romani* astoricamente inteso e malamente applicato.

#### 0. Prolegomena\*

Nell’accingermi a leggere questo intervento su «La Storia e il significato del CCEO» un pensiero riconoscente va al Presidente del Consiglio per i Testi Legislativi, Sua Ecc.za Rev.ma Mons. Francesco Coccopalmerio che mi ha proposto come relatore, confermato poi dai Superiori e da chi presiede la *Congregazione per le Chiese Orientali*, il *Pontificio Consiglio per la promozione dell’Unità dei Cristiani*, il *Pontificio Istituto Orientale*.

Un pensiero altrettanto riconoscente va alla Presidenza della *Société du droit des Eglises Orientales* che ha aderito a questo convegno: tornano alla mente le giornate di Vienna, di quel primo Congresso del 1972, e l’incontro, per me fondamentale, con il Padre Pietro Tocanel cui è legata non poco la mia storia di studioso e di docente nella *Pontificia Università Lateranense* e nella redazione della rivista *Apollinaris, commentarius iuridicus canonicus* del *Pontificium Institutum Utriusque Juris*.

E un affettuoso ricordo va, oltre che al Prof. PIETRO TOCANEL – del quale la sorte benigna e la Provvidenza mi vollero successore fin dal 1973 alla Pontificia Università Lateranense sugli insegnamenti di *Jus graeco-romanum sive byzantinum* (così diceva la titolatura della Cattedra) e di *Jura antiqui Orientis Mediterranei* (diventato poi *Historia Institutorum Antiqui Orientis*) –, al padre OLIS ROBLEDA, Maestro di intere generazioni alla Pontificia Università Gregoriana che mi fu accanto fin dai primi anni Sessanta dello scorso secolo, in uno scambio di umanità familiare e di rigore scientifico inimmaginabile, unitamente al Prof. EDOARDO VOLTERRA, con cui ebbi la rara fortuna di laurearmi all’Università degli Studi di Roma non ancora «La Sapienza» (la cui titolatura, perché pontificia, era stata negletta fin dal 1870) e di ereditare le sue grandi intuizioni scientifiche negli studi giuridici dell’Oriente Mediterraneo che ho avuto poi modo, nella mia personale ricerca scientifica e nella mia vita di studioso, di darne ragionevole dimostrazione.

---

\* Pubblico in questa sede quanto letto nel corso del Convegno celebrativo dei venti anni dalla emanazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (i cui Atti vengono qui ora raccolti) con l’aggiunta di un consistente apparato critico che ho ritenuto indispensabile per la comprensione degli innumerevoli problemi scaturenti dalla necessità di dar vita ad una raccolta di norme intesa come Testo Unico legislativo valido per tutte le comunità cristiane orientali pur nella loro differenziata varietà delle proprie radici e delle loro origini storiche.

Ma a venti anni dalla pubblicazione del Codice Orientale non mi sarei trovato qui se non avessi incontrato nel non breve percorso della mia vita accademica e scientifica, il padre IVAN ŽUŽEK, Maestro impareggiabile di vita cristiana e di amore verso la Chiesa fino al martirio, studioso aristocraticissimo come pochi ci furono nella mia generazione, conosciuto a metà degli anni Sessanta in un'aula del Pontificio Istituto Orientale, quando era giovanissimo docente, insieme al padre Pujol, mentre si addottorava Bartolomeo Archondonis ora Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, e che mi volle consultore della risorta *Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale* nel 1975 e con cui ho vissuto momenti di gioia e di amarezza fino al termine della sua vita.

Al padre Ivan Žužek, al padre Olis Robleda e al padre Pietro Tocanel in uno con il Prof. Edoardo Volterra, dedico questa mia relazione ringraziando il Signore per avermi fatto crescere in una famiglia timorata di Dio e per avermi dato una sposa e dei figli ineguagliabili. Ringrazio S. Em.za il Cardinale Tarcisio Bertone che la Provvidenza mi consente di chiamare don Tarcisio non solo per l'antica consuetudine salesiana nella Scuola di Gaeta e del Forte Prenestino a Roma degli anni Cinquanta dello scorso secolo e nella conoscenza scientifica di don Giorgio CASTELLINO nelle sue lezioni di *Assiriologia* alla Sapienza, ma per avere avuto la rara fortuna di essere stato a lui collega alla *Pontificia Università Lateranense* e suo collaboratore, in qualità di Segretario di Redazione, quando lui dirigeva *Apollinaris*.

Agli Eminentissimi Cardinali presenti e a sua Ecc.za Mon. CIRILLO VASIL cui mi unisce la prassi diuturna della memoria e del ricordo incessante del padre Ivan Žužek, il mio ringraziamento più affettuoso.

1. *Per analizzare la storia e il significato del CCEO bisogna partire dalla comune nostra storia e dalle comuni radici che uniscono tutte le comunità cristiane nel mondo*

Lo spirito con cui ci si deve avvicinare all'analisi storica della Codificazione delle Chiese Orientali deve essere dettato da un profondo *esame di coscienza*, cui deve seguire il *dolore dei peccati* e il *proponimento di non continuare nel cammino dei peccati commessi*. E questo esame di coscienza non c'è dubbio che debba essere reciproco, ad Occidente come ad Oriente, sia da parte della Chiesa Latina sia da parte delle Chiese orientali in ubbidienza e non in ubbidienza a Roma. E non può che essere così, dal momento che il problema della Codificazione delle Chiese Cattoliche Orientali non può non passare attraverso i rapporti con le Chiese Orientali non cattoliche, rapporti avuti nel passato lontano e recente ma anche nel presente, fatti di incomprensioni e di lacerazioni. Lo studio della canonizzazione delle Chiese Orientali Cattoliche [il complesso cioè delle raccolte normative che - riunite nel lungo lasso di tempo che va dalle origini cristiane all'età contemporanea - sono state riordinate e confrontate con l'esperienza giuridica e normativa latina in *corpora distinti*]<sup>1</sup> non

---

<sup>1</sup> Bisogna partire dalle grandi Comunità della Cristianità orientale che si aggiungono alla Comunità cristiana diffusasi a Roma e nata *anch'essa orientale* e solo successivamente *diventata latina*. Questo dato di partenza deve poi ampliarsi a considerare come siano sorti i cinque Patriarcati (alessandrino, antiocheno, bizantino, caldeo e armeno) che si aggiungono alla sede patriarcale romana. Va precisato, comunque, ad apertura di questo nostro studio, che l'autonomia di queste Comunità riguarda non solo la *liturgia* ma anche l'omonima *disciplina giuridica* che recepisce norme, usi e costumi dei territori ruotanti intorno alle grandi metropoli cui l'Impero di Roma e la sua amministrazione centrale avevano riconosciuto giurisdizioni particolari, come dimostra la storia dei fatti e atti normativi di Alessandria, Antiochia, Costantinopoli, Seleucia - Ctesifonte. La Chiesa armena ha un percorso storico-giuridico distinto dalle altre comunità orientali perché nasce (e sorge nel terzo secolo) come espressione della missionologia cristiana in un tessuto sociale privo di implicazioni di natura giuspubblicistica romana delle origini, e quindi fuori dagli schemi della tradizione postapostolica e dove la tradizione giuspubblicistica delle province romane viene piegata alla diffusione cristiana e non viceversa, come era accaduto per

le altre diffusioni della predicazione cristiana, compresa quella romana. Questo vuol dire che la disciplina e il rito armeno non si svolgono intorno ad un solo centro di cui riconosce l'espressione magistrale ma intorno a più centri così come si svolsero le vicende politiche della regione armena divisa in piccola e grande Armenia su un territorio di confine continuamente lacerato da interessi di portata immensa. Non c'è dubbio comunque che tutte le sedi armene debbano essere considerate perifericamente subordinate al Patriarcato di Cilicia e poi (dal 1293) al Patriarcato di Sis che perse subito la sua supremazia quando nel 1113 il Vescovo di Aghtaniar, in un'isola del lago Van, si era dichiarato indipendente ed aveva preso il titolo di Catholicos seguito poi dal Vescovo armeno di Gerusalemme residente nel monastero di S. Giacomo che nel 1311 aveva preso il titolo di Patriarca. È ben noto che il Concilio di Firenze-Ferrara decretò l'unione del patriarcato di Sis con Roma ma di fatto fu un *flatus vocis* perché il Catholicato continuò ad esistere autonomamente così come era nata la sede catholica unita a Roma a Ečmiazdin. Per ultimo, nel 1461 il Sultano Maometto II, poco dopo la conquista di Costantinopoli (1453) eresse il Patriarcato in questa sede (Patrih). Il risultato fu che esistevano nella Chiesa armena cinque organismi ecclesiali tanto che il Catholicos di Ečmiazdin adottò il titolo di Catholicos Supremo, riconosciuto come tale dai Patriarchi armeni di Gerusalemme e di Costantinopoli e quindi a lui subordinati. Resta indipendente il Catholicosato di Cilicia con residenza dal 1930 ad Antelias (Libano) che sta ampliando sempre più la sua giurisdizione su eparchie e parrocchie ad un tempo. La vicenda della Chiesa armena [per una prima e non incompleta lettura della sua storia cfr. FR. HEYER (curante), *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart, 1918 - *Die Kirchen der Welt*, XVIII] spiega bene quanto sia giuridicamente non del tutto accettabile e scientificamente non sostenibile l'assolutizzazione del concetto e del valore di *Patriarcato*, il cui valore è mutato nel tempo fino a svilire quello delle origini e concludersi, troppo spesso, da affermazione di un potere sovrametropolitano a mero riconoscimento di onore. Non è questa la sede per discutere di un siffatto problema su cui sono stati versati fiumi di inchiostro. Mentre ci riserviamo di dare alle stampe una indagine sui Patriarcati (d'Oriente e d'Occidente), non dispiaccia tener conto delle tappe storiche in cui passò questo titolo (e concetto) nelle sue diversificate valutazioni giuridiche: a) dalla versione greca dei Settanta che designa con il termine di *Patriarca* quelli di Israele, il termine passò nel Cristianesimo a designare, alla pari di Arcivescovo e di metropolita, i dignitari maggiori della comunità cristiana; b) in un secondo momento (individuabile in modo diversificato comunità per comunità) *patriarca* stette ad indicare il capo di un vasto aggruppamento cristiano che ha sotto di sé i metropoliti come questi hanno sotto di sé i vescovi e gli eparchi; c) in un terzo momento il patriarca stette ad indicare il capo dei Vescovi delle tre prefetture occidentali d'Italia, di Gallia e dell'Illirico individuandolo nel *Vescovo di Roma*; quello di *Alessandria* che estendeva la sua giurisdizione sull'Egitto (diocesi Augustale di Diocleziano nella divisione dell'Impero) e quello di Antiochia (diocesi orientale della prefettura d'Oriente) sui territori della Siria, Palestina, Mesopotamia, Cilicia e Arabia. Questi tre antichi patriarcati (Roma, Alessandria, Antiochia) trovavamo la loro giustificazione nella divisione amministrativa compiuta da Diocleziano del territorio dell'Impero, giustificazione che poi trovò una successiva comprensione nel ricordo della testimonianza di Pietro ad Antiochia, a Roma e ad Alessandria (in questa sede attraverso Marco); d) a questi tre Patriarcati si aggiunsero poi quello di Gerusalemme, elevato all'onore di patriarcato dal Concilio di Calcedonia (451) cui furono attribuiti i territori di Palestina e di Arabia, e quello di Costantinopoli (381 - Concilio costantinopolitano forte del fatto che essere considerata la seconda Roma), con giurisdizione sulla diocesi di Tracia e d'Asia. Vicissitudini successive e parallele portarono alla stabilizzazione dei cinque patriarcati in quest'ordine di precedenza: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme il cui numero fu sempre canonico per le Chiese d'Oriente. Dopo la separazione da Roma e l'accettazione da parte dei Greci del patriarcato di Mosca, interviene anche quest'ultimo (un territorio che si autoproclamava Terza Roma); e) e ci sono poi, oltre a questi patriarcati nati sul territorio dell'Impero romano, romano-bizantino, e il territorio della Terza Roma, i Patriarcati legati ai Riti che intanto sorgevano anche a seguito delle grandi eresie cristologiche complicate da fermenti etnici: i. Armeni, di cui già si è detto e che crearono patriarchi a Costantinopoli, Sis e Gerusalemme; ii. Melkiti, così chiamati perché imperiali, fedeli cioè alle direttive emanate dall'Imperatore cui non sempre i Vescovi furono aderenti; iii. Nestoriani di Caldea che crearono Patriarcati a Seleucia di Ctesifonte e poi a Mossul (Assiri); iv. Monofisita di Siria (Giacobiti) che ebbero il loro patriarcato in Antiochia; v. La Chiesa maronita, che ebbe un Patriarcato in Antiochia, sempre fedele a Roma; v. Monofisiti di Egitto (Copti) che ebbero il loro Patriarcato ad Alessandria; vii. Lo scisma di Fozio staccò da Roma i 4 grandi Patriarcati favorendo di fatto il sorgere di un quinto, cui abbiamo già fatto cenno, quello di Russia, sotto lo zar Feodor I (1581-1598), soppresso da Pietro il Grande e ricostituito dopo la Rivoluzione russa del 1917; viii. Nei secoli successivi le nazioni balcaniche, resesi indipendenti, rivendicarono la loro autonomia e si ebbero così altrettanti patriarcati nazionali in Grecia, Bulgaria, Serbia e Romania; ix. Nei luoghi dell'Oriente staccatisi da Roma rimasero o si costituirono successivamente nuclei uniti con Roma i quali hanno a capo un patriarca del proprio rito. Essi sono: il patriarca d'Alessandria dei Copti, il patriarca di Antiochia dei Melchiti, il patriarca di Cilicia

può fare a meno di alcuni dati imprescindibili:<sup>2</sup>

a) il problema delle comuni radici con la Chiesa diventata poi latina, di essere cioè tutte nate da un troncone dell'esperienza giuridica dell'Israele antico (Gesù di Nazareth) che si incontra e si confronta con l'esperienza giuridica romano – ellenistica (più che greco – romana) di Paolo di Tarso a sua volta erede della tradizione farisaica passata attraverso l'insegnamento rabbinico di Gamaliele;<sup>3</sup>

---

degli Armeni, il Patriarca di Babilonia dei Caldei; x. Sorsero però patriarcati latini che di fatto furono patriarcati di onore o di scarsa rilevanza giuridica ma di grande rilievo di immagine differenziata dall'Oriente: il più antico, quello di Aquileia nato al tempo dell'affare dei *Tre Capitoli*, al tempo di Giustiniano, trasferitosi a Grado e poi a Venezia (sec. XV), e poi il patriarca delle Indie occidentali (1520) cui venne annessa la carica di cappellano supremo dell'esercito spagnolo (1572). Nel 1776, ancora, il re Giovanni di Portogallo ottenne da Clemente XI l'erezione di Lisbona a patriarcato. Successivamente Leone XIII istituì un patriarcato delle Indie Orientali con sede a Goa nel 1886; xi. E infine c'è il problema della istituzione dei Patriarcati latini in Oriente, a Costantinopoli, ad Antiochia e a Gerusalemme, costituitesi all'epoca della prima e della quarta crociata, i due prima tuttora titolari, il terzo residenziale dal 1847.

Cfr. le voci in DEOC, curante J. FARRUGIA, Roma, 2000 di D. SALACHAS (*Patriarca*, pp. 583-584), J. HABBI (*Patriarca di Babilonia*, pp. 584-585), E.G. FARRUGIA (*Patriarca Ecumenico*, pp. 585-586), R. ROBERSON (*Patriarcato di Costantinopoli*, pp. 586-588), R. ROBERSON (*Patriarcato greco-ortodosso di Alessandria*, p. 588), R. ROBERSON (*Patriarcato greco-ortodosso di Antiochia*, pp. 588-589), R. ROBERSON (*Patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme*, pp. 589-590), ciascuna voce recante una essenziale bibliografia. Splendida sintesi è quella di J. HABBI, *La structure patriarcale de l'Eglise*, in *Incontro fra Canonici d'Oriente e d'Occidente*, curante R. COPPOLA, voll. 2, Bari, 1994, vol. II, pp. 157-182.

<sup>2</sup> Questi dati sono prenormativi ma determinanti per comprendere come si sia formato l'apporto normativo delle singole comunità cristiane. Le quali, allora come ora, tengono conto dei due fondamenti che danno vita all'apparato normativo, l'elaborazione comunitaria di darsi delle regole scritte (o, nella fase prescrittoria, di seguire i *mores maiorum*) ereditati dai Padri attraverso la *consuetudo longi temporis* che tenga conto cioè della *diuturnitas* e dell'*opinio juris ac necessitatis*) sorte ed elaborate in un determinato territorio (in *quel* determinato territorio e *non in un altro*) e, appunto, il territorio, che racchiude e ha contribuito a dar vita ai *corpora* normativi, *corpora* in senso lato, non necessariamente formati da dati scrittori, e che quando sono nella fase orale, vengono tramandati di padre in figlio come per quelli conservati nell'Antico Testamento (Levitico, Deuteronomio, Esodo, Numeri e Genesi formanti il Pentateuco) o, per le tradizioni diverse da quella giudaica, per l'Avesta (Videvdad) i Veda e il Manavadarmasastra, per giungere al Corano, senza dimenticare la tradizione neo testamentaria in termini legalistici di impronta rabbinica che si poggia o meno sui Detti del Nazareno. Alla formazione dei *corpora* normativi delle singole comunità cristiane delle origini soprassedettero (o comunque furono punti di riferimento costante) i Vescovi nella loro pienezza giurisdizionale che acquisirono lentamente ma progressivamente a partire dal dato delle origini perché operavano in qualità di Successori degli Apostoli, elemento, questo, che li autorizzava, per questo solo [con un'autorità che proveniva – data questa mediazione – dallo stesso Gesù Legislatore, Cristo a partire dal riconoscimento dato a quest'ultimo dalla comunità antiochena] a legiferare o, comunque, a raccogliere dati e consuetudini normativi per farne patrimonio della storia cristiana. Ecco perché il dato iniziale da dover studiare per le origini della storia giuridica della comunità cristiana è quello della figura del vescovo. Cfr. O. BUCCI, *Il collegio dei Vescovi nelle sue origini*, in *Ius Ecclesiarum Veiculum Caritatis, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2011, Città del Vaticano, 2004, curantibus S. AGRESTINI – D. CECCARELLI MOROLLI, pp. 199-233.

<sup>3</sup> Può sembrare pleonastico, ma diventa necessario affermare un dato ineludibile, soprattutto per quanto riguarda le origini del patrimonio giuridico della Chiesa: che questa trova il punto di partenza nell'insegnamento lasciatici da Gesù di Nazareth e da Paolo di Tarso: nel primo si riversava tutta la tradizione rabbinica che veniva rimodellata alla luce di una riflessione interna al dibattito della scuola farisaica sempre ben presente nel Nazareno soprattutto nel confronto della tradizione mosaica che veniva riletta attraverso le linee programmatiche della Profezia: nel secondo, fermo restando l'insegnamento rabbinico (ereditato dalla Scuola di Gamaliele che l'Apostolo ebbe sempre presente come suo punto di riferimento) quest'ultimo veniva a fondersi con tutta la tradizione ellenistica della Scuola Stoica di Tarso, filtrata attraverso una lettura giovannea e nazarena del razionalismo greco (che troviamo testimoniata nel discorso dell'Areopago). Su questi temi abbiamo riflettuto in una meditazione di ampio respiro di prossima pubblicazione per la Libreria Editrice Vaticana,

b) il problema delle ramificazioni della predicazione cristiana a partire dalla Pentecoste che comportò – sulla base del discorso della Montagna [che è da considerare la vera e propria Carta Costituzionale della Chiesa insieme alla 1° lettera ai Corinti]<sup>4</sup> il rispetto verso le culture precedenti alla missionologia cristiana che in uno noi chiamiamo *riti*<sup>5</sup> e che si riallacciano alla definizione di Servio, *ad Aen.* XII, 836, di *ritus est mos institutus, religiosus caerimoniis consecratus*, definizione che si riallaccia a Festo per il quale, da una probabile derivazione del termine dell'etrusco *eritu* – come si legge nelle Tavole iguvine derivante da un greco *ierateion* – *ministerium sacrum, ritus est mos et approbatus consuetudo precipue in sacrificiis administrandis*.<sup>6</sup> Quei Riti, dunque, si identificheranno con le comunità cristiane armena,

---

2011 [O. BUCCI, *Gesù Legislatore, Un contributo alla formazione del patrimonio giuridico della Chiesa nel primo millennio cristiano*, con un saggio introduttivo di VELASIO DE PAOLIS e alcune puntualizzazioni bibliche di ROMANO PENNA].

<sup>4</sup> Di questo abbiamo riflettuto in O. BUCCI, *De Aristotile di Stagira a Paolo di Tarso e l'endiadi Ἕλληνες καὶ βάρβαροι: alle origini del nuovo diritto cristiano*, in *Vitam Impendere Vero, Studi in onore di Pio Ciprotti*, a cura di W. SCHULZ e G. FELICIANI, Roma, 1986 [Utrumque Jus – Collectio Pontificiae Universitalis Lateranensis, n. 14], pp. 335-351.

<sup>5</sup> Sul concetto di *rito* indispensabile è la voce di F. ROBERTI, in *Nov. Dig. It.*, XVI, 1969, rist. 1982, pp. 179-201, praticamente ignorata da tutta la dottrina e che contiene una bibliografia esaustiva e certamente preparatoria alla riflessione successiva tutta condensata in I. ŽUŽEK, *Sacralità e dimensione umana dei canones*, in *Ius Ecclesiarum Caritatis, Atti del Simposio Internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Città del Vaticano, 2004, curantibus S. AGRESTINI – D. CECCARELLI MOROLLI, pp. 53-116, che rimanda alle meditazioni precedenti dello stesso Autore. La voce *Riti* di F. ROBERTI innanzi citata riporta una immensa dottrina a partire dall'opera di L. ALLATUS, *De Ecclesiae Occidentali seu Orientalis perpetua consensione*, Coloniae, 1648 fino a G. PATACSI, *Die Ungarischen Ostchristen, Ostkerchliche Studien*, 1962. L'ulteriore bibliografia può trovarsi in *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, quarta edizione, Città del Vaticano, 1974 (che va integrato da A. BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'Unione*, Milano, 1965) ed infine, voce per voce, nel *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano* curante E.G. FARRUGIA, Roma, 2000. Chi scrive sta ultimando uno studio storiografico con una raccolta di ottomila voci bibliografiche a partire dagli *Incunabula* del XV secolo fino all'anno 2010 sulle singole tematiche rapportate al confronto fra Chiese d'Oriente e Chiesa Latina.

<sup>6</sup> È curioso come nessuno degli studiosi e neppure il compianto I. Žužek, certamente il più acuto di quanti si sono occupati del CCEO [che personalmente ha accompagnato come Sottosegretario alla Commissione per la Revisione del Codice Orientale (poi dei Canoni per le Chiese Orientali)], sia mai riandato alla definizione di *ritus* di Servio e di Festo che avrebbe risparmiato fiumi di inchiostro. Servio (meglio *Servus Honoratus*, come chiamò se stesso una volta, anche se in un codice del secolo VII-VIII si legge *Marius Servus* con variazioni di *Maurus*) è il filologo latino per eccellenza, vissuto fra il secolo IV e V dopo Cristo, che curò tutti i testi di Virgilio illustrando prima l'Eneide poi le Bucoliche e le Georgiche. Gli scolasti di Orazio e di Giovenale lo chiamarono *Servus magister e grammaticus* e ricordano di lui le cure filologiche delle opere di Persio, Stazio e Lucano. P. DANIEL editò quanto di Servio pervenne al XVII secolo chiamandolo *Servus auctus*, Paris, 1600 dopo che R. STEPHANUS compì la prima edizione, Paris, 1532. Seguì per l'edizione G. THILO di Lipsia, 1881 e ss. Il resto in H. KEIL, *Grammatici Latini*, IV, Lipsia, 1864. Cfr. P. WESSNER, in *PWRE*, II, A, vol. II, col. 1834 e ss. e G. FUNAIOLI alla voce *Servio*, in *El*, XXXI, 1936, p. 467.

La definizione di *ritus* in Servio è in N. TURCHI alla voce *Rito*, in *El*, XXXIX, 1936, pp. 466-467 ed *ivi*, p. 466. Quella di Festo è in A. FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, t. IV, curante I. PERIN, Secunda impressio anastatica confecta quartae editionis aa. 1864-1926, Patavii a. 1940 edita, MCMLXV A. Forni editore, p. 150.

Per quanto riguarda l'*Epitome* del *De Verborum Significatu* di Verrio Flacco compiuta da Festo, si tenga conto che senza la compilazione dell'*epitome* (il *De Verborum significatu* in 20 libri è andato irrimediabilmente perduto) di Pompeo Festo (glossografo vissuto fra II e III secolo dopo Cristo) non sapremmo pressoché nulla delle origini di gran parte del vocabolario latino. Peraltro, la stessa *epitome* di Festo ci è pervenuta solo in parte, nel Codice Farnesiano IV, A. 3 della Biblioteca Nazionale di Napoli. Per la parte mancante abbiamo il compendio che dell'*epitome* di Festo redasse a sua volta Paolo Diacono nel secolo VIII. L'opera di Festo, in tal modo, lega la glossografia latina antica conservataci in Verrio Flacco (che scrisse la sua opera in 20 volumi sotto Augusto e morì sotto Tiberio) con quella carolingia testimoniataci da Paolo Diacono. Il Codice Farnesiano fu pubblicato

caldea, copta, maronita, melkita, sira (e siro malabarese e siro malankarese), ucraina (un tempo rutena), etiopica, rumena, albanese, bulgara, greca, ungherese, italo-albanese, chiesa di Krizevc, russa e slovacca.<sup>7</sup> Queste comunità subiscono prima il dominio romano,<sup>8</sup>

---

in fac simile da A. THEWREWK, Budapest, 1899; edizione del medesimo, ibidem, 1899. Nel 1913 W.M. LINDSAY ne rieditò l'opera, Lipsia, 1913. Entrambe le edizioni, di A. THEWREWK e di W.M. LINDSAY contengono l'epitome di P. Diacono.

<sup>7</sup> Facciamo nostra l'elencazione proposta da R. METZ, *Preliminary Canons* (cc. 16), in *A guide to the Eastern Code. A commentary on the Code et Canons of the Eastern Churches*, edited by G. NEDUNGATT, Rome, 2002, pp. 67-80, che distingue così le Chiese d'Oriente (fonte: Annuario Pontificio 2001, pp. 979-982; I. ŽUŽEK, *Un codice per una Varietas ecclesiarum*, in *Undestanding*, pp. 236-265; R. ROBERSON, *The Eastern Catholic Churches: a brief survey*, Rome, 1999).

A. Patriarchal Churches (6)

1. The Armenian Catholic Church (Lebanon, Syria, Iraq, Turkey, Egypt, Iran, Ukraine, France, Argentina, USA and Canada, Latin America, Greece, Romania, Eastern Europe, Palestina, Beirut, 344.000)
2. The Chaldean Church (Iraq, Iran, Syria, Lebanon, Turkey, Egypt, USA, Jerusalem, Baghdad, 304.000)
3. The Coptic Catholic Church (Egypt, Cairo, 197.000)
4. The Maronite Church (Lebanon, Syria, Cyprus, Israel, Jordan, Brazil, USA, Canada, Australia, Mexico, Argentina, Jordan, Palestina; *Bkerke/Beirut*, 322.000)
5. The Melkite Church (Syria, Lebanon, Israel, Jordan, Brazil, Mexico, USA, Canada, Australia, Irak, Kuwait, Venezuela, Egypt and Sudan, Jerualem; *Damasco*, 1.190.000)
6. The syrian Catholic Church (Lebanon, Syria, Iraq, Egypt, USA and Canada, Jordan, Kuwait, Palestine, Turkey, Sudan; *Beirut*, 129.000)

B. Major Archiepiscopal Churches (2)

1. The Syro-Malabar Church (India, especially Kerala, USA, Ernakulam, 3.886.000)
2. The Ukranian Catholic Church (Ukraine, Poland, USA, Canada, Australia, Brazil, Argentina, Great Britain, Germany, France; *Lviv*, 5.182.000)

C. Metropolitan Churches sui iuris (4)

1. The Ethiopian Catholic Church (Ethiopia, Eritrea; *Addis Abeba*, 203.000)
2. The Syro-Malankara Church (India, especially Kerala; *Trivandrum*, 327.000)
3. The Romanian Catholic Church (Romania, USA and Canada; *Blay*, 1.119.000)
4. The Ruthenian Church (Ukraine, USA, Czech Republic; *Uzhorod*, 533.000)

D. Other Churches sui iuris (9)

1. The Albanian Church (Albania, 2527: Apostolic Administration)
2. The Bulgarian Church (Bulgaria, 15.000: Apostolic Exarchy)
3. The Greek Church (Greece, Turkey, 2.345: two Apostolic Exarchy)
4. The Hungarian Church (Hungary 25.000: Apostolic Exarchy)
5. The Italo-Albanian Church (Italy, 6.000: two eparchies: since 1972 al legedly also an exarchial monastery)
6. Church of Kruzevci (in former Yougoslavia, 49.000: eparchy)
7. Church of Macedonia (Macedonia in former Yougoslavia, 10.000: Apostolic Exarchy)
8. The Russian Church (Russian, China unkown after 1917: two Apostolic exarchies)
9. The Slovak Church (Slovakia, Canada, 222.000: two eparchies and an Apostolic exarchy).

Cfr. anche E. SAID, *Les Eglises Orientales et leur droit, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, 1989.

La conclusione di R. Metz è netta: «These are twenty one Churches that come under the discipline of CCEO. The total number of their Christian faithful is exstimated at just fifteen million. Statistically, the make up just 1,5 % of the Catholic population and belong to 198 out of a total of 2834 ecclesiastical circumscriptions of the Catholic Church the world over» (*Statistical Yearbook of the Church 1998*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2001, p. 20) [R. METZ, *Preliminary Canons*, cit., p. 71].

<sup>8</sup> Il fatto di aver subito il dominio romano unitamente a quello iranico nella sua fase partica e sasanide (ma gran parte delle comunità cristiane avevano subito il fascino della tradizione giuridica iranica nella sua fase achemenide) e poi il dominio bizantino e infine quello islamico subendo ed offrendo nel contempo non poco del proprio patrimonio a chi li dominava, deve far riflettere sul fatto che il patrimonio giuridico delle Chiese d'Oriente (cattoliche e non cattoliche) passa attraverso una lenta e progressiva recezione di elementi precedenti tali da rendere complesso (ed estremamente difficoltoso) lo studio della loro normative. Cfr. quanto avemmo ad analizzare in O. BUCCI, *Le province orientali dell'Impero romano. Una introduzione storico-giuridica*, Roma, 1998

unitamente a quello iranico nella sua fase partica<sup>9</sup> e sasanide<sup>10</sup> [ma gran parte di quelle comunità avevano subito il fascino della tradizione giuridica iranica nella sua fase

---

[Pontificium Institutum Utrusque Iuris – Studia et Documenta, vol. 9] ed *ivi* pp. 221-239 dove si fa il punto (tuttora validissimo) sul *Libro siro-romano* come sintesi della tradizione giuridica romana, greco-ellenistica e della  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  di lingua siriana. Il problema rivà al cosiddetto diritto provinciale romano (*ibidem*, pp. 239-248) e alla capacità di Roma di rispettare la lingua giuridica e le consuetudini normative dei singoli territori occupati, anche di quelli sottomessi attraverso *foedera iniqua*, con una immediata recezione di tali consuetudini nell'originario diritto delle comunità diventate cristiane. Per la verifica critica di tale affermazione cfr. *ibidem*, pp. 488-492 (che rivanno alle annotazioni 189-193 del testo).

<sup>9</sup> Non è pensabile poter studiare lo sviluppo storico dei diritti delle Chiese Orientali senza tener conto dei Parti, popolazione iranica stanziata nel territorio fra l'Elbourz e l'Oxus, il Caspio e il deserto centrale persiano nella zona corrispondente alla parte settentrionale del Khorasan. Nelle iscrizioni di Dario erano detti *Perthave* e dai Greci  $\pi\alpha\rho\theta\alpha\nu\alpha\iota\omicron\iota$ . Queste genti, guidate da un Arsace (che non era parto né tanto meno un achemenide ma uno scita delle tribù nomadi degli Arvani) presero il potere nel 248 av. C. di quello che era il dominio seleucide tenendolo fino al 226 dopo Cristo facendo da tramite non tanto fra la cultura ellenistica e quella iranica (cosa che già avevano compiuto i Seleucidi) ma, al contrario, fra la cultura iranica e quella greco-ellenistica immettendo nel tessuto normativo di quest'ultima esperienza storica gran parte del patrimonio giuridico iranico. In questo ambiente deve leggersi l'opera normativa di *Bardesane* (154-222), persiano, vescovo di Edessa che ci ha lasciato (e non è n caso: subito dopo la *Constitutio Antoniniana*) il *Libro delle Leggi delle Nazioni* che si rifà all'antico *jus quiritium* ignorando completamente lo *jus honorarium* peraltro già in caduta libera al tempo della *Constitutio Antoniniana*. E non poteva che essere così perché lo *jus honorarium* appariva lontanissimo da una tradizione cristiana che veniva a formarsi sulla base dell'insegnamento del Nazareno e di Paolo di Tarso ma si riconosceva nello *jus quiritium* che aveva preceduto lo *jus honorarium*. In questo scenario grande funzione aveva avuto proprio quel *Libro siro-romano* (cfr. nota precedente) che mediava fra istituti giuridici di diritto romano, di diritto greco ed ellenistico fino a far propria la tradizione giuridica siriana quando traslittera in lingua greca istituti giuridici della  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ . Cfr. J.W. DRJVERS, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966; J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Edesse, la première philosophe syriaque*, Paris, 1992; I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Siriaca*, Roma, 1965, pp. 42-43; H.J. W. DRIJVERS, *The Book of the Laws of Countries*, Assen, 1965.

<sup>10</sup> Sulla dinastia iranica dei Sasanidi che regnò sull'Altopiano dal 224 al 636 dopo Cristo cfr. M.I. CHAUMONT, *La Christianisation de l'Empire iranien*, Leuven, 1988; J.R. RUSSEL-J. LERNER, *Christianity*, in *Enciclopedia Iraniste*, vol. 5, 1992, pp. 523-530. È al periodo dei Sasanidi che rivà l'epopea di Edessa e di Nisibi e delle loro Scuole che sono a base della formazione delle esperienze giuridiche della Cristianità di lingua persiana e di lingua siriana. Cfr. R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première Croisade*, Paris, 1892; I. ORTIZ DE URBINA, *Edessa*, in *EC*, vol. 5, 1950, pp. 72-75; E. KURSEI, *Edessa*, in *RAC*, 4, 1959, pp. 552-597; A.F. KLYN, *Edessa, Die Stadt des Apostels Thomas*, Neukirchen, 1965; J.B. SEGAL, *Edessa, The Blessed City*, Oxford, 1970; H.J.W. DRIJVERS, *Cults and Belief at Edessa*, Leiden, 1980; E. TISSERANT, *L'église Nestorienne*, in *D Th Cath.*, 11, 1931, pp. 157-323; J.M. FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants, des origines à nos jours*, CSCO, 388, Louvain, 1977; A. VOOBUS, *History of the School of Nisibus*, CSCO, 226, Louvain, 1965. Sul rapporto fra Sasanidi e Impero romano e diffusione del Cristianesimo abbiamo speso non poco delle nostre pagine di studio. Cfr. in proposito O. BUCCI, *La posizione del Cristianesimo occidentale e quella del Cristianesimo orientale di fronte alla guerra tra Roma e l'Impero dei Sasanidi: il conflitto tra i Cristiani e l'Impero di Giuliano e Shapur II*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, Perugia, 1973 (3° Convegno Internazionale 28 settembre – 1 ottobre 1977, pp. 101-139); *Impero romano, diritto romano, primato di Pietro nella originaria tradizione giuridica dei Cristiani di Persia*, in *Atti del III Seminario romanistico gardesano* (12-14 giugno 1978), Milano, 1980, pp. 527-566; *La politica culturale di Cosroe Anusirovan (531-579), La Chiusura della Scuola di Atene (529) e l'esilio degli ultimi Maestri pagani in Persia*, in *AA.VV., Studi in onore di A. Biscardi*, vol. VI, Milano, 1987, pp. 507-532.



achemenide]<sup>11</sup> poi quello bizantino<sup>12</sup> e quello islamico,<sup>13</sup> subendo<sup>14</sup> ed offrendo<sup>15</sup> non poco dal proprio patrimonio a chi le dominava;

---

<sup>11</sup> Il fascino alla tradizione iranica di origine achemenide è passato al primo Cristianesimo attraverso l'eredità giudaico - palestinese che dall'editto di Ciro in poi ha visto sempre nella originaria Casa imperiale dell'Iran antico il fondamento etico e storico della propria autonomia e della propria libertà. Su questa problematica cfr. O. BUCCI, *Le province orientali dell'Impero romano*, cit., pp. 27-36 e pp. 363-384 che rivà agli studi dello stesso e che di seguito elenchiamo: *Qualificazione giuridica dei comportamenti umani e libero arbitrio in diritto persiano antico*, in *Apollinaris*, 46, 1973, p. 232 e ss.; *Patto e contratto nella tradizione giuridica iranica*, in *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, vol. IV, Milano, 1974, pp. 73-106; *L'Impero achemenide come Ordinamento giuridico soprannazionale e Artà come principio ispiratore di uno Jus Commune personarum* (data) in AA.VV., *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, Atti del Convegno di Cortona (24-30 maggio 1981). Collection de l'Ecole Francaise de Rome, 1967, Pisa, Roma, 1983, Scuola Normale Superiore di Pisa - Ecole Francaise de Rome, pp. 89-122; *L'Impero persiano come ordinamento giuridico soprannazionale, I, Classi sociali e forme di dipendenza giuridica e socio-economica*, in *Apollinaris*, LVI, 1983, pp. 264-287, pp. 656-701 e LVII, 1984, pp. 358-437 poi raccolti in un unico volume, dallo stesso titolo, Romae, 1984 [Institutum Utriusque Juris Pontificiae Universitatis Lateranensis]; *Tolleranza e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico persiano antico: alla ricerca della costituzione formale dello Xsaca (Impero) iranico*, in AA.VV., *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Atti del V Colloquio giuridico (8-10 marzo 1984) [Utrumque Jus, vol. 12, *Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis*, Città del Vaticano, 1985, pp. 229-286: xsaca - Impero / xsayaθiya - xsayaθiyanam - *Re dei Re*, *Note sulla Costituzione formale dell'Impero Achemenide*, in *ASNPS*, s. III, XV, 3, 1985, pp. 667-705; *Giustizia e Legge nel diritto persiano antico*, in *Apollinaris*, XLV, 1972, pp. 157-172; *L'attività legislativa del sovrano achemenide e gli archivi reali persiani*, in *RIDA*, 3 s., t. XXV, 1978, pp. 11-93; *Ricerche intorno al concetto giuridico di popolo in diritto persiano antico: I. Significato di Kara alla luce del processo storico giuridico di ἐθνος e δῆμος*, in *RISG*, XII, s. II, 1968, pp. 333-363; *Il matrimonio in diritto persiano antico: dalla tradizione avestica alla tradizione pahlavi*, in *Scritti in onore di P.A. d'Avack*, vol. IV, Milano, 1976, pp. 15-63; *Il comunismo delle donne: nikah al'muta e niruzd*, in *Apollinaris*, L, 1977, pp. 563-571; *Il matrimonio fra consanguinei*, in *Apollinaris*, LI, 1978, pp. 291-319. Gli ultimi due saggi sono stati poi raccolti, integrati con dei Preliminari e un'Appendice (anch'essi tuttavia già pubblicati in *Apollinaris* rispettivamente L, 1977, pp. 209-299 e LII, 1979, pp. 618-639) in un unico volume, Roma, 1980 (Institutum Utriusque Juris Pontificiae Universitatis Lateranensis); *Quedam notanda circa matrimonii iranici naturam*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 63, 1974, pp. 447-452; *Elementi processuali nell'antico diritto iranico*, in *RIDA*, 3 s.t. XXII, 1975, pp. 11-25; *Caste e Classi sociali nell'antico diritto iranico*, in *Apollinaris*, XLV, 1972, pp. 741-760; *Note di politica agraria achemenide: a proposito del passo 10,28,3 di Polibio*, in *Studi in memoria di G. Donatuti*, vol. I, Milano, 1973, pp. 181-190; *Una pagina dimenticata di storia: i rapporti fra Cartagine e l'Impero dei Persiani*, in *Africa*, XII, 3, 1977, pp. 446-455.

<sup>12</sup> Che Bisanzio abbia avuto un ruolo di primo piano nella storia culturale e in particolare giuridica della Cristianità è un dato oramai acquisito dalla storiografia. In proposito la bibliografia è immensa. Cfr. per quanto riguarda lo scenario dato a questa nostra analisi (l'eredità della dominazione politica e militare sulle comunità cristiane nei loro assetti istituzionali e normativi), G. OSTROGORSKY, *Geschichte der byzantinischen Staates*, München, 1963, 3 ed., trad. it, Torino, 1966; J.M. HUSSEY (ed.), *The Bizantine Empire*, Cambridge, 1966-1967 [*Cambridge Medieval History*, IV, 1-2, trad. it, *Storia del mondo medievale*, III, *L'Impero bizantino*, Milano, 1978]; G. BECK, *Il millennio bizantino*, Roma, 1981; J.MEYENDORFF, *Byzanz*, in *TRE*, 7, 1981, pp. 500-531; M. ANGOLD, *L'Impero bizantino (1025-1204). Una storia politica*, trad. it., Napoli, 1992.

<sup>13</sup> Cfr. J. JOMIER, *Islam*, in *Enc. Isl.*, 4, 1978, pp. 179-185; C.A. NALLINO, *Diritto Musulmano*, in *Nov. Dig. It.*, V, 1960, rist. 1981, pp. 944-953 (voce già pubblicata sul Nuovo Digesto Italiano, riprodotta poi riveduta e aggiornata da A. D'EMILIA); A. D'EMILIA, *Diritto Islamico*, in *Le Civiltà dell'Oriente*, Roma, 1958, vol. III, pp. 500-503; F.M. PAREIA, *Islamologia*, Roma, 1951; A. D'EMILIA, *Intorno alla moderna attività legislativa di alcuni paesi musulmani nel campo del diritto privato*, in *OM*, 1953, XXXIII, p. 301 e ss.; L. MILLVOT, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953.

<sup>14</sup> A. D'EMILIA, *Diritto bizantino. Parte Generale. Le fonti di cognizione*, Roma, 1963; G. FERRARI DALLE SPADE, *Diritto bizantino*, in *Nov. Dig. It.*, V, 1957, pp. 791-796; J. JOANNOU, *La législation imperiale et la Christianisation de l'Empire romain*, Roma, 1979; O. BUCCI, *Diritto romano, patristica latina e attività legislativa giustiniana*, in *Apollinaris*, 54, 1981, pp. 268-304; *Idem*, *La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto della Chiesa Cristiano Orientale in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino*, in *Apollinaris*, 65, 1992, pp. 93-135.

c. il problema della progressiva formazione della Chiesa latina che, a partire dalla Città di Roma, venne a identificarsi progressivamente con l'intero Occidente. Eppure, la comunità cristiana romana era nata greca e siriana e i primi Vescovi di Roma provenivano dalla comunità ebraica, greca e siriana dell'Urbe. In questo scenario cosmopolita e a diffusione cristiana, e che comunicava attraverso l'unica Koiné linguistica greco-ellenistica, l'elemento latino si imponeva lentamente ma progressivamente, tanto lentamente, però, che scomparve solo nell'VIII secolo, quando, dopo l'ultimo Vescovo di Roma di lingua e cultura greca, Papa Zaccaria, si ebbe un'ininterrotta fila di Vescovi di Roma tutti di cultura e di rito latino che è continuata fino ad ora.<sup>16</sup>

2. *La formazione della Chiesa Latina momento di riflessione per capire il dramma delle divisioni sorte nella Cristianità e le responsabilità reciproche (ad Oriente e ad Occidente) che hanno causato la lacerazione all'interno della Predicazione e diffusione del Messaggio di Gesù di Nazareth.*

Si, è vero, nel 189 e fino al 192 si ebbe Papa Vittore, primo presbitero di lingua e cultura latina a sedere sulla Cattedra di Pietro, ma il distacco progressivo dell'Urbe dall'Oriente avvenne progressivamente con il venir meno (in modo altrettanto progressivo) dalle comunità orientali in Roma, che venivano sempre più ad assottigliarsi fino a scomparire alla fine dell'VIII secolo proprio quando salì sul trono di Pietro papa Zaccaria e proprio quando l'Urbe, ormai ridotta a un villaggio di 17.000 (diciassettemila) abitanti<sup>17</sup> fu aggredita dalla campagna romana venendone assorbita.<sup>18</sup> È dalla scomparsa delle comunità cristiane orientali del suo tessuto urbano che inizia l'allontanamento dalla cultura cristiana di Roma dalle radici orientali da cui aveva avuto origine e a dar vita a quel movimento lento ma inesorabile che sfocerà nella *praestantia ritus latini* formalmente proclamato nel XVIII secolo.

Si dica pure che la *praestantia ritus latini* (la consapevolezza, cioè, che il rito romano, e di conseguenza il patrimonio culturale, teologico e spirituale e quindi il patrimonio storico-

---

<sup>15</sup> D. SALACHAS, *Influssi romani sulla codificazione canonica orientale*, in *Utrumque Jus*, 26, 1994, pp. 525-538; R. NAZ, *Droit romain et droit canonique*, in *DDC*, 4, 1949, coll. 1502-1517. Cfr. le voci *Law Civil*, *Law Public*, *Law Roman*, *Law Vulgar*, *Law Schools*, *Lawyer*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford, 1991.

<sup>16</sup> Cfr. *Liber Pontificalis* ed L. DUCHESNE, I, pp. 426-439; L. DUCHESNE, *Les premiers temps de l'état pontifical*, 3 ed., Paris, 1911, pp. 16-51 ed *ivi* infra; O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio ed ai Longobardi*, Bologna, 1941, pp. 231-280; R. AIGRAIN, *I papi e l'Italia dal 604 al 757*, in L. BREHIER-R. AIGRAIN, *San Gregorio Magno, gli stati barbarici e la conquista araba (590-757)*, vol. V di *Storia della Chiesa* curantibus A. FLICHE - V. MARTINI, Torino, 1971, trad. it., pp. 557-562; O. BERTOLINI, *I rapporti di Zaccaria con Costantino V e con Artevasdo nel racconto del biografo papale*, in *Archivio della Società romana di Storia Patria*, 78, 1955, pp. 1-21; J. WILPERT, *Die Portraite de Papstes Zacharias and des Primicerius Theodotus in S. Maria Antiqua*, in *Romische Quartalschrift*, 1907, pp. 93-104; W. DE GRUNEISEN, *I ritratti di papa Zaccaria e di Teodoto primicerio nella Chiesa di Santa Maria Antiqua*, in *Archivio della Società di storia patria*, 30, 1907, pp. 479-483; Idem, *Sainte Marie Antique*, Roma, 1911, tavola 79.

<sup>17</sup> G. MARCHETTI LONGO, *Roma medievale [sviluppo topografico]*, in *EI*, XXIX, 1936, pp. 749-754, ed *ivi* p. 752; H. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma, 1930.

<sup>18</sup> Basta leggere le illuminanti pagine di F. GREGOROVIVUS, *Storia della Città di Roma nel medioevo*, trad. it., Venezia, 1872-1876, nuova edizione, Torino, 1925-1926 a cura di E. PAIS - R. LANCIANI, *La destruction de Rome antique*, Paris, 1905, trad. fr. dell'ed. inglese New York 1899, *Destruction of Ancient Rome. Le regiones della Roma imperiale furono sostituite dai Venticinque titoli della divisione ecclesiastica* (così come sono riportati dal *Liber Pontificalis*) che vennero a formarsi a partire dal secolo III e che il *Liber Pontificalis*, compilazione iniziata nel secolo VI, ricostruisce successivamente. Il *titulus* è la tabella ove è inserito il nome di un proprietario di una casa, le basiliche che vennero a crearsi si riferiscono al loro fondatore. Cfr. C. CECHELLI, *Roma antica [Archeologia e topografia cristiana]*, in *EI*, XXIX, 1936, pp. 607-610.

giuridico della Chiesa governata dal Vescovo di Roma sia superiore ad ogni altro patrimonio culturale, teologico e spirituale della Cristianità) sia stata affermata a partire dal 1564, a partire cioè dal breve *Romanus Pontifex* di Pio IV dove si parlava per la prima volta di *ridottione dei greci alla Chiesa romana*,<sup>19</sup> si aggiunga pure che questa posizione dottrinarica sia da attribuire al trauma della Riforma e del contesto del riordino della vita ecclesiale e cattolica in funzione antiprottestante oltre che con la necessità di riandare ad una unità disciplinare verso i riti e i costumi dei Greci (*ritus et mores Graecorum*), anche di quelli di ubbidienza al Vescovo di Roma<sup>20</sup> come apparivano ed erano gli Italo-Greci; si sottolinei anche che fu proprio da allora che nella sostanza si teorizzasse la *praestantia ritus latini* tale da giustificare la *ridottione* dei Greci,<sup>21</sup> resta il fatto che la *praestantia ritus latini* si può far iniziare dalla notte di Natale dell'800 quando fu incoronato in San Pietro Carlo Magno Imperatore del Sacro Romano Impero in funzione chiaramente antibizantina facendo così una precisa scelta di campo a favore dei nuovi signori d'Occidente, i Franchi di Aquisgrana.

A quell'atto avvenuto in Roma nella notte di Natale dell'800 non ci si era tuttavia arrivati a caso, ma attraverso precise tappe che, dopo l'elevazione a Vescovo di Roma di papa Vittore, possono così elencarsi:

a) l'abbandono della liturgia di lingua greca a Roma a partire da Papa Damaso (366-384);<sup>22</sup>

b) traduzione in lingua latina della Bibbia da parte di S. Girolamo ordinata da Papa Damaso (Vulgata o Vulgata: traduzione del testo greco di lingua greca ad una lingua conosciuta dal popolo, il *vulgus*, che era poi la lingua latina);<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Cfr. V. PERI, *Chiesa romana e rito greco*, Brescia, 1975; Idem, *L'unione delle Chiese d'Oriente con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in *Aevum*, 58, 1984, pp. 439-498.

<sup>20</sup> G. ARDENNA, *Pensieri e sperimentazione istituzionale nella Societas Christiana*, in *Atti della sedicesima settimana internazionale di Studio*, Rondole, 25-26 agosto, 2004, Milano, 2007 ed *ivi infra*.

<sup>21</sup> Così W. VAN METEREN, *Breve discorso sopra l'aiuto spirituale e ridottione dei Greci*, in *Bessarione*, VII, 1902, fasc. 68, pp. 174-187, e fasc. 69, pp. 287-291; M. VATTAPPATAM, *The congregation for the Eastern Churches. Origins and competences*, Città del Vaticano, 1999. Cfr. Il progetto unionistico elaborato nel 1575 dal gesuita Giovanni Domenico Tafani che aveva portato nel 1573 alla *Congregazione degli Affari Greci* con Gregorio XIII e poi alla *Congregazione per la riforma dei Greci* con Clemente VIII e alla *Congregazione degli Affari della Santa Fede e della Religione Cattolica* del 1599 fino alla *Congregazione della Fede* del 1522 con Gregorio XV dove si pensò perfino di correggere i libri dell'*Euclologico* dei Greci o, niente di meno, per «correggere i libri orientali». Fu Pio IX a porre fine a questo stillicidio decidendo, all'interno della *Congregazione de propaganda fide*, un ufficio particolare «per gli affari di rito orientale». Con il 1862 fu frenato il movimento progressivo della *praestantia ritus latini* le cui origini comunque hanno lontane radici perché devono esser viste nel fascino della cultura eurocentrica recepita da Benedetto XIV dai colloqui avuti con Voltaire secondo il quale l'Occidente nel suo insieme e il suo portato storico-culturale in particolare sarebbero stati superiori all'Oriente e alla sua cultura. Cfr. V. FARRUGIA, *Praestantia ritus latini*, in *DEOC*, 2000, pp. 611-612; A.C. JEMOLO, *Benedetto XIV*, in *EL*, VI, 1930, pp. 612-614. Cfr. più avanti alle note 41 e 42.

<sup>22</sup> Cfr. *Liber Pontificalis*, ed. DUCHESNE, I, Paris, 1886, pp. 212-285; L. DUCHESNE, *Storia della Chiesa antica*, trad. it., Roma, 1911, p. 255 e ss.; P. BATTIFOL, *La siege apostolique*, Paris, 1924, p. 13 e ss.; H. LECLERQ, in *DACL*, IV, pp. 145-197; P. PASCHINI, *Damaso*, in *EL*, XII, 1931, p. 273.

<sup>23</sup> G. BOSIO, *Iniziazione ai Padri*, Torino, 1965, vol. II, pp. 275-312; J.N.D. KELLY, *Jerome, his life, writings and controversies*, London, 1975; Y.M. DUVAL (ed.), *Jerome entre l'Occident et l'Orient*, Paris, 1988.

c) pubblicazione da parte di Giustiniano dalle sue Costituzioni in lingua greca oltre che in lingua latina (527-565), facendo così venir meno il monopolio della lingua latina in campo giuridico;<sup>24</sup>

d) gli anni che vanno dal Regno di Giustiniano all'800 che sono anni caratterizzati da due tendenze contrapposte nei rapporti fra Bisanzio e Roma: a) la volontà della Casa imperiale di Bisanzio di incidere nella memoria del Vescovo di Roma e di controllare ogni sua attività; b) la volontà del Vescovo di Roma di rendersi libero dal controllo bizantino a partire dalla sua elevazione a successore di Pietro. Il sovrano bizantino si muoveva su due linee ben precise: a) attraverso l'esarca di Ravenna da cui dipendeva il dux di Roma suo rappresentante nell'Urbe che controllava per suo conto le istituzioni del Vescovado romano; b) attraverso l'*apocrisario* di Roma a Bisanzio,<sup>25</sup> vero e proprio rappresentante del Vescovo di Roma nella capitale dell'Impero lì presente a partire da papa Leone Magno. Il termine *apocrisis* vale *affare, incombenza* sì che l'*apocrisario* è *colui il quale è legittimato a trattare gli affari*. Che l'*apocrisario* romano dovesse avere il beneplacito del sovrano bizantino è fuor di dubbio tanto che molti *apocrisari* vennero poi eletti Vescovi di Roma perché così voluti da Bisanzio. Così accadde per papa Vigilio, per Pelagio, Gregorio, Martino e Bonifacio III, Sabiniano e Anatolio. Non deve meravigliare dunque che in Roma nascesse la volontà di ribellarsi a una tale situazione nella ricerca di autonomia e di libertà: in questo scenario deve leggersi il legame voluto e ottenuto con i Franchi che portò al Natale dell'800 all'incoronazione in San Pietro di Carlo Magno;<sup>26</sup>

e) abbandono del latino come lingua ufficiale e unica da parte della cancelleria imperiale bizantina con Eraclio (610-641), con la conseguenza, da parte di Bisanzio, che il Vescovo di Roma resta isolato nel suo patrimonio storico-linguistico latino dando vita ad una *praestantia ritus Graecorum* mai proclamata ma di fatto sottolineata con il comportamento della Cancelleria imperiale di Bisanzio;<sup>27</sup>

f) Concilio di Trullo (691-692) o Quinisesto che porta alla incomprendimento delle usanze latine con la conseguente perdita del pluralismo all'interno della Cristianità;<sup>28</sup>

g) trasferimento nel 733 - da parte di Leone III, durante la crisi iconoclastica che lo aveva messo in conflitto con il Vescovo di Roma - di alcune diocesi della Magna Grecia

---

<sup>24</sup> M. JIYE, *Justinien I*, in *D Th Cath.*, 8, 1925, coll. 2277-2290; E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, II, Burges, 1949, pp. 275-280; B. RUBIN, *Das Zaitalter Iustiniens*, voll. I, Berlin-New York, 1960-1995; F. DOLGER, *Justinianos I*, in *LthK*, 2 ed., 5, 1960, coll. 1227-1229; P. GRAY, *Justinien*, in *TRE*, 17, 1988, coll. 478-486; W.E. KAEGI - A. KAZHDAN - A. CUTLER, *Justinian I*, in *The Oxford Dictionary of Byzantine*, New York-Oxford, 1991, coll. 1083-1084; C. CAPIZZI, *Giustiniano fra politica e religione*, Soveria Mannelli-Messina, 1994; C. CAPIZZI, *Justinianos I*, in *LthK*, 3 ed., vol. 5, 1996, coll. 1108-1110.

<sup>25</sup> H.K. LUXARDO, *Das papstliche Vordekretalen-Gesandtschaftsrecht*, Innsbruck, 1878; J. PARGOIRE, in *DACL*, vol. I, t. II, s.v.; L.M. CERASOLI, in *EI*, vol. III, 1929, pp. 663-664.

<sup>26</sup> Cfr. E. CASPAR, *Geschichte des Papstums von den Anfängen bis zur Hobe der Weltherrschaft*, vol. II, *Das Papstums under byzantischer Herrschaft*, Tubingen, 1933; O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna, 1941; G. ARNALDI, *Le origini dello Stato della Chiesa*, Torino, 1987.

<sup>27</sup> H.K. LUXARDO, *Das papstliche Vordekretalen Geandichafsrecht*, Innsbruck, 1878; C.M. CERASOLI, in *EI*, III, 1929, p. 669; J. PARGOIRE, in *DACL*, vol. I, t. II; A. PERNICE, *L'imperatore Eraclio. Saggio di storia bizantina*, Firenze, 1905; Idem, *Eraclio*, in *EI*, XIV, 1932, p. 179; G. OSTROGORSKI, *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, 1966, trad.it., pp. 85-99; A. FROLOW, *La vraie Croix et les expeditions d'Heraclius en Perse*, in *REB*, 11, 1953, pp. 88-105; C. CAPIZZI, *Herakleos*, in *LthK*, 4, 1995, coll. 1429-1430.

<sup>28</sup> Cfr. G. NEDUNGATT, *The Concil in Trullo revisited: ecumenism and The canon of the council*, in *ThS*, 71, 2010, pp. 551-576 che segue a G. NEDUNGATT-M. PEATHERSTON, *The Council in Trullo revinted*, Roma, 1996 [Kanonika 6] che fanno il punto su una copiosa dottrina precedente.

(compresa la Sicilia) e dell'Illiria, dalla giurisdizione di Roma a quella di Bisanzio, atto che Roma non perdonerà mai;<sup>29</sup>

h) apertura in Occidente (meglio: nella parte occidentale dell'Impero romano che Bisanzio ancora considerava sottomessa a sé) delle scuole presso tutti i monasteri e le Chiese Cattedrali dove si insegnava la lingua latina, dopo una decisione presa in tal senso da Carlo re dei Franchi nel sinodo di Aquisgrana del 789. La diffusione della lingua latina come unica lingua di insegnamento portò progressivamente, fino all'età prerinascimentale, all'abbandono di ogni nozione della lingua greca e alla convinzione e certezza del *graecum non legitur*;<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Cfr. V. GRUMEL, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, in *Recherches de sciences religieuses*, 40, 1952, pp. 191-200; Idem, *Le Vicariat de Thessalonique et le premier rethachement de l'Illyricum oriental au patriarcat de Constantinople*, in *Annuaire de l'Ecole de législation religieuse*, 1950-1951, pp. 49-61; Idem, *Cas et date de l'annexion de l'Illyricum oriental*, in *Studi bizantini e neoellenici*, 7, 1953, p. 376 e ss.; M.V. ANASTOS, *The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily bizantina in onore di S.G. Mercati*, Roma, 1957, pp. 14-31. Cfr. anche J. GAY, *L'Italie meridionale et l'empire bizantine*, Paris, 1904, p. 8 e p. 11 e ss. che ritiene che lo smembramento ebbe luogo sotto Costantino V. Per le conseguenze che ne derivarono cfr. G. PFEILSSCHIFTER, *Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte*, Freiburg i B., 1913; K. METZGER, *Das Vikariat Thessalonikes*, Breslan, 1921; P. BATTIFOL, *La siege Apostolique*, Paris, 1904, pp. 245-269; M. LECLERQ, *Illyricum*, in *DACL*, 7, 1926, pp. 89-180; R. JANIN, *Bulgaria*, in *DHGE*, 10, 1938, pp. 1120-1194; G. VALENTINI, *Illirico*, in *EC*, 6, 1931, p. 1627-1628; K. TREIMEN, *Illyrien (Illyricum)*, in *LthK*, 2 ed., 5, 1960, pp. 626-627; C. CAPIZZI, *I Vescovi illirici e l'affare dei tre Capitoli*, Roma, 1987, pp. 71-117; J. LUCRC, *Illyricum*, in *DHGE*, 25, 1995, pp. 864-868; PO. KIRIGISI-N. CANUTI, *Illyrien*, in *LthK*, 3 ed., vol. 5, 1996, pp. 425-426; C. CAPIZZI, *Illirico Orientale*, in *DEOC*, 2000, pp. 385-388.

<sup>30</sup> È la rivoluzione dell'insegnamento scolastico da cui inizia, in modo lento e progressivo, e nel contempo capillare, il movimento della scolarizzazione in Europa e quindi nell'Occidente. Certo che questa scolarizzazione privilegiò i chierici ma fin dalle origini si estese sempre e comunque ai laici, non fosse altro perché lo stato laicale precede quello clericale (o comunque convive con quest'ultimo). La storiografia non ha dubbi a far iniziare il movimento dell'insegnamento della lingua latina al tempo di Carlomagno, e di conseguenza non c'è dubbio che la produzione intellettuale in lingua latina esploda con l'epoca franca, e basterebbe volgere l'attenzione ai quaranta volumi della *Patrologia Latina* (che risalgono al periodo compreso fra l'ultimo quarto del secolo VIII e la fine del IX) per capire quanto questa affermazione sia veritiera. Ma è al Concilio di Vaison del 529 che rivà l'istituzione delle *scuole parrocchiali* nelle quali un prete, lo *scholasticus*, insegna ai fanciulli laici e chierici, la lettura e quanto serve all'esercizio dell'altare, e allo stesso Concilio di Vaison rivanno le *scuole cattedrali*, istituite presso il duomo dei Centri più importanti, veri seminari di sacerdoti, in cui lo *scholasticus* aveva la sorveglianza anche delle *scuole parrocchiali*. Ed è infine allo stesso Concilio che rivà l'istituzione delle *Scuole claustrali e cenobiali* che divennero poi il momento nodale del recupero degli studi latini dell'antichità. È questo patrimonio che giunge al secolo IX, quando, dopo l'817, e dopo i Capitolari di Carlomagno dell'802 (frutto delle decisioni prese ad Aquisgrana nel 789) si diedero vita a due Scuole, una *interior* e l'altra *exterior*, la prima per gli oblati, *interior*, la seconda, per quelli destinati al sacerdozio secolare e per i laici, *exterior*. La distinzione del passato nell'organizzazione delle Scuole in Roma (di provenienza dall'organizzazione ellenica ed ellenistica) relativa ai ruoli di *magister*, *grammaticus*, *rhetor*, *didasculus*, *scholasticus*, *philosophus*, *sapiens*, ha perso ogni antico significato, e ogni antico significato delle distinzioni fra *trivio* e *quadrivio* è andato scomparendo, mentre cenobio per cenobio, parrocchia per parrocchia, cattedrale per cattedrale, nascono infinite varietà di proposte di insegnamento di cui diventano inventori i singoli *rectores* e *primicerii*. Ed è sulla decisione di escludere o meno i laici dell'insegnare (e dall'insegnamento) che nascono infinite discussioni e deliberazioni che perdureranno fino al Concilio di Trento che istituisce formalmente i seminari. Cfr. E. AMMAN, *L'epoca carolingia (757-888)*, vol. VI della *Storia della Chiesa*, curantibus A. FLICHE e V. MARTIN, Torino, 1977, trad. it., 2 ed., pp. 97-114 con ampia essenziale dottrina. Sui *Capitolari franchi* (così chiamati dalle ordinanze emanate dai Carolingi, dette *capi* della loro divisione in *capi*, capitoli) cfr. M. VIORA alla voce omonima, in *EI*, VIII, 1930, p. 860; G. ASTUTI, *Capitolari*, in *Nov. Dig. It.*, vol. II, 1958, ristampa, 1981, pp. 918-925.

Non appaia fuori luogo, proprio in questa sede, se ricordiamo che il grande disegno di J.P. MIGNE delle due serie della *Patrologia Cursus completus* (Paris, 1844-1866), quella latina (1844-1855) in 217 tomi (218 voll. a cui più tardi furono aggiunti 3 voll. di supplementi) oltre i 4 dell'indice fino al Concilio di Firenze (1438-1439) va fino a Innocenzo III (1216); la greca (1857-1866) si estende fino al Concilio di Firenze (1438-1439) e si compone

i) incoronazione avvenuta in San Pietro nel Natale dell'800 di Carlo re dei Franchi a Imperatore del Sacro Romano Impero;<sup>31</sup>

l) lo scisma al tempo del patriarca Fozio (863-867) che, anche se risolto, lasciava lacerazioni non più sanate sul problema del *filioque* e sulle usanze pluriformi dell'unica fede;<sup>32</sup>

m) lo scisma al tempo di Michele Cerulario (1054) che spezzò in più di un punto il rapporto con il Vescovo di Roma;<sup>33</sup>

n) l'aggressione delle armate latine a Costantinopoli nel 1204 e la nascita dell'Impero Latino d'Oriente ad opera della IV Crociata, con il sorgere della potenza di Venezia che sostituisce Bisanzio di fronte alle potenze orientali e con la costruzione della figura giuridica di diritto pubblico del Doge, ombra dell'istituto dell'imperatore bizantino di cui riveste i

---

di 161 tomi (166 volumi) [cfr. J. CARREGRE, in *DthCath.*, X, coll. 1722-1743] ha avuto un'influenza determinante nel dar vita alla Collezione della *Patrologia Orientalis* ad opera di RENÉ GRAFFIN (1858-1941) e di FRANCOIS NAU (1864-1931) che iniziarono a pubblicare, nel 1897 e nel 1907 i due primi volumi di una *Patrologia Syriaca* contenenti le opere di Afraate e di Bardesane cui si aggiungerà poi (ma 20 anni più tardi) un terzo volume che pubblicava l'opera anonima del *Livre des degres*. Il disegno di una *Patrologia Orientalis* parte dal 1903 giungendo, nel 1941, a dar vita a 25 tomi con 126 fascicoli. Dal 1992 il Pontificio Istituto Orientale ha assunto il compito di dar vita all'intera collezione che al 2000 aveva raggiunto il 47 volume sotto la direzione di René Lavenant. Cfr. R. LAVENANT, in *DEOC*, 2000, pp. 592-593.

<sup>31</sup> Cfr. G. TABACCO, *Sperimentazione del potere nell'alto medioevo*, Torino, 1995; A. BARBERO, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Roma-Bari, 2000; H. VON FICHTENAE, *l'Impero carolingio*, Bari, 1972; D. HAGERMANN, *Carlo Magno. Il Signore dell'Occidente*, Torino, 2004. Manca uno studio ragionato di come e perché sorgesse il sacro Romano Impero e quale fosse stata la funzione della Curia papale in questa decisione che comunque provocò la rottura definitiva fra Roma e Bisanzio. Ovviamente gli studi su questo problema sono moltissimi ma non consta allo scrivente se la decisione di incoronare Carlo il 25 dicembre dell'800 sia stata messa in giusta luce nei rapporti fra i due centri di potere. Il *Liber Pontificalis*, gli *Annales Eginbardi* e gli *Annales Laurissenses* concordano nella tradizione dell'incoronazione con l'acclamazione "A Carlo piissimo Augusto, coronato da Dio, grande e pacifico imperatore dei Romani, vita e vittoria!", concordando anche che fu il papa Leone III a porre sul capo la corona e concordando infine che il primo si prostrò dinanzi al nuovo eletto riconoscendo in Carlo non più il patrizio dei Romani ma l'Augusto, l'Imperatore. Non c'è dubbio che veniva imitato il cerimoniale per l'incoronazione a Costantinopoli dell'Imperatore della Seconda Roma come ci tramanda Teodoro il Lettore in *Historia Ecclesiastica*, II, LXV che dice che tale cerimoniale fu introdotta per la prima volta nel 457 a Bisanzio dal patriarca Anatolio per l'Imperatore Leone. Lo storiografo greco Teofane accenna perfino ad un'unzione che il papa avrebbe fatto su tutto il corpo di Carlo. Resta il fatto che nessun autore occidentale accenna ad una cerimonia di questo genere, sicché bisogna immaginare una ricostruzione pensata "a tavolino" e poi trasferita nel *Liber Pontificalis*, negli *Annales Eginburdi* e negli *Annales Laurissenses*. Resta tuttavia la constatazione che con Carlo Magno si impose la realtà di un ritorno dell'Impero da Bisanzio a Roma quasi che la prima non ne fosse all'altezza e resta la constatazione anche che contemporaneamente Irene, βασιλεὺς a Bisanzio (mai βασιλισσα), percepì il pericolo per la stessa esistenza dell'Impero a Bisanzio dall'incontro fra Carlo Magno e Leone III, compiendo un colpo di Stato, esautorando il figlio, mobilitando la flotta bizantina lungo le coste italiane e ipotizzando perfino un matrimonio (o subendo l'idea) fra lei e il Sovrano franco. Il matrimonio ipotizzato è ricordato da Teofane ma il risultato fu una rottura di fatto fra Aquisgrana e Costantinopoli e provocò gravissime reazioni fra le due Chiese, quella greca e quella latina. Cfr. E. ANNAN, *L'epoca carolingia (757-888)*, vol. VI de *Storia della Chiesa* curantibus A. FLICHE - V. MARTIN, Torino, 1977, trad.it, pp. 177-200.

<sup>32</sup> La dottrina è ferma alla sintesi di E. ANNAN, *L'epoca carolingia*, cit., pp. 567-613 che conferma l'analisi dello stesso in *DthCath.*, 12, 1935, coll. 1536-1604 su cui si allinea K. ZIEGLER, in *PWRE*, 20, 1941, coll. 667-737 e F. DVORNIK, prima in *The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge, 1948, trad. it. Torino, 1952 e poi con *Photios*, in *LthK*, 2 ed., vol. 8, 1963, coll. 484-488. Pregevole è la voce di C. CAPIZZI, *Fozio*, in *DEOC*, 2000, pp. 321-329.

<sup>33</sup> Cfr. A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, voll. 2, Paderbon, 1924-1930; E. AMMANN, *Michel Cérulaire*, in *DthCath.*, 10, 1929, coll. 1677-1703; G. HOFMANN, *Michele Cerulario*, in *EC*, 8, 1952, p. 955; TH. NIGGEL, *Michael Kerullarios*, in *LthK*, 2 ed., vol. 7, 1962, pp. 396-397; F. TINNEFELD, *Michael Kerullarios*, in *TRE*, 22, 1992, pp. 708-710; C. CAPIZZI, *Michele Cerulario*, in *DEOC*, 2000, p. 492.

panni e imita lo sfarzo;<sup>34</sup> lo spoglio di Santa Sofia e lo spoglio di gran parte delle bellezze artistiche e monumentali di Bisanzio con cui Venezia abbellì San Marco e arricchì i suoi forzieri insieme alle altre potenze europee sono ancora oggi ricordate come un oltraggio fatto alla memoria della Seconda Roma;

o) il tentativo di ristabilire il dialogo fra i Latini e la Chiesa Greca (leggi: Impero Bizantino) che fallì miseramente per essere stato Michele VIII Paleologo lasciato terribilmente solo da Roma (paga di aver accettato tutte le pretese avanzate e paga del consenso del patriarca Giovanni Beccos all'Unione) dopo il Concilio di Lione III del 1274 che ratificò l'Unione stessa;<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Il problema dell'Impero latino d'Oriente è il problema della IV Crociata la cui storiografia è rimasta essenzialmente nei termini seguenti: a) la diversione su Zara e su Costantinopoli sarebbe stata dovuta puramente alla mancanza di denaro e alla comparsa a Zara di Alessio Angelo, a fatti quindi meramente accidentali [questa la tesi dei due cronisti che parteciparono direttamente alla IV Crociata, GEOFFROY DE VILLEHARDONIM, *La conquête de Constantinople*, Paris, 1872, e ROBERT DE CLARY, *La prise de Constantinople*, in H. HOPF, *Chroniques greco-romain*, Berlin, 1873]; b) la conquista di Costantinopoli e di conseguenza la nascita dell'Impero Latino d'Oriente sarebbe già stata decisa fin dagli inizi della Crociata dal patriato di Venezia, desideroso a sostituirsi definitivamente a Bisanzio [così H. HOPF, *Geschichte Griechenlands in Mittelalter*, Lipsia, 187-1868 e L. DE MAS-LATRUE, *Histoire de l'île de Chypre*, Paris, 1832-1861]; c) la conquista di Costantinopoli, e quindi il dirottamento dei fini e degli scopi della Crociata era nelle intenzioni fin dagli inizi della spedizione di Filippo di Svevia [P. RINAT, *Innocent III, Philippe de Souabe et Boniface de Monferrat*, in *Revue des questions historique*, 1875]. Lungo queste ultime due posizioni dottrinarie c'è il punto di vista di W. NORDEN [quindi d)], in *Der vierte Kreuzzug*, Berlin, 1898 e in *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903, secondo il quale era nella politica delle cose che tutti i partecipanti alla Crociata, dal Papa a Venezia e ai principi d'Europa, volessero la fine di Bisanzio. Tutte le successive posizioni della storiografia, fino ad oggi, con un prevalere della posizione di W. Norden, si muovono all'interno di questo dibattito dottrinario. Cfr. in proposito A. FLICHE, *La riconquista latina in Oriente (1198-1204)* in A. FLICHE-CH. THOUZELLIER-Y. AZAIS, *La cristianità romana, 1198-1274*, vol. X della *Storia della Chiesa* curantibus A. FLICHE-V. MARTIN, Torino, 1968, trad.it., pp. 59. In particolare, sul regno latino d'Oriente, cfr. J. RICHARD, *Le royaume latin du Jerusalem*, Paris, 1953. Non c'è dubbio, comunque, che ad essere beneficiata della caduta di Costantinopoli e della sua nuova titolarità d'Impero (Regno) latino d'Oriente fu soprattutto Venezia che fu abbellita dal sacco della Città del Bosforo. Cfr. S. BETTINI, *Le opere d'arte importate a Venezia durante le Crociate*, in *Venezia dalla prima Crociata alla conquista di Costantinopoli del 1204*, Firenze, 1965, pp. 157-190. Sulla latinizzazione di Costantinopoli, peraltro mai realizzata cfr. M.A. BELIN, *Histoire de la latinité de Constantinople*, 2 ed., Paris, 1894; A. CARILE, *Per una storia dell'Impero latino di Costantinopoli (1204-1261)*, 2 ed., Bologna, 1978. Uno studio complessivo dei rapporti fra Venezia e Bisanzio all'interno della storia della Repubblica di Venezia è in AA.VV., *Storia di Venezia*, vol. I (*Origini, età ducale*, a cura di L. CRACCO RUGGINI, M. PAVAN, G. CRACCO e G. ORTALLI, Roma, 1992), vol. II (*L'età del comune*, a cura di G. CRACCO e G. ORTALLI, Roma, 1995), vol. III (*La formazione dello stato patrizio* a cura di G. ARNALDI, G. CRACCO e A. TENENTI, Roma, 1997), vol. IV (*Il Rinascimento: politica e cultura*, a cura di A. TENENTI e U. TUCCI, Roma, 1996), troppo benevoli e nient'affatto critici verso Venezia. Di ben altro spirito critico sono gli Atti curati da G. ORTALLI - D. PUNUCH, *Genova, Venezia, il Levante, nei secoli XIII-XIV*, Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000, Venezia, 2001 ed ivi, pp. 189-199 l'ottimo saggio di C. MALTEZON, *I Greci tra Veneziani e Genovesi (XIII secolo)*; M. MINNITI COLONNA, *Per la storia dei rapporti di Bisanzio con le Repubbliche marinare italiane, Amalfi e Venezia*, in *Rivista di Bizantinistica*, 1, 1991, pp. 101-139. Ancora utile è J. LONGNON, *L'Empire latin de Constantinople et la Principauté de Morée*, Paris, 1949.

<sup>35</sup> Il Concilio di Lione II (che la tradizione latina considera il 14° concilio ecumenico) fu celebrato dal 7 maggio al 14 luglio 1274. Era stato convocato fin dal 1271 da Gregorio X che gli aveva assegnato tre scopi: definire i limiti della Crociata in funzione dei luoghi Santi di Gerusalemme, attuare l'unione con la Chiesa Greca, riformare la Chiesa. Al Concilio, cui parteciparono circa 500 Vescovi, ebbero un ruolo preponderante S. Bonaventura e S. Alberto Magno che indirizzarono la Chiesa al cosiddetto centralismo romano e i Padri Conciliari ad affermare categoricamente il Primato del Vescovo di Roma.

Non c'è dubbio che l'unione con la Chiesa Greca, che si risolveva poi nella condivisione dei problemi politici fra i d'Angiò d'Occidente (sul trono c'era Carlo I della potente famiglia angioina) e i Paleologi d'Oriente (al tempo imperatore era Michele VIII Paleologo) dovesse essere l'atto più importante del Concilio. Gregorio X inviò una legazione a Bisanzio formata da Girolamo d'Ascoli, Bonagrazia di S. Giovanni in Persiceto e Rinaldo

p) lo svolgimento del Concilio di Ferrara - Firenze - Roma (1438-1445) che si risolse nel dramma da allora non sanato perché portò alla sconfessione, da parte della Chiesa Russa e di Costantinopoli, dei propri delegati al Concilio;<sup>36</sup>

---

da Mugello che tornò da Bisanzio con l'accettazione da parte dell'Imperatore bizantino e del Patriarca Beccos della sottomissione della Chiesa bizantina a quella di Roma di cui si accettava la fede e il primato riconoscendo l'ortodossia dogmatica del Filioque, la dottrina latina del Purgatorio e che i Sacramenti erano sette. La legazione bizantina venuta a Lione confermò punto per punto questa accettazione, e il 6 luglio 1274 essa presentò in pubblica assemblea la propria formula di fede in nome dell'Imperatore che l'aveva peraltro firmata. L'assemblea dei Vescovi riuniti a Lione approvò il tutto e il Vescovo di Roma proclamò l'unione. Furono condannati coloro qui *negare praesumpserunt aeternalitater Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere* e fu riconosciuto dai Greci (presenti a Lione con il patriarca Germano di Costantinopoli) che la Chiesa romana *summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet*, che in tutte le cause ecclesiastiche *ad ipsius potest iudicium recurris e che eidem omnes ecclesiae sunt subiectae*. . Non c'è dubbio che ad aiutare in questa decisione di Michele VIII Paleologo fosse Giovanni Beccos, diacono, cartofilace (archivista) e grande-skenofilace (sacrista) di S. Sofia, agli inizi antiunionista ma poi, dopo studi approfonditi, fortemente unionista proclamando l'infondatezza dogmatica e canonica dello scisma che aveva lacerato la Chiesa Greca e quella latina. Ed è altrettanto indubbio che Michele VIII Paleologo si servisse delle convinzioni di Giovanni Beccos per convincere a sua volta i riottosi di Costantinopoli e gli apatici come il patriarca Giuseppe I ad accettare l'Unione. E non deve meravigliare allora se, affermata l'Unione e una volta dimessosi Giuseppe I, l'antico sacrista Beccos diventasse Patriarca con il nome di Giovanni XI. Ma era altrettanto evidente che le dimissioni di Giuseppe I erano la prova che un settore considerevole della Chiesa Greca non fosse d'accordo con le decisioni di Michele VIII Paleologo che non venne però meno di un millimetro nelle sue decisioni, ora appoggiato dal nuovo Patriarca.

In questo scenario Michele VIII Paleologo dovette muoversi fra la convinta adesione ai patti conclusi a Lione e le pressioni degli ambienti recalcitranti, soprattutto monastici, che premevano perché l'Imperatore rinnegasse quanto firmato. E c'era poi l'atteggiamento di Carlo d'Angiò su Martino IV che era succeduto nel seggio papale, ostile all'Imperatore di Bisanzio perché condannasse alcuni tentennamenti del trono bizantino, del tutto comprensibili se teniamo conto che il sovrano bizantino ricorse persino a misure drastiche e persecutorie contro gli ambienti greci che non accettavano l'Unione. E fu così che il Papa scomunicò Michele VIII cosa che non fece arretrare quest'ultimo dalle sue convinzioni, e neppure il Patriarca Giovanni Beccos. Fu il figlio di Michele VIII, Andronico II, dopo la morte del padre, ad abolire l'Unione come ritorsione alla scomunica emanata da Roma. E alla contrarietà del Patriarca Giovanni XI Beccos, il nuovo imperatore rispose gettandolo in prigione dove trascorse gli ultimi 15 anni della sua vita, continuando a difendere con i suoi scritti l'Unione con Roma e il suo operato di patriarca. Cf. J. GILL, *John Beccos, Patriarch of Constantinople, 1275-1282, Byzantina*, 7, 1975, pp. 251-266; A. FAILLER, *Bekkos*, in *LthK*, 3 ed., 2, 1994, pp. 184-185; V. GRUMEL, *Lyon II, Concile oecumenique de*, in *DthCath*, 9, 1926, coll. 1374-1410; C. CAPIZZI, *il II Concilio di Lione e l'Unione del 1274. Saggio bibliografico*, in *OCP*, 51, 1985, pp. 87-122; A. PAPADEKIS, *Lyons Second Concil of*, in *ODB*, 2, 1991, p. 1259; C. CAPIZZI, *Beccos, Giovanni XI*, in *DEOC*, 2000, p. 108; Idem, *Leone II, Concilio di*, *Ibidem*, pp. 447-448.

<sup>36</sup> Cfr. A. MERCATI, *Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell'Archivio Segreto Vaticano*, in *OCP*, XI, 1945, p. 13 e ss. Al decreto sottoscritto solennemente nelle due lingue (greca e latina) in Santa Maria del Fiore seguì l'unione con gli Armeni il 22 novembre 1439 e poi il 4 febbraio 1442 l'unione con i Copti d'Egitto; dopo ancora, il 30 settembre 1444 l'unione con i Caldei e le Chiese di Siria e quindi, il 7 agosto 1445, con i Maroniti di Cipro. Non c'è dubbio, quindi, che il Concilio apertosi a Ferrara, pensato e ideato a Basilea, continuato a Firenze e conclusosi a Roma per quanto riguarda l'unione con le altre comunità non in comunione con Roma, mise fine a una separazione durata secoli di lacerazioni e di incomprensione. Ma non c'è altrettanto dubbio alcuno che i patti conclusi, e in particolare quello del 6 luglio 1439 in Santa Maria del Fiore si sciolsero come neve al sole. La storiografia si chiede da sempre perché tutto questo potesse essere mai accaduto. Per quanto ci consta possiamo dare la valutazione degli eventi nel modo e nelle linee che seguono:

a. il Concilio, che poi si sarebbe tenuto a Ferrara e poi si sarebbe trasferito a Firenze e infine a Roma nasce, seguendo un decreto del Concilio di Costanza, dalle discussioni sorte a Basilea durante il successivo Concilio che si sarebbe poi svolto il 18 luglio 1431. E quindi nasce e viene preparato in modo disordinato tanto che nella lunga discussione che portò al suo avveramento si arrivò perfino alla elezione di un antipapa, Felice V (1439);  
b. i Greci trattarono a lungo sia con i rappresentanti del Concilio di Basilea sia con quelli del Papa Eugenio IV ed alla fine accettarono l'offerta di venire a Ferrara. A questo si era giunti perché il Concilio di Basilea che aveva deciso di aprire ai Greci contestò al Papa di poter dialogare direttamente con i Greci perché riteneva che



q) la caduta di Bisanzio nel 1453 ad opera delle armate musulmane in un totale disinteresse della Cristianità europea se non in una complicità della diplomazia occidentale coordinata dagli interessi politici ed economici di Venezia con l'Islam tanto da tacere sul massacro d'Otranto;<sup>37</sup>

---

interlocutore di questi ultimi dovesse essere il Concilio in quanto tale e non il Vescovo di Roma. Si comprende dunque che la divergenza – e non di poco conto – era nata a Basilea e questa divergenza metteva a nudo il vero problema della Chiesa del tempo, e cioè se il Concilio fosse superiore al Vescovo di Roma o viceversa e veniva quindi a mettere in discussione il primato del Papa;

c. è sulla base di questa divergenza che Eugenio IV emise la bolla *Pridem ex iustis* con cui (30 dicembre 1437) trasferiva il concilio da Basilea a Ferrara mettendo quindi i Greci di fronte alla scelta di andare nell'una o nell'altra sede: i Greci scelsero Ferrara dove il 18 marzo 1438 giunsero l'Imperatore Giovanni VIII e il Patriarca Giuseppe II con Bessarione, Marco, Eugenio metropolita di Efeso, Doroteo di Mitilene, con un seguito di 700 persone fra cui 20 metropolitani. Verso la metà di ottobre giungeva a Ferrara Isidoro metropolita di Kiev e di tutte le Russie con il Vescovo Abramo di Susdal;

d. fu Marco Eugenio ad opporsi a qualsiasi accordo con i Latini considerando eretiche le loro posizioni sulla dottrina del Filioque, e rifiutandosi di sottoscrivere l'Unione. Tornato a Costantinopoli, scatenò popolo e monaci perché venisse impedita l'attuazione del decreto d'Unione, con una foga tale che lo portò al carcere nell'isola di Lemmo e una fama che lo portò poi ad essere considerato martire, come lo riconobbe poi il Sinodo Permanente nel 1456 festeggiandolo il 23 giugno;

e. Isidoro di Kiev fu certamente tra i fautori più convinti dell'Unione ma pagò amaramente la sua fedeltà al decreto d'Unione del 6 luglio 1439 con il carcere in Russia e l'accusa di eresia. Ricevuto il cappello Cardinalizio partecipò alla difesa di Costantinopoli nel 1453 morendo in Roma nel 1463;

f. Bessarione fu il più ardente propugnatore dell'Unione e per la sua fedeltà a Roma e certamente per la sua scienza ebbe il cappello cardinalizio morendo il 18 febbraio del 1472 a Ravenna dopo una vita al servizio della Santa Sede per la quale accettò innumerevoli incarichi che lo portarono in tutto l'Oriente e in Europa; non c'è dubbio che a far accettare i Greci la sede di Ferrara (e non quella di Basilea) e quindi a rispondere affermativamente al Papa (e non al Concilio di Basilea) fu l'Imperatore di Bisanzio Giovanni VIII che veniva in Occidente soprattutto per chiedere aiuto contro il pericolo turco. A dimostrarlo sta il fatto che quest'ultimo chiese ad Eugenio IV, proprio nella giornata del 9 aprile 1438 (giorno dell'apertura del Concilio a Ferrara), di rimandare di quattro mesi i dibattiti dottrinali affinché egli potesse incontrare i rappresentanti degli Stati occidentali per la difesa di Costantinopoli, richiesta che fu respinta. Ed è ben noto che per tutto il periodo del dibattito ferrarese invano Giovanni VIII tentò di abbreviare le discussioni teologiche insorte per affrontare il problema dei soccorsi militari. Solo a margine del dibattito conciliare Eugenio IV si occupò dell'aiuto da dare all'Imperatore bizantino per la difesa di Costantinopoli invitando i re d'Ungheria e di Polonia, Genova e Venezia a dare man forte alla tutela della Capitale bizantina. Fu uno sforzo invano tanto che quando nel febbraio del 1440 Giovanni VIII rientrò a Costantinopoli fu accolto da atroci ingiurie del popolo e del clero perché l'Imperatore era rientrato in patria portando la sola supremazia del papa ma nessun impegno di aiuto concreto alla difesa della Capitale. Giovanni VIII rispettò gli impegni assunti con il Papa allontanando il fratello Demetrio che gli si opponeva, imprigionando Marco Euglenico a Lemmo, allontanando il patriarca Giuseppe ed eleggendo in sua vece Metrofame, unionista. Roma lo ringraziò dando vita ad una debole crociata che si concluse a Varna con la sconfitta, perché senza convinzione, alla guida del giovane re d'Ungheria Ladislao. Tramontò così ogni speranza di soccorso dell'Occidente in favore dell'Oriente. Gli successe nel 1448 Costantino IX, ultimo Imperatore Cristiano di Costantinopoli. Il Concilio di Ferrara – Firenze – Roma va letto sotto questa luce, e sotto questa luce capire perché fallì miseramente. Cfr. CH. DIEHL, *L'Empire byzantine sous les Paleologues*, in *Etudes byzantine*, Paris, 1905, p. 217 e ss.; C. CAPIZZI, *Bessarion, Kardinal*, in *LthK*, 3 ed., 2, 1994, pp. 319-320; J. GILL, *Personalities of the Council of Florence and the Essays*, Oxford, 1964, pp. 65-78; C. CAPIZZI, *Markos Eugenikos*, in *LthK*, 3 ed., 6, 1997, pp. 1405-1406; J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1958; G. ALBERIGO (ed.), *ChristiaUnity, The Council Ferrara – Florence 1438-1439*, 1989, Louvain, 1991; P. VITI (ed.), *Firenze e il Concilio del 1439. Convegno di studi*, Firenze, 29 novembre – 2 dicembre 1989, Biblioteca Storica Toscana a cura della Deputazione di Storia patria per la Toscana, XXIX, voll. 2, Firenze, 1994. Non c'è dubbio, dunque, che il fallimento della crociata di Varna (1444) seguita all'unione poi fallita di Ferrara – Firenze (1439) spianò la strada alla conquista definitiva di Costantinopoli da parte di Mahmed II che segnò la fine dell'Impero bizantino.

<sup>37</sup> La storiografia, concorde, ritiene che i tentennamenti di Venezia e di Genova, l'aperta ostilità dei regni europei del tempo, l'incomprensione totale della Curia romana delle conseguenze che un'occupazione turca di Costantinopoli avrebbe recato sulla storia successiva, furono alla base della caduta della Città (ultimo lembo

r) il breve apostolico di Pio IV *Romanus Pontifex* dove si parla per la prima volta di *ridottione* dei Greci alla Chiesa Romana (1564);<sup>38</sup>

s) l'istituzione della *Congregazione di propaganda Fide* con l'annessa istituzione dell'Ufficio *de Graecibus*, quasi a dire che questi ultimi dovessero essere convertiti, voluta da Gregorio XV con la bolla *Inscrutabili divinae* (22 giugno 1622) con la quale venne riconosciuta la *Congregazione super negotiis fidei et religionis catholicae* la cui istituzione era stata decisa il 6 maggio 1599 da Clemente VIII nell'udienza concessa al cardinale Giulio Antonio Santori, e che ebbe però brevissima vita. Prima di essa era naufragata, per opposizione di Filippo II e del Consiglio delle Indie, una Commissione Cardinalizia per le Indie Orientali e Occidentali, nominata da Pio V nel concistoro del 23 luglio 1568 insieme con un'altra Commissione incaricata di richiamare gli eretici alla fede cattolica. Questo nuovo dicastero di *Propaganda Fide*, per cui la Chiesa romana, all'indomani della Riforma protestante, riaffermava il carattere universale della sua missione apostolica, ereditava il compito della cessata *Congregazione «de rebus Graecorum»* istituita da Gregorio XIII il 10 giugno 1573;<sup>39</sup>

t) il silenzio, e spesso la connivenza, di alcuni settori della cattolicità latina nelle singole tappe del Colonialismo europeo nel Medio Oriente e nell'Oriente Estremo, a partire dal XVII secolo. Spesso alle armate europee si aggiungevano predicatori latini che in modo non sempre urbano portavano la missionologia - ovviamente latina - in comunità cristiane di rito orientale dando vita a quel fenomeno, per più fatti drammatico, del *transitus ad ritum latinum*, l'abbandono cioè dei propri lari e dei propri penati per passare ad una tradizione latina certamente più affascinante per le lusinghe razionalistiche, positivistiche e illuministiche che essa offriva e che aveva origine in intuizioni lontane nel tempo che trovavano le loro radici nella convinzione di Raimondo Lullo che alla fine del XIII secolo vagheggiava una superiorità del Cristianesimo occidentale, e quindi latino, su ogni altra fede religiosa sull'onda delle Crociate, affermando, lui terziario francescano, che la fede cristiana dovesse essere diffusa attraverso un metodo razionale che si radicesse nella verità rivelata. Fu Raimondo Lullo a dar vita in Europa alle prime cattedre e ai primi insegnamenti di lingue orientali e ad ottenere che queste si praticassero in tutte le Università europee, perché attraverso il loro apprendimento si potesse meglio diffondere la religiosità latina in una con la diffusione dello spirito razionalistico greco-romano. Il martirio subito da Raimondo Lullo

---

di quello che era stato l'Impero bizantino) il 29 maggio 1453. Per il punto della dottrina, cfr. S. RUNCIMAN, *The Fall of Constantinople*, 1453, Cambridge, 1965, trad. it., *la caduta di Costantinopoli*, 1453, Milano, 1968. E poi: C.D. NICOL, *Bisanzio e Venezia*, Milano, 1988; R. MAISANO, *Bisanzio: storia e civiltà*, Milano, 1994. L'assedio di Otranto dovuto alla flotta turca di Maometto II aizzata dai Fiorentini miranti a divergere le forze del re Ferrante e nella più totale complicità di Venezia portò all'occupazione della città (8 agosto 1484) e all'eccidio dei suoi abitanti, mentre la Curia romana fuggiva verso la Toscana e Bologna. Cfr. AA.VV., *La storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi*, a cura di A. PERTUSI, Firenze, 1970; R. GUILLAND, *Les appels de Constantin XI Paleologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452-1453)*, in *Byzantinoslavica*, XIV, 1953, pp. 226-244 (comparso successivamente in *Etudes Byzantines*, 1959, pp. 151-175. Quanto i reggitori di Bisanzio tenessero all'aiuto del Vescovo di Roma e dei Sovrani europei contro il pericolo ottomano è dimostrato dall'opera di Manuele Crisolora, *Sinkresis* e dalla sua attività di legato di Bisanzio a Roma nel periodo immediatamente precedente al concilio di Firenze - Ferrara. Cfr. *Roma parte del cielo. Confronto fra l'antica e la nuova Roma* di MANUELE CRISOLORA con introduzione di E.V. MALTESE, traduzione e note di GUIDO CORTESSA, Torino, 2000.

<sup>38</sup> Cfr. V. PERI, *Orientalia Varietas: Roma e le Chiese d'Oriente: storia e diritto canonico*, Roma, 1994 [Kanonika, 4]; Idem, *Chiesa romana e rito greco*, Brescia, 1975; Idem, *L'unione della Chiesa d'Oriente con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in *Aevum*, 58, 1984, pp. 439-498.

<sup>39</sup> Per informazioni storico-giuridiche cfr. A. CASTELLUCCI, *Il risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della Sacra Congregazione de Propaganda Fide*, in *Le Conferenze al Laterano*, marzo-aprile 1923, Roma, 1924; G. MONTICONE, *Propaganda Fide*, in *EL*, XXVIII, 1935, p. 325.

ne fece poi il punto di riferimento di una missionologia che perdurò per lungo tempo nella Chiesa Latina.<sup>40</sup>

u) l'emanazione della Costituzione di Benedetto XIV *Etsi Pastoralis* del 26 maggio 1742 con cui si afferma che «ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae, omnium Ecclesiarum Matris et Magistrae, et super Graecum ritum praevallet».<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Si errerebbe certamente se si confondesse la missionologia moderna con il Colonialismo europeo, ma non si direbbe il falso se si affermasse che il periodo della missionologia cattolica, contemporanea alla Riforma, mentre quest'ultima sottrae alla Chiesa di Roma intere regioni d'Europa, trova sbocchi imprevedibili con la scoperta dei nuovi mondi e con l'apertura di strade commerciali ed economiche insperate ad essere percorse prima del XVII secolo. Non c'è dubbio che la Chiesa latina accompagnò i colonizzatori nelle Americhe, nell'estremità dell'Asia, nell'Oceania, dovunque potessero approdare coloni o esploratori, e accanto agli antichi ordini mendicanti sorgono nuovi ordini di chierici regolari che seguivano i coloni agli esploratori. E non ci si deve meravigliare, allora, che nascesse una *Società delle missioni estere* a Parigi, un nuovo tipo di Società missionaria composta di sacerdoti e non di religiosi consacrati totalmente all'apostolato lontano e miranti in modo particolare a stabilire nei paesi di missionologia la gerarchia ecclesiale indigena, che viene così formata su basi latine. In questo scenario il Vescovo di Roma, grazie soprattutto allo sviluppo prodigioso e alla rapidità delle comunicazioni, è presente ovunque, dirige ogni cosa e tende con ogni sforzo a una più grande unione e a una più feconda coordinazione del suo lavoro, in special modo tendente alla fondazione di chiese indigene, scopo ultimo di tutta la missionologia di lingua e tradizione latina. Il risultato è che mentre le Chiese di lingua e tradizione orientale tendono ad assottigliarsi e a vivere in un guscio sempre più isolato dal resto della compagnia umana, la Chiesa e il rito latino si estendono sempre più nelle quattro parti del mondo. Ed è anche conseguenziale che quei missionari di lingua e tradizione latina incontrassero una cristianità orientale lontana dalle proprie consuetudini e dai propri costumi e la ritennero spuria e quindi da modificare e, se non modificate, da respingere. In questa ignoranza del proprio passato delle origini orientali (cioè giudaiche ed ellenistiche) e della propria memoria storica sta l'impatto che la missionologia latina ebbe con le terre non solo delle Americhe ma anche con le terre asiatiche che già avevano conosciuto l'apostolato della prima predicazione cristiana. In questo scenario nasce la consuetudine del *transitus ad ritum latinum* che era di fatto una «riconversione» da una cristianità della propria memoria storica ad un'altra memoria, quella latina, che aveva dimenticato l'antico ceppo orientale da cui essa stessa proveniva, quella giudaico-ellenistica del Nazareno e di Paolo di Tarso cui invece il Cristianesimo orientale era rimasto fedelissimo. Su Raimondo Lullo come modello di missionologia latina cfr. S. GALMES, *Vida compendiosa del Beat Ramon Lull*, Palma de Maiorca, 1915; M. CASELLO, *Lullo Raimondo*, in *EI*, XXI, 1934, p. 643; Sulla storia delle missioni della Chiesa latina nel mondo cfr. R. STREIT, *Bibliotheca Missionem*, Munstre-Aachen, Freiburg, 1916; J. SCHMIDIN, *Katholische Missionsgeschichte und Grundig*, Steyl, 1925; *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, a cura di S. DELACROIX, 4 voll., Paris, 1957-1959; A. MULDER, *Missionsgeschichte*, Regensburg, 1960; TH. OHM, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, Munster, 1961, 2 ed.; *Atlante Universale di Storia della Chiesa. Le Chiese Cristiane ieri e oggi*, curantibus H. IEDIN - K. SCOTT LATOURETTE - J. MARTIN, Casale Monferrato, Città del Vaticano, 1991 ed *ivi* infra (che continua C. STREIT, *Atlas Hierarchicus*, Paderbon - Freiburg, 1913) per quanto riguarda la missionologia in Africa, Asia e Oceania). Ottima la sintesi della voce *Missione*, in *EI*, XXIII, 1934, pp. 442-446 curata da N. TURCHI - L. GIANBONI e E. GOULET.

<sup>41</sup> Cfr. la voce di E.G. FARRUGIA, *Praestantia ritus latini*, in *DEOC*, 2000, pp. 611-612 che fa seguito alla voce dello stesso, *Latinizzazione*, *ibidem*, pp. 422-424, e che richiama gli studi di V. PERI, *Lo scambio fraterno fra le Chiese*, Città del Vaticano, 1993; Idem, *Orientalis Varietas*, Roma, 1995. Il richiamo all'*Etsi Pastoralis* è più che appropriato ed è naturale pensare che nella redazione di questo documento il Pontefice avesse avuto un grande ruolo ed una personale responsabilità. Uomo di grande cultura e che fu in corrispondenza con Federico II di Prussia e con Voltaire (che gli dedicò il suo *Mahomet*), con Scipione Maffei e Ludovico Antonio Muratori, con Ruggero Boscovich e Cristoforo Maire e infine con il Winkelmann e quindi con tutta la tradizione culturale di origine illuministica e positivista, solo in un secondo momento condannò la massoneria, 1751, *l'Esprit des lois* di Montesquieu, 1752, e le stesse opere di Voltaire, 1753-1757, curò una riforma dell'indice più rispettosa dei diritti delle persone incriminate ed ebbe un duro contrasto con l'Inquisizione spagnola perché aveva inserito nel suo elenco opere approvate da Roma. La pubblicazione dell'*Etsi Pastoralis* avvenne, e non deve apparire un caso, nella prima fase del suo Pontificato quando egli era molto attento alla cultura europea e soprattutto alle premure che Voltaire aveva nei suoi confronti (cfr. M. ROSA, *Tra Muratori, il Giansenismo e i "lumi": profilo di Benedetto XIV*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969; V.E. GIUNTELLA, *Studi sul Settecento*

Con la Costituzione *Etsi Pastoralis* si raggiunge il punto più alto dell'allontanamento della Latinità dall'Oriente e dalle radici stesse della Cristianità, allontanamento che veniva ribadito e accentuato dalla predicazione protestante nei Paesi di colonizzazione con un chiaro riferimento alla cultura eurocentrica di provenienza illuministica e positivista con le sue radici prometeiche, il pensiero di Crizia, l'eredità isocratea ed aristotelica, la scelta antiplatonica della cultura europea e l'applicazione del principio della superiorità della cultura europea sulle culture del tempo non europee che pervade la storia dell'Occidente a partire dalla Colonizzazione dell'Oriente di Alessandro Magno per passare attraverso l'esperienza storico - giuridica romana. Una delle conseguenze che si ha a partire dalla Costituzione *Romanus Pontifex* di Pio IV fino all'*Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV, ma soprattutto a partire dalla diffusione della predicazione protestante nelle contrade del Medio ed Estremo Oriente (facilitata, spesso, rispetto alla missionologia latina, di mezzi economici e politici che la Chiesa Latina non ha mai potuto usufruire) fu che sotto il nome di «orientale» venne compreso e si confuse patrimonio culturale greco con quello siriano (o aramaico) e armeno identificando la storia cristiana orientale con la sola memoria greca e ignorando completamente la memoria siriana dimenticando, soprattutto da parte dell'apologetica delle Chiese riformate, che il Rinascimento e l'Umanesimo erano stati patrimonio esclusivo della Chiesa di Roma prima che venissero fatti propri dalla società laicista e dalle Chiese riformate e che la Chiesa latina non aveva mai rotto i suoi rapporti con la comunità cristiana di lingua o cultura siriana. Con una ricaduta vistosa, fra le innumerevoli conseguenze di livello culturale che sono derivate dalla violenta immissione di elementi occidentali nello scenario culturale mediorientale ed estremo orientale: che venne confusa (e questa convinzione ancora perdura in più strati culturali europei, fra cui lo strato ecclesiastico) la patrologia greca con la patrologia orientale tout court, relegando in un dimenticatoio la patrologia siriana. Con una conseguenza ulteriore, frutto di riflessioni cariche di pregiudizi sorti all'interno del Settecento razionalista britannico e francese e sviluppatasi per il tramite della cultura ugonotta (cui è rimasto sempre estraneo il Cattolicesimo francese contro cui, anzi, quella cultura infierì non poco attraverso i suoi strati): che fra Oriente e Occidente esisterebbe un diaframma insormontabile e che nella migliore delle ipotesi il primo poteva essere tenuto in buona considerazione solo per le radici esotiche ed irrazionali delle sue origini prerazionalistiche, ma comunque da considerarsi irragionevoli rispetto ad un razionalismo dell'Occidente da dovere comunque imporre agli Orientali. Tutta una cultura occidentale, dalle *Lettres Persanes* di Montesquieu alla creazione del mito razzista indoeuropeo che da De Gobineau pervenne a George Dumezil ha queste origini di fondo.<sup>42</sup>

---

romano. Il pontificato di Benedetto XIV, in *Studi Romani*, 6, 1958, pp. 184-188; Idem, *Roma nel Settecento*, Bologna, 1971) accentuando il profilo della latinizzazione della Chiesa Universale: cfr. H. HOFFMANN, *De Benedicti XIV latinisationibus. Studium historicum ad iuste interpretandas varias magni papae immixtiones latinisantes in Gregorium Italicorum liturgiam ac subordinatiorem ecclesiasticam*, Romae, 1958; R. RAINHARDT, *Zur Kirchenpolitik Papst Benediktus XIV*, in *RQ*, 60, 1965, pp. 259-268.

<sup>42</sup> Per la diffusione del Cristianesimo protestante nei territori medio ed estremo orientali cfr. H.P. BEACH, *A Geography and Atlas of Protestant Mission*, 2 voll., New York, 1903; S.J. TENNIS - H.P. BEACH - CH.H. FAHS, *World Atlas of Christian Missions*, New York, 1911; H.P. BEACH - CH.H. FAHS, *World Missionary Atlas*, New York, 1925. La serie delle monografie sulla storia delle missioni protestanti in Africa e nell'Asia mediterranea contiene un ricco materiale cartografico e una bibliografia esaustiva. Cfr. K.S. LATOURETTE, *A history of the Expansion of Christianity*, 7 voll., New York-London, 1937-1945. Sui temi qui accennati abbiamo svolto parte della nostra attività scientifica a partire dalla recensione che avemmo a compiere del poderoso volume di G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966 (in *La pretesa unità religiosa e giuridica dei popoli cosiddetti indoeuropei*, in *RISG*, XII, s. III, 1969, pp. 327-355) che ci portò ad una polemica amara che fu ospitata in *Unità Giuridica Indoeuropea?*, in *Labeo*, 21, 1975, 3, pp. 370-380 fino al volume di *George Dumezil fra il mito dell'Unità indoeuropea e*

3. La formazione del patrimonio giuridico delle Comunità Cristiane Orientali si inserisce nella lacerazione storica causata dalle persecuzioni dei primi secoli su un comune denominatore che unisce la Cristianità Orientale e quella Romana

In uno scenario siffatto le Comunità cristiane ubbidienti al Vescovo di Roma non hanno certo avuto vita facile e, aggrediti dall'Islam cui per apostasia si trasferirono in gran numero<sup>43</sup> lontani da Roma che per secoli non ha avuto rapporti con loro, sono convissute con le sole comunità cristiane cosiddette separate [infelice termine usato dalla dottrina romana],<sup>44</sup> vivendone i drammi e le aspirazioni all'unità, mentre i poteri politici ed economici dell'Occidente ne sono rimasti estranei del tutto vedendo in loro, nel migliore dei casi, solo

---

il dogma della perfezione intrinseca del diritto romano, Roma, 1995 con ricaduta in una serie di riflessioni; *Gli Indoeuropei: il percorso della dottrina*, in AA.VV., *Antichi popoli europei. Dall'unità alla diversificazione*, Roma, 1993, 2 ed. [a cura di O. BUCCI], pp. 11-42; *Airyana Vaejah. La dimora degli Arii e la formazione storica del principio dell'armonia cosmica*; *Ibidem*, pp. 43-117; *Indo-iranici, ibidem*, pp. 197-220. Le precisazioni circa una distinzione fra cultura giuridica dell'Occidente razionalista e cultura giuridica orientale furono da noi compiute in *I rapporti fra la Grecia e l'antica Persia: appunti storico-giuridici per un dibattito sulla pretesa contrapposizione fra Oriente e Occidente*, in *Apollinaris*, XLVI, 1973, pp. 363-383 e XLVII, 1974, pp. 196-220; *Tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, in *Aquinas*, XIX, 1976, 3, pp. 386-410 e XX, 1977, 1, pp. 92-116 per concludersi con *Oriente e Occidente nella storiografia Europea: le responsabilità dell'Occidente nella creazione delle categorie orientalistiche e il ruolo assunto dai circoli culturali europei nella loro formulazione*, in *Apollinaris*, LVII, 1984, 3-4, pp. 819-880 dove può trovarsi, dettagliatamente, la posizione antiorientalistica da Voltaire fino a Marx, degnissimo e fedelissimo allievo, insieme a Feuerbach, di Hegel e del suo insegnamento diffuso dalla sua *Filosofia della Storia*.

<sup>43</sup> Sulla conquista musulmana con l'Africa cristiana al tempo di San Gregorio Magno, la fine dell'Africa bizantina, la sopravvivenza del Cristianesimo nelle contrade mediorientali cfr. R. AIGRAIN, pp. 290 e ss. del vol. V della *Storia della Chiesa [San Gregorio Magno, gli Stati barbarici e la conquista araba, 590-757]*, Torino, 1971, trad. it. Bisogna tener conto che la legge islamica permetteva ai Cristiani, «gente del libro», di conservare la loro religione e praticare il loro culto dietro corresponsione d'un tributo speciale, il quinto di loro redditi, che li esentava dall'abbracciare la religione musulmana. I Cristiani dei territori occupati dall'Islam perdettero il vantaggio di questa opzione solo nel 717, da un atto del califfo Omar II che costrinse ad espatriare quanti non accettassero la fede dei vincitori. E fu allora che il popolo cristiano si lacerò fra chi accettò di lasciare il territorio dei Padri per restare fedele alla memoria cristiana e chi invece rimase nel territorio dei Padri compiendo l'apostasia della propria fede. E fu allora che si generalizzò la trasformazione delle Chiese in moschee che fino ad allora non era stata regola generale. E non fu pace neanche per chi si era trasferito nei territori cristiani per restare fedele alla memoria religiosa dei padri perché al tempo di Gregorio II, nel 722, si emetteva un decreto che vietò di ammettere agli ordini gli immigrati cristiani perché sospettati di manicheismo. E parallelamente nell'Africa Cristiana l'organizzazione ecclesiastica tendeva a scomparire fino ad arrivare al 1076 quando è attestato il solo vescovo di Cartagine Ciriaco, ultimo rappresentante della gloriosa Chiesa di Cipriano. Cfr. Pietro Diacono, in *Chronica monasterii Casinensis*, IV, 50, in M.G.N., *Scriptores*, VII, p. 786. Cfr. anche W.C. SMITH, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957; W.M. WATT, *Islam and Integration of the Society*, London, 1961; J. JOMIER, *Islam*, in *Enc. Isl.*, 4, 1978, pp. 179-185; V. POGGI, alla voce *Islam*, in *DEOC*, 2000, pp. 397-398.

<sup>44</sup> Perché inteso il termine «che si sono separate dalla Chiesa madre», cioè da Roma. Il dramma poi di questa separazione (più o meno voluta, più o meno «costretta», anche se vale sempre il principio *tamen coactus voluit*) è tutta nei due esaustivi volumi di R.F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*, Roma, 1960 e di A. BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'Unione*, Milano, 1965 che vanno letti con le attente pagine di D. PETRAS, *The Ecumenical Status of the Eastern Catholic Churches*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, 37, 1992, pp. 349-381 con le note critiche di R.M. HADDAD, *ibidem*, pp. 383-391; l'intervista curata da F. STRAZZARI e S.S. BARTOLOMEO I, in *Il Regno - Attualità*, 12, 1995, pp. 373-374; R.F. ESPOSITO, *Decreto sulle Chiese Orientali. Commento*, Roma, 1965; V.I. POSPISHILL, *Orientalium Ecclesiarum: the decree and a canonical pastoral commentary*, New York, 1965, nonché le voci *Oriente Lumen* di E. BIANCHI, in *DEOC*, 2000, pp. 544-546 e *Orientalium Ecclesiarum*, di E.G. FARRUGIA, in *DEOC*, 2000, pp. 547-549.

punti di riferimento per poter estendere il loro potere in Oriente, allora ed ora, fino ai giorni nostri come dimostra la cosiddetta *Questione d'Oriente*.<sup>45</sup>

In questa tensione culturale e storica, dove essere cristiani e fedeli a Roma ha voluto dire isolarsi da tutto e da tutti, il Cristianesimo Orientale è diventato in tal modo «incomprensibile» e «sconosciuto» ai Cattolici di rito latino. Quest'ultimo, peraltro, aggredito dalla cultura razionalistica, illuministica e neo positivista, ha visto nei riti dell'Oriente cristiano, un che di folklore e di lontano dalla propria *weltanschauung*. Il risultato è stato che da un lato le comunità cristiane fedeli a Roma si sentivano respinte dai Latini d'Occidente, dall'altra si sentivano vicini ai fratelli cui non li divideva nulla nel rito e nelle tensioni ideali se non l'ubbidienza al Vescovo di Roma.

Peraltro, come dimostra lo studio delle fonti, le comunità Cristiane Orientali avevano dei *corpora* giuridici che erano eredi non solo e non tanto della tradizione storica imperiale di Costantinopoli, dal *Corpus Iuris* di Giustiniano agli interventi di Teodosiano e degli altri Imperatori bizantini, ma eredi anche del *Libro Siro Romano di diritto* e di una prassi giuridica diuturna che veniva messa per iscritto di volta in volta sulla base di una tradizione che trovava le sue origini nelle prime raccolte giuridiche nelle comunità della diaspora ebraica che avevano accolto il Cristianesimo. Se non si tiene conto di questo dato non si comprende assolutamente ciò che divide l'Oriente Giuridico Cristiano dell'Occidente latino romano, cristiano e non cristiano, che anche quando fu unito nel primo millennio alle radici

---

<sup>45</sup> Con questa espressione si intende l'insieme dei vari problemi politici, etnici economici e religiosi relativi ai territori che, dopo essere stati parte dell'Impero achemenide, poi smembrati dall'Impero di Alessandro Magno, si frantumano in una serie di Regni ellenistici per poi essere occupati in gran parte dall'Impero Romano (la prima Roma) poi bizantino (la seconda Roma), formando la base, nei secoli XV, XVI e XVII, dell'Impero Ottomano. Entrano così, con la caduta di Costantinopoli del 1453, e con l'estensione dell'Impero Ottomano, nella considerazione di tale problema (la *Questione d'Oriente*), la penisola balcanica in Europa, tutta l'Anatolia, la Siria (geograficamente intesa nell'espressione storico-giuridica dell'antica provincia romana e quindi comprendente i territori storici attuali di Libano, Palestina, Giordania, Siria e Iraq) insieme ai territori ai lati del Tigri e dell'Eufrate, cioè la Mesopotamia, in Asia, l'Egitto e la costa Mediterranea fino a Cartagine (Tunisi). E la *Questione d'Oriente* viene a coincidere con i problemi che danno vita alla *Congregazione della Propaganda Fide*, poi di quella della *Chiesa orientale* che troppo tardi diventa *Congregazione delle Chiese Orientali*. Il risultato è che il problema della *Questione d'Oriente* coincide con l'esistenza stessa dell'Impero Ottomano la cui storia si protrae fino al primo ventennio del secolo XX quando, a seguito delle vicende seguite alla prima guerra mondiale nacque la Repubblica turca di Kemal Atatürk. Fu allora, dopo il trattato di Sevres del 1920, che i territori un tempo ottomani si costituirono in Stati indipendenti, o passarono sotto tutela e protezione della Gran Bretagna e della Francia che erano stati, per tutto il periodo ottomani, gli Stati protettori degli Europei nei territori dell'Oriente Mediterraneo e i mediatori degli interessi delle Chiese Cristiane, in primo luogo della Chiesa Cattolica. È attraverso la mediazione della Francia e della Gran Bretagna (e successivamente dell'Impero russo) che furono salvaguardati i Luoghi Santi e protette le singole comunità cristiane attraverso appositi *berat* (concessioni unilaterali del Sovrano) che garantivano l'autonomia e la libertà non solo di culto ma di libertà normativa e giurisdizionale delle singole comunità. Su tutti questi problemi cfr., nell'immensa dottrina presente, gli studi di E. DRIAULT, *La Question d'Orient depuis ses origines jusqu'à la paix de Sevres* (1920), Paris, 1921; J. ANCEL, *Manuel historique de la question d'Orient (1792-1930)*, 4 ed., Paris, 1931; A. CAHUET, *La question d'Orient dans l'histoire contemporaine (1821-1903)*, Paris, 1903; A. GIANNINI, *L'ultima fase della questione orientale (1913-1932)*, Roma, 1933. Ottima sintesi è la voce *Oriente, Questione d'*, in *EI*, XXV, 1936, pp. 544-550 curata da F. COGNASSO. In particolare sulla condizione giuridica dei Luoghi Santi, cfr. lo studio di P. BALDI, punto di partenza per i successivi studi: vol. I, *la questione dei Luoghi Santi in generale*: vol. II, *La questione dei Luoghi Santi in particolare* (del S. Sepolcro, della Natività e dell'Assunzione), vol. III, *Il Santuario del Cenacolo*: vol. IV, *La Custodia francescana di Terra Santa*, Torino, 1918, 2 ed., Torino, 1919. Cfr., poi: G. GOLUBOVICH, alla voce *Luoghi Santi*, in *EI*, XXI, 1934, pp. 665-667; A. FATTAL, *Le statut legal des non musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1995 [Recherches - S, III, Orient Chretien, t. X]; M. AL-JAMIL, *Statuto personale della "Gente del libro" e autorità patriarcale nella città islamica*, Roman, 2009 [vol. 17 della Collana *Studia et Documenta* dell'Accademia Historico-iuridico-theologica Petrus Tocanel - Istituti Theologies Francescani Roman].

primigenie, non percepì mai, se non in modo del tutto marginale, le fonti su cui era nata e si era diffusa la primitiva predicazione apostolica.

Si parta quindi da un dato preciso: la fase più antica del diritto della Chiesa Cristiana Orientale e della Chiesa Romana nata anch'essa orientale perché formata alle origini dalle comunità orientali dell'Urbe e solo successivamente diventata latina, sorse unitaria e inscindibile: ad accomunarle era la stessa tensione spirituale,<sup>46</sup> la pari volontà organizzativa di farsi ecclesia,<sup>47</sup> ma soprattutto la comune radice elleno – giudaica delle proprie origini e della propria cultura giuridica. Le fonti su cui si venivano organizzando le comunità cristiane d'Oriente e d'Occidente furono i λογία di Gesù conservati nei Vangeli, e le Lettere degli Apostoli su cui sorsero prassi giuridiche e archivi di cui è estremamente difficile individuare le singole tappe storiche.<sup>48</sup>

Su quei λογία, su quelle Lettere degli Apostoli e su quella tradizione comune elleno-giudaica sorsero la Didaché (o Dottrina dei Dodici Apostoli) certamente del 1° secolo,<sup>49</sup> scritta originariamente in greco ma di cui abbiamo una versione in copto ed una in g'èez, e la Didascalia Apostolica certamente del III secolo (circa 230) il cui testo scritto originariamente in greco ma in terra siriana, ebbe diverse versioni in Oriente (siriana, copta, araba e g'èez) e perfino una in latino, ma anche i cosiddetti Canon dei Santi Padri, i Canon degli Apostoli e altri documenti apocrifi come l'Epistola di S. Pietro a Clemente Papa, i XXXVIII Canon di Ippolito, il testamento di N.S. Gesù Cristo fino alla Costituzione Ecclesiastica degli Apostoli o Canon Ecclesiastici degli Apostoli, la Tradizione Apostolica e il Pastore D'Erma oltre ai Canon Arabo – Niceni (o Pseudonici), i cosiddetti Canon di S. Basilio, il libro di Giuda, l'Octateuco.<sup>50</sup> Questo fatto dimostra ancor di più come il patrimonio giuridico e culturale della predicazione cristiana nacque e si stabilì unitariamente.

---

<sup>46</sup> Cfr. i volumi I, II, III, IV, dell'*Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident* pubblicato sotto la direzione prima di G. LE BRAS e poi di J. GAUDEMET, Paris, 1955 e ss. Per il *Libro Siro-Romano*, cfr. precedentemente nota 8.

<sup>47</sup> J. GAUDEMET, *La formation du droit seculier et du droit de l'Eglise au IV et V siecle*, 2 ed., 1979.

<sup>48</sup> O. BUCCI, *La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto della Chiesa Cristiana Orientale in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino*, in *Apollinaris*, LXV, 1992, 1-2, pp. 93-135.

<sup>49</sup> Di cui cfr. ora la messa a punto storiografica con l'edizione a cura di G. MAESTRI e M. MORSELLI, *Didachè. La Torah del Messia attraverso i Dodici Apostoli ai goyim*, Genova-Milano, 2009 [casa editrice Marietti S.p.a.]. La dottrina è tutta riportata in D. CECCARELLI MOROLLI, *Didachè o Dottrina dei Dodici Apostoli*, in *DEOC*, Roma, 2000, pp. 226-227. Composta in 16 capitoli può essere divisa in tre parti: una prima (capp. 1-6) concerne la cosiddetta dottrina delle due vie che la dottrina unanime riporta al *Manuale di Disciplina di Qumran*: una seconda (capp. 7-10) riguarda le istituzioni liturgiche e presenta preghiere eucaristiche dei primissimi tempi della tradizione giudaico-siriana dove il termine λειτουργία ha ancora l'antico valore squisitamente giuridico; una terza parte (capp. 11-16) che tratta delle istituzioni ecclesiastiche. L'opera fu scritta originariamente in greco [cfr. A. TUILLER, *La doctrine des douze Apotres (Didachè). Introduction, notes, appendice et index*, in *Sources Chretienne*, 248 bis, Paris, 1998].

<sup>50</sup> Per la Didascalia Apostolica cfr. P. NAUTIM, *Didascalia Apostolica*, in *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato, 1983-1988, vol. I, 1983, pp. 948-949. La dottrina è in D. CECCARELLI MOROLLI, *Didascalia Apostolica*, in *DEOC*, cit., pp. 227-228. Per i Canon dei Santi Padri cfr. S. MUDRI, *Introduzione allo studio storico-giuridico del Diritto Canonico Orientale*, Roma, 1994, pp. 48-49; per i Canon Arabo Niceni cfr. D. CECCARELLI MOROLLI, *I Canon Arabo-Niceni e la loro probabile relazione con la Nubia cristiana*, in *Utrumque Ius*, 26, 1994, pp. 543-550; per i Canon di San Basilio cfr. R.G. COQUIN, *Canons of St. Paul*, in *CE*, 2, 1991, p. 459; per i Canon Ecclesiastici degli Apostoli Costituzione Ecclesiastica degli Apostoli cfr. P. NAUTIN, *Canon Ecclesiastici degli Apostoli*, in *DPAC*, 1, 1983, pp. 577-578. Per una sintesi essenziale (ma accurata) cfr. le voci di D. CECCARELLI MOROLLI, *Canon arabo-niceno Pseudo Niceni*, *Canon dei Santi Padri*, *Canon di Ippolito*, *Canon di San Basilio*, *Canon Ecclesiastici degli Apostoli o Costituzione Ecclesiastica degli Apostoli*, in *DEOC*, cit., pp. 136-138.

Furono le persecuzioni a dividere la Cristianità. È più che certo che fino al 62 i Cristiani vissero in completa libertà, come gli Ebrei, di cui erano considerati una appendice. Ma fra il 62 e il 65 avviene la svolta neroniana: il secondo processo a Paolo, la morte di quest'ultimo con Pietro, la morte di Burro, la successione di Tigellino alla prefettura del Pretorio, la caduta in disgrazia di Seneca, la morte di Ottavia e il contemporaneo conflitto fra Nerone e gli Stoici accusati, per la loro *adrogantia*, di essere una *secta quae turbidos et nogotiorum adpetendis faciat*, confondendo quindi cristiani con Stoici (e avvalorando di conseguenza i contatti fra Paolo di Tarso nel loro presunto celebre epistolario), l'incendio di Roma e la successiva accusa rivolta ai Cristiani fino alla congiura di Pisone che portò alla morte di quest'ultimo, di Seneca, di Lucano e di Petronio. Questi eventi portano alla *persecuzione degli stessi Cristiani* che da allora dovettero pensare non solo e non tanto ad affinare la propria organizzazione ma a costruirsi un organismo giuridico clandestino.

La seconda persecuzione, breve e violentissima, di Domiziano, confermò questo stato di cose, e il Cristianesimo romano, considerato socialmente e politicamente pericoloso, ristrutturò la sua organizzazione giuridica alla clandestinità. Nel periodo che va da Traiano a Marco Aurelio, la persecuzione si estende in tutto l'Impero. A testimoniare sta il rescritto di Traiano a Plinio legato in Bitinia fra il 111 e il 113, il rescritto di Adriano a Minucio Fundano proconsole di Asia fra il 123 e il 124, i rescritti di Antonino Pio ai Tessalonicesi, i Larissemi e a tutti i Greci cui fa cenno Melitone e cui fa riferimento Eusebio. A questi ultimi può aggiungersi un rescritto dello stesso Antonino Pio al Koinon di Asia.

Non c'è dubbio che *prima e seconda persecuzione* avvennero in tutto l'Impero, ma è altrettanto indubbio che la cristianità più colpita fu quella dell'Urbe che visse tutte le contraddizioni della romanità fino a recepirne modi e tempi del vivere la storia del proprio essere romano e latino, uscendo dalla clandestinità con Commodo e pervenendo, con Settimio Severo, perfino a rendere cristiani alcuni senatori fino ad arrivare a Filippo l'Arabo quando il Cristianesimo vive ormai alla luce del sole sotto la tolleranza Imperiale tanto da far dimenticare, nell'Urbe, la *persecuzione* del trace Massimino che fu violentissima solo in Oriente e soprattutto in Cappadocia dove la plebaglia fu sobillata dal potere imperiale a incolpare i Cristiani di aver provocato i terremoti causati dall'ira degli dei offesi dalla loro empietà. La successiva persecuzione di Decio fu breve ma durissima: morì Papa Fabiano a Roma, e molti cristiani furono costretti all'apostasia dando poi luogo al problema dei *lapsi* che lacerò la Chiesa a Roma e in più parti dell'Impero. La violenza fu estesa nelle regioni Orientali, e Origene morirà proprio a seguito dei maltrattamenti subiti. La persecuzione di Valeriano e poi quella di Diocleziano, dopo l'editto di tolleranza di Gallieno che ordinava la restituzione alle chiese dei luoghi di culto e dei cimiteri (riconoscendo in tal modo la proprietà ecclesiastica), e il periodo di relativa pace con Claudio II il Gotico ed Aureliano, raggiunsero il momento più alto dell'ostilità dello Stato romano contro i Cristiani e provocarono le reazioni di Galerio e di Licinio che promulgarono editti di tolleranza verso i Cristiani di cui pur deploravano l'ostinata follia, e infine la messa a punto di Costantino che «ognuno abbia libera facoltà di venerare il culto che ciascuno si è scelto». In Oriente la persecuzione si fermò tardi e fu feroce e molto dura: in Frigia furono rasi al suolo interi villaggi abitati da Cristiani, e in Siria e in Egitto cessò solo nel 312. Questo lo scenario in cui la Cristianità d'Occidente (che poi si identifica con quella romana) e quella d'Oriente vennero a formarsi il proprio patrimonio giuridico.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Fonti e dottrina di questo scenario sono ampiamente raccolte in O. BUCCI, *La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese Cristiane Orientali, in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino*, cit., pp. 101-106.



4. *La formazione del patrimonio giuridico della comunità cristiana vivente a Roma parte dalla riflessione dei Padri della Chiesa latina che muta profondamente il significato e il valore degli istituti giuridici del diritto romano ma ne stravolge la dogmatica e il significato di fondo: rinvio*

Non è questa la sede per discutere sulla formazione del patrimonio giuridico della Comunità cristiana vivente a Roma che si identifica poi nell'Occidente romano, dove la tradizione latina già in età precristiana aveva cancellato tutte le culture ad essa precedenti (quelle italiche nella Penisola, la cultura celtica, celtico-ligure e celtico-iberica, sparsa per tutto il continente europeo) incorporando tuttavia le loro tradizioni sì da essere pronta al confronto con le tradizioni germaniche quando queste giunsero ai confini delle Alpi. Qui va solo detto che la Chiesa romana formò il suo patrimonio giuridico attraverso la mediazione della Patristica latina: da Tertulliano ad Ambrogio e l'Ambrosiasta, da Girolamo a Lattanzio e ad Agostino, tutto il patrimonio giuridico romano viene assimilato al nuovo verbo cristiano: termini come *fraternitas*, *humanitas*, *dignitas* ed *aequitas*; concetti come *officium*, *servitus*, *hereditas*, *dominium*, *delictum*, *accusatio*, *poenitentia*, *pietas*, *bona fides*, *respublica*, *potestas*, *successio* e *testamentum*, solo per fare qualche esempio, furono filtrati attraverso i grandi valori della *resurrectio* e della *salus animarum* che diventavano lo scopo e il fine del diritto con una funzione esclusivamente metafisica tanto da dare ai termini di *exceptio* e *privilegium* ricadute giuridiche fino ad allora inimmaginabili.<sup>52</sup> Su queste basi sorse la canonistica latina e tutta la *decretistica* e *decretalistica* del Vescovo di Roma e dei Vescovi dell'Occidente che consegnarono a Graziano una metodologia giuridica ben precisa e decisa nei suoi fini e nei suoi scopi.<sup>53</sup>

5. *Lo scenario giuridico delle genti d'Oriente fa propria la dogmatica giuridica romana attraverso il libro Siro - romano di diritto, la normativa della prassi storica delle istituzioni pubbliche romane delle province in Oriente passate attraverso gli editti, rescritti e mandata degli Imperatori romani ai Consoli e governatori dei territori sottomessi dall'Urbe e le istituzioni giuridiche bizantine che si fondono con la consuetudine giuridica delle singole tradizioni storiche dei territori posti sotto il dominio di Roma: le fonti canoniche assiro-caldee, copte, costantinopolitane, etiopiche, maronite e siro occidentali sono il frutto di questo assiduo confronto con la propria storia e la propria memoria*

Lo scenario giuridico delle genti d'Oriente era infinitamente più complesso rispetto a quello romano innanzi alla predicazione cristiana. Il Cristianesimo in Oriente si era diffuso in territori dove c'era una tradizione giuridica nobilissima e ben precedente a quella romana. Non solo l'Oriente giuridico aveva dato la *Torah*, i cinque libri del *Pentateuco* che diventeranno per la Cristianità parte integrante e propedeutica innanzi ai *Logia* di Gesù di Nazareth, ma c'era un Oriente sumero, assiro, egizio e persiano che erano carichi di tradizioni giuridiche mentre le miriadi di *πόλεις* greche che avevano dato vita all'Ellenismo fino ai confini dell'India avevano diffuso non solo i principi del razionalismo greco, ma i principi

---

<sup>52</sup> Fonti e dottrina circa il contributo dato dalla patristica latina alla formazione del patrimonio giuridico della Chiesa latina sono in O. BUCCI, *La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese Cristiane Orientali*, cit., pp.106-109.

<sup>53</sup> Fondamentale per un approccio al sorgere della formazione del patrimonio giuridico della Chiesa di rito e tradizione latina è J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Eglise en Occident, du II au VII siècle*, Paris, 1985.

di autonomia e di libertà, e da Alessandro Magno in poi, attraverso i regni ellenisti, dai Seleucidi ai Tolomei, erano sorti, sull'insegnamento persiano, modelli di statualizzazioni forti che rispettavano quelle autonomie e quelle libertà. Tutta questa cultura vivacissima aveva come strumento due lingue, quella greca e quella siriana, ultima appendice della lingua aramaica, che si conservarono intatte in un Impero Romano dove il latino, per decisione categorica della stessa Roma, era pressoché sconosciuto in Oriente, in un'epoca dove Aulo Gellio ricordava in greco i fasti della Giurisprudenza mentre Libanio si vantava di conoscere poco il latino e metteva a suo vanto non essere mai stato a Roma. In un Oriente romano dove da Aristotele in poi tutta una cultura greca attribuiva il titolo a Roma di *πολις ελληνικη*, tre erano i centri di cultura giuridica: Bisanzio diventata Costantinopoli, di lingua greca, Antiochia di lingua siriana con la sua appendice lungo il Tigri, di Seleucia-Ctesifonte e Alessandria in Egitto che si sarebbe presa il carico di tutta la cultura egiziana copta. La Chiesa di lingua persiana che nell'Altopiano iranico era convissuta con quella di lingua greca e quella di lingua siriana scomparve a seguito delle terribili persecuzioni sasanidi. Nel IV secolo si aggiunse la cristianità armena, e dal V secolo in poi, da quando il *vardapet* Masciop Mastoc creò l'alfabeto armeno, accanto alla lingua greca, siriana e copta brillò anche la lingua armena diffusa con una vitalità religioso-culturale a modello delle comunità cristiane del Caucaso di tradizione iberica e albanese.<sup>54</sup>

Le comunità cristiane innanzi descritte vivevano in un territorio sottomesso a Roma ma non a diritto romano, e qui è la prima differenza, davvero sostanziale, che distingue le comunità cristiane orientali da quella latina. Roma in Oriente ha sempre rispettato il principio del diritto personale (*jus personarum*) nel campo del diritto privato intervenendo sempre e solo per quanto riguarda il diritto pubblico, o meglio, come testimonia la lettera di Traiano a Plinio, per ragioni di ordine pubblico, anche quando dopo la Costituzione antoniniana del 212, fu esteso il diritto romano a tutte le genti dell'Impero, fatto che non volle mai dire affermazione dello *jus loci* come erroneamente e da più parti è detto.<sup>55</sup> Tutto ciò fa capire come ciascuna comunità cristiana ha potuto costruire un proprio diritto che qui chiamiamo per convenzione *jus vetus* formato, per quanto riguarda il *diritto privato*, dalle consuetudini giuridiche intersoggettive di ogni comunità e per quanto riguarda il *diritto pubblico*, dai canoni dei Concili ecumenici fino all'VIII,<sup>56</sup> da quelli dei Concili locali universalmente ricevuti (e questi variano da disciplina a disciplina) e da un certo numero di risposte canoniche dei Padri della Chiesa.<sup>57</sup> Questo *jus vetus* si arricchisce degli interventi di ordine pubblico della *giurisdizione amministrativa e militare* romana di cui si sa molto poco

---

<sup>54</sup> Cfr. O. BUCCI, *Cristianesimo ed ellenismo, alle origini di un nuovo linguaggio, con particolare riguardo alla formazione del patrimonio giuridico delle Chiese Orientali*, in *Portare Cristo all'uomo. Atti del Congresso del Ventennio del Concilio Vaticano II. Studia Urbaniana*, vol. I, Roma, 1985, pp. 779-818; O. BUCCI, *Tradizione giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, in *Apollinaris*, 1976, pp. 386-418 e 1977, XX, pp. 92-116; O. BUCCI, *La famiglia nella prassi giuridica e nella vita dei Cristiani Orientali* in AA.VV., *La famiglia e suoi diritti nella Comunità civile e religiosa, Atti del Convegno diritto romano-diritto canonico*, Roma, 1987 [Collana Utrumque Jus, 16], pp. 111-161. Per la diffusione del Cristianesimo nell'Armenia e per la lingua Armena cfr. FR. HEYER (a cura di) *Die Kirche Armeniens*, Stuttgart, 1978 [Die Kirchen der Welt, XVIII]; M. NICHNIAN, *Agés et usages de la langue armenienne*, Paris, 1990. Indispensabile è R.W. THOMSON, *A bibliography of classical Armenian Literature 1500 A.D.* Turnhout, 1995.

<sup>55</sup> Ampia discussione è in O. BUCCI, *Le province Orientali dell'Impero romano, Una introduzione storico-giuridica*, Roma, 1998 [Studia et Documenta, n. 9], pp. 136-144.

<sup>56</sup> Cfr. O. BUCCI, *Il codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa*, in *Apollinaris*, LV, 1982, pp. 370-448 ed in particolare pp. 377-380.

<sup>57</sup> J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Eglise*, cit., pp. 44-51.

soprattutto dopo la distruzione del *Tabularium* a Roma,<sup>58</sup> del Tempio di Gerusalemme e delle Sedi dei Governatori delle province romane di Oriente della diocesi di Ponto, di Asia, di Tracia e della Mesia e della diocesi di Oriente propriamente detta, in una circoscrizione amministrativa romana che comprendeva tutta la penisola ellenica fino al Danubio giungendo da Alessandria ad Antiochia fino al Tigri e all'Eufrate e pervenendo, nell'abbracciare tutta la penisola anatolica, l'intero territorio danubiano.<sup>59</sup> I Padri della Chiesa greca e quelli della Chiesa siriana furono troppo occupati alle discussioni cristologiche e dogmatiche e diedero scarso o nessun contributo, alla formazione di un patrimonio giuridico delle comunità cristiane orientali.<sup>60</sup> Si aggiunga, in questo scenario, il contributo determinante che diede alla formazione del patrimonio giuridico delle comunità cristiane orientali di lingua siriana, il cosiddetto *Libro Siro Romano*, redatto alla fine del IV secolo che accompagnò poi tutte le comunità cristiane, comprese quelle di lingua greca, durante il dominio musulmano, dai confini del Tigri-Eufrate fino ai territori egiziani lungo il Nilo. L'Autore ignoto aveva fatto proprio il diritto romano ma aveva di questo scelto la *normativa decemvirale* e quella del *jus civile*, rifiutando il *jus honorarium* in cui non si riconosceva perché era fuori dalla propria Weltanschauung giuridica. Una conferma di questa nostra conclusione<sup>61</sup> la dà l'opera di Bardesane, persiano, vescovo di Edessa che ci ha lasciato (e non è un caso: subito dopo la *Constitutio Antoniniana*) il *Libro delle Leggi delle Nazioni*. Ebbene, anche Bardesane si rifà alle leggi romane, ma quelle dell'antico *jus quiritium* e non a quelle dello *jus honorarium* del tempo. Il che sta a significare che lo *jus honorarium* (il diritto cioè scaturito dall'attività pretoriale e che aveva dato impulso alla divisione fra *jus* e *fas*) fu accettato dai *polites*, dagli abitanti cioè delle *poleis*, mentre la *chora* di lingua e tradizione siriana recepì del diritto romano l'antico *jus quiritium* che aveva come canone della sua normativa la stretta connessione fra *jus* e *fas*, fra norma etica e norma giuridica, al pari di tutta la tradizione giuridica siriana che non conosceva la distinzione fra  $\chi\omicron\rho\rho\alpha$  e  $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$  (§21 e §116 del *Libro siro romano*) e l'attribuire l' $\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$  alla  $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$  e il  $\kappa\omicron\rho\rho\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$  alla *chora*, ponendo una netta distinzione fra comunità di lingua e tradizione giuridica greca e comunità di lingua e tradizione giuridica siriana,<sup>62</sup> determinando chiaramente la redazione del testo a subito dopo il Concilio di Laodicea che fissò che il *perioeudeta* prendeva il posto del Corepiscopo.<sup>63</sup>

Il problema è legato al cosiddetto *diritto provinciale romano* che andrebbe riformulato nel senso di tener conto non già di *un solo diritto provinciale* ma di *tanti diritti provinciali* quante sono le province romane e quindi le singole tradizioni giuridiche dei singoli territori

---

<sup>58</sup> Vero e proprio *Archivio di Stato* della Roma repubblicana devastato prima dell'incendio dell'83 a.C. poi da quello neroniano e sempre prontamente ricostruito. Non era il solo archivio di atti pubblici (altri erano quello presso il tempio di Cerere sotto la sorveglianza dei tribuni e degli edili della plebe e quello del Foro nell'*Atrium Libertatis*, amministrato dai Censori) ma quello presso il Campidoglio (enorme, su fondamenta lunghe 71 metri nelle adiacenze del tempio di Saturno, nel bel mezzo del Colle capitolino che si affacciava nel Foro) conteneva tutti gli Atti dei Governatori delle province imperiali, gli Editti, la corrispondenza diplomatica e militare, le minute delle Costituzioni Imperiali e gli Acta diurna. Era presieduto dai Questori. Cesare istituì anche un *Tabularium* aggiuntivo (*Caesaris*) distrutto sotto Commodo. Cfr. C. DZIATZKO, in *PWRE*, II, col. 553 e ss.

<sup>59</sup> Cfr. O. BUCCI, *Le province orientali dell'Impero Romano*, cit., pp. 51-112 e pp. 145-170.

<sup>60</sup> O. BUCCI, *La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese cristiane orientali*, cit., p. 109 e ss.

<sup>61</sup> O. BUCCI, *Le province orientali dell'Impero Romano*, cit., pp. 234-239.

<sup>62</sup> O. BUCCI, *Le province orientali dell'Impero Romano*, cit., pp. 239-246.

<sup>63</sup> O. BUCCI, *Il corepiscopato nella storia della Chiesa*, Roma, 1993, p. 79 e ss.

dell'Oriente Mediterraneo. In questo scenario si inserisce il diritto degli Imperatori di Bisanzio a partire dalle Novelle di Giustiniano fino alla Caduta di Costantinopoli. L'Impero bizantino diffuse un vocabolario giuridico greco in tutta la Cristianità orientale che fece da discriminante nelle regioni orientali fra Cristiani di lingua greca e Cristiani di lingua e tradizione siriana: furono i secondi ad aprire le porte delle loro città all'Islam più in contrasto con l'Impero di Bisanzio che per comprensione verso la Rivoluzione Islamica. Si può allora capire perché i Cristiani di lingua siriana e poi quelli di lingua armena furono i meno lontani ai Cristiani di lingua latina che rimane sempre un corpo estraneo ai Cristiani di lingua greca. E questo spiega anche perché il siriano liturgico, e non quello greco, si diffonderà in terra indiana, fuori dunque dal monopolio linguistico e culturale ellenistico.

Le conclusioni che possono trarsi sono le seguenti:

a) mentre il diritto romano nella sua fase costantinopolitana - bizantina si sostituiva per le genti greche al diritto delle πόλεις (informate agli antichi principi dell'*eleutheria*, della libertà e dell'autonomia) dando vita a quello che giustamente si è chiamato *diritto greco - romano* (*jus graeco - romanum*) che poi la storiografia giuridica denomina più propriamente *ius byzantinum*, la comunità cristiana di lingua siriana attraverso il *Libro Siro romano* integrava senza rifiutare nulla della propria eredità, la propria tradizione con il diritto romano ma non quello dello *jus praetorium* o quello dello *jus honorarium*, ma quello dello *jus quiritium*. Il risultato fu che mentre il diritto romano si sostituiva a quello delle πόλεις e a quello ellenistico, e gli *Elleni* o *Graekoi* diventavano Πρωτοι, si dava vita a un diritto siro-cristiano nato dalla confluenza di due tradizioni giuridiche che non si fusero mai ma che formarono un diritto che rimase nella sostanza quello antico dell'esperienza normativa di lingua siriano-aramaica (e, prima ancora, assiro-babilonese e, ancor prima, sumera). A fare da calmiera fra la tradizione giuridica romana del *Libro Siro-romano* e fra le inevitabili confluenze romano-bizantine con la precedente tradizione assiro-babilonese e delle comunità di lingua siriana ed aramaica mediorientali era il Cristianesimo. E il Cristianesimo sarà il collante che unirà il diritto greco-romano e la prassi giuridica delle comunità siro-cristiane;

b) quando l'Islam occupò le regioni mediorientali, tutte le comunità cristiane, dunque, anche se sorte su esperienze diversificate, erano comunità regolate a diritto romano ma le une sulle radici dell'*eleutheria* delle πόλεις greche, le altre sulle radici millenarie e altrettanto nobili della cultura giuridica aramaico-siriana. A mano a mano, tuttavia, che l'Islam si estendeva in tutti i territori mediorientali, parte della Cristianità di lingua e tradizione siro-aramaica (e il resto di questa tradizione che non era passata al Cristianesimo) divenne musulmana, anche sulla base della convinzione vera o falsa non interessa in questa sede che l'Islam fosse un'appendice cristiana passata attraverso la predicazione nestoriana fra le genti beduine del deserto. Vivendo a contatto con queste comunità l'Islam recepì non poco il diritto romano passato attraverso gli interventi imperiali o attraverso il *Libro Siro-romano*. Gran parte della dottrina che è alla base del *berat* e dei *waqf* islamici si fonda su presupposti romanistici.

Le Fonti canoniche assiro-caldee, le Fonti canoniche della Chiesa Copta, le Fonti canoniche della Chiesa costantinopolitana, le Fonti canoniche della Chiesa etiopica, le Fonti canoniche della Chiesa Maronita e le Fonti canoniche Siro-occidentali hanno questa origine di fondo.

LE PRIME [Fonti canoniche Assiro Caldee] sono le fonti della Chiesa assira d'Oriente di Seleucia Ctesifonte che riuniscono Scritti e Canoni antichissimi che rivanno alle riflessioni delle Scuole giuridiche di Nisibi e di Edessa riunendo documenti che vanno dal 410 (Mar

Katholios Isaq) al 1318 (Mar Timiaos II), con le testimonianze della Chiesa di Persia da Rew-Ardasir a Bahriz.<sup>64</sup>

LE SECONDE (*Fonti Canoniche della Chiesa copta*) riuniscono le raccolte dei Canoni dei Concili e della tradizione giuridica copta a partire dal III secolo ad oggi attraverso il passaggio della denominazione musulmana, fino al 1927.<sup>65</sup>

LE TERZE (*Fonti Canoniche della Chiesa Costantinopolitana*) raccolgono le raccolte del *Sintagma Canonum* compiuto tra il 342 e il 382 fino alle norme emanate dal Patriarca Filoteo del 1453, anno della Caduta di Costantinopoli. A queste raccolte vanno aggiunte ulteriori collezioni bizantine della *Synopsis Canonum* di Stefano di Efeso alla Sinossi di canoni di Harmenopoli e al Pedaiano composto dai monaci Agapito e Nicodemo del Monte Athos (1800) in una incredibile formazione di una delle più ricche collezioni di fonti esistenti non solo nella Cristianità ma della storia giuridica di tutti i tempi, raccogliendo tutti i *Nomocanoni*, dal primo del VI secolo a quello del XIV secolo il cosiddetto *Nomocanon di 228 capitoli* e a quello del 1561 compilato da Manuel Malaxos, e tutta l'attività legislativa e dei patriarchi costantinopolitani.<sup>66</sup>

LE QUARTE (*Fonti Canoniche della Chiesa etiopica*) raccolgono cinque collezioni Sinodos, Qalementos, Haw, Dideqelya e il Fetha Nagast, in un percorso che va dal XII secolo ad oggi e che si muovono in una messa a punto di tutta la consuetudine giuridica delle genti etiopiche sorta sulla base della *Didascalia dei 12 Apostoli dei Canoni Apostolici* e delle *Costituzioni degli Apostoli* che attestano sempre più di essere il collante insieme alle altre raccolte subapostoliche, di tutto il Cristianesimo Orientale.<sup>67</sup>

LE QUINTE (*Fonti Canoniche della Chiesa Maronita*) raccolgono le fonti di questa Chiesa nobilissima che ha avuto la grande sensibilità storica di essere da un lato fedelissima alla disciplina ecclesiastico-canonica di Antiochia e dall'altra di restare sempre unita alla canonistica latino-occidentale senza mai esserne soggiogata. In questo iter, unico nella storia giuridica del Cristianesimo orientale, si deve vedere la raccolta delle fonti maronite che può essere compresa in un diritto antico (dalle origini al 1578) un diritto nuovo (dal 1578 al Sinodo del Monte Libano del 1736) e un diritto recente, dal 1736 ad oggi.<sup>68</sup>

LE SESTE [*Fonti Canoniche siro-occidentali*] formano un vero e proprio *Corpus juris* che raccoglie scritti più antichi, dal *Libro siro Romano* a tutte le raccolte subapostoliche, quali l'*Octateuco*, la *Dottrina di Addai*, il *Testamento del Nostro Signore Gesù Cristo*, una copiosa raccolta chiamata «*dei Vescovi persiani*», le *Direzioni / Nomocanone di Barhebraeus*, il *Libro di Giuda* in un percorso storico che va dalle origini subapostoliche fino al XIII secolo testimoniando tutto il patrimonio della Chiesa persiana [dalle opere di Rabbula vescovo di Edessa ai

---

<sup>64</sup> Cfr. l'essenziale voce di J. HABBI, *Fonti Canoniche Assire Caldee*, in DEOC, cit., pp. 309-310.

<sup>65</sup> Cfr. l'essenziale voce di D. CECCARELLI MOROLLI, *Fonti Canoniche delle Chiese Copte*, in DEOC, cit., pp. 310-313.

<sup>66</sup> Cfr. l'essenziale voce di D. CECCARELLI MOROLLI, *Fonti Canoniche della Chiesa Costantinopolitana*, in DEOC, cit., pp. 313-316.

<sup>67</sup> P. TZADUA, *The ancient Law of the kings in the actual practise of the Ethiopein Orthodox Church*, in *Kanon* 1, 1973, pp. 112-146; A. BAUSI, *Alcune considerazioni sul Senodos etiopico*, in *RSE*, 35, 1990, pp. 5-73; D. CECCARELLI MOROLLI, *Introduzione allo studio storico-giuridico delle fonti del diritto Canonico Orientale*, Roma, 1994, pp. 73-80; D. CECCARELLI MOROLLI, *Fonti canoniche della Chiesa Etiopica*, in DEOC, cit., pp. 316-318.

<sup>68</sup> J. FEGHALI, *Histoire du droit de l'Eglise Maronite*, I, *Le Concile de XVI et XVII siècle*, Paris, 1962 e, prima, CH. DE CLERQ, *Droit canonique maronite*, in *DDC*, 6, 1957, pp. 811-829; P. DIB, *Maronite (Eglise), Droit Canonique*, in *DDC*, 6, 1957, pp. 811-829; D. CECCARELLI MOROLLI, *Fonti Canoniche della Chiesa Maronita*, in DEOC, cit., pp. 318-319.

Vescovi dei nomadi e ai Vescovi di Tella, di Amid, molti dei quali furono tradotti da A. Assemani e P. Bidjan, Paris, 1898 e da J. Cicek, Amsterdam, 1986].<sup>69</sup>

6. Con questo bagaglio storico le Comunità Cattoliche Orientali chiedono a Roma, prima e durante il Concilio Vaticano I, di dar vita ad una propria codificazione in un tessuto latino in cui tuttavia dominava, nei confronti delle Chiese Orientali (cattoliche e non cattoliche), la convinzione della *praestantia ritus latini*

Ci si deve dunque meravigliare se queste Chiese chiedessero, quando la Chiesa latina decise di darsi un Codice proprio, di essere posta alla stessa stregua di quest'ultima, vantando una stessa ricchezza di fonti e di fedeltà alla Cristianità come quella latina? Ma non si capirà lo svolgimento storico della codificazione Orientale se non si volge lo sguardo alla codificazione latina. Il Codice di diritto canonico promulgato il 27 marzo 1917 da Benedetto XV aveva una lunga preparazione dietro di sé: non era soltanto la volontà espressa il 19 marzo 1904 con il Motu Proprio *Arduum sane Munus* di Pio X di codificare l'insieme della legislazione della Chiesa, ma era la decisione di Leone XIII, continuando l'opera di Pio IX, di dover intervenire come mai nelle Chiese locali, da quelle Orientali a quelle dell'America Latina. Non solo, ma il Codice di diritto canonico del 1917 era anche, se non soprattutto, il frutto della Costituzione *Pastor Aeternus* del 18 luglio 1870 di Pio IX che affermò e definì l'infallibilità del Vescovo di Roma su tutta la Chiesa, durante il Concilio ecumenico Vaticano I. Su questo punto RENÉ METZ è chiaro: «la reunion d'un concile oecumenique au Vatican coincide avec les derniers sursants des Etats pontificaux. Aussi l'occasion paraissant-elle excellente à un grand nombre de peres conciliares pour proclamer solennement les prerogative du pontife romain dans l'Eglise et, par ce biais, affermer et promouvoir son autorità dans le monde».<sup>70</sup> Un codice di diritto che mettesse ordine a una miriade di volumi del vecchio *Corpus Juris Canonici* e che al tempo stesso affermasse «le principe d'autorité dans un monde miné par les inspirations democratiques, qui constituaient à leur jeux une forme atténuée de l'anarchie revolutionnaire» come si esprimerà poi l'Aubert,<sup>71</sup> era ben augurabile. Ma il Codice del 1917 era anche il risultato di una concezione che aveva avuto nella canonistica origine fin dalla dottrina di Bellarmino (1542-1621) della Chiesa come società autonoma e completa e che dall'intuizione bellarminiana fu ripresa dai Canonisti Cattolici del XVIII secolo sui quali bisognerebbe studiare quali influenze abbiano avuto le dottrine positivistiche e giusrazionalistiche e affermata in modo chiaro dal cardinale C. Tarquini di una *Ecclesia* come *societas perfecta* nel 1874 in uno scenario storico-giuridico in cui la concezione dello Stato hegeliano viene presa a modello della Nazione tedesca e di quella italiana.<sup>72</sup>

Per questa ragione, del problema di un Codice di diritto canonico se ne discusse nel Concilio Vaticano I che venne interrotto per l'occupazione di Roma da parte delle forze

---

<sup>69</sup> W. SELB, *Orientalisches Kirchenrech*, II, *Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer*, Wien, 1989; J. HABBI, *Fonti Canoniche Siro Occidentali*, in *DEOC*, cit., pp. 320-321.

<sup>70</sup> R. METZ, *Pouvoir, Centralisation et droit. La codification du droit de l'Eglise catholique au debut du XX siècle*, in *ASSR*, 51, fasc. 1, 1981, pp. 49-64 ed ivi p. 56.

<sup>71</sup> R. AUBERT, *L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, 1975, p. 72.

<sup>72</sup> Cfr. J. LISTL, *Kirche und Staat in der neuereu Katholischen Kirchenrechtswrssen chaft*, Berlin, 1978; A. DE LA HERA - CH. MUNIER, *Le droit public ecclesiastique à travers ses definition*, in *RDC*, 14, 1964, pp. 32-63; R. METZ, in *Pouvoir, Centralisation et droit*, cit., p. 63, nt. 5, precisa che «c'est par le canoniste italien J. SOGLIA (t. 1856) que la notion de l'Eglise società autonome et indépendant est passée dans la doctrine canonique romaine».

militari del movimento unitario italiano. E al Concilio Ecumenico Vaticano I bussarono anche gli Orientali, per la stessa ragione: chiedere un codice anche per la loro tradizione giuridica. Intanto questo poté accadere perché veniva definitivamente superata la dottrina di Benedetto XIV della *praestantia ritus latini* da parte di Leone XIII con la *Orientalium dignitas Ecclesiarum* del 30 novembre 1894.

E qui bisogna fare una riflessione. Quel documento non sorse a caso ma era frutto di un preciso disegno di superare la *praestantia ritus latini*.

Eletto Papa il 20 febbraio 1878, il 30 settembre 1880, Leone XIII firma *Grande Munus* sui Santi Cirillo e Metodio. L'11 aprile 1881 ripropone il genuino rito bizantino a Grottaferrata con l'*Orientalium Ecclesiarum ritus*. Nel 1882 fonda il Seminario Melchita di Gerusalemme. Il 1° marzo 1883 rilancia il Collegio armeno e nel 1891 il Collegio Maronita. Il 19 novembre 1892 nomina il Cardinale Arcivescovo di Reims Benoit M. Langénieux suo delegato al Congresso eucaristico di Gerusalemme (15-20 maggio 1893) che nel rapporto che fece al Papa al suo ritorno riferiva i risultati degli incontri con i 28 prelati presenti di cui 17 orientali e 11 latini. Questo rapporto, e una nota dell'Archimandrita di Santa Maria di Grottaferrata Arsenio Pellegrini richiesta dalla Segreteria di Stato, indussero Leone XIII a riunire delle *Conferenze Patriarcali* (il Patriarca melchita, quello siro e quello maronita che delegò il vicario patriarcale) tenute il 24, 28 e 31 ottobre nonché il 5 e l'8 novembre 1894. Non si parlò di una possibile codificazione orientale ma Leone XIII sottopose ai Patriarchi il testo dell'*Orientalium Dignitas* che sarebbe stata pubblicata il successivo 30 novembre 1894. Il successivo 19 maggio 1895 fu nominata la *Commissione Pontificia per la riunione delle Chiese separate* con il M.P. *Optatissime*. E poi via via: 27 novembre 1895 Leone XIII restaura il patriarcato alessandrino dei Copti, il 29 novembre 1895 invoca giustizia per gli Armeni vittime di massacri; il 2 dicembre 1897 riorganizza il Collegio greco (M.P. *Sodalium Benedictinorum*); 18 dicembre fonda il Collegio ruteno (M.P. *Paternam benevolentiam*). E poi: 19 giugno 1899 creazione del primo patriarca cattolico copto; 14 novembre 1899 fondazione del seminario siro a Gerusalemme; 8 agosto 1900 celebrazione (con *Merito quidam*) del secondo centenario della nascita della Chiesa Cattolica rumena; 1 agosto 1901 fondazione del Collegio S. Girolamo degli Illirici; 9 settembre 1902 celebrazione (*Ex tuis litteris*) del IX centenario di San Nilo a Grottaferrata.

Se Benedetto XV, Sostituto della Segreteria di Stato con Leone XIII, fondò la *Congregazione per la Chiesa Orientale* il 1 maggio 1917 e il *Pontificio Istituto Orientale*, lo si deve certamente a Leone XIII.<sup>73</sup>

Ma a concretizzare il superamento della *praestantia ritus latini* fu la *Commissione istituita per la riconciliazione con gli Orientali* formata da 6 cardinali aiutati da un considerevole numero di Consultori. La Commissione tenne 22 adunanze che unite alle 5 formate dai soli Patriarchi orientali formano 27 adunanze, l'ultima delle quali fu tenuta il 20 luglio 1902 presieduta da Leone XIII. Questo Pontefice, che il 27 agosto 1878 (appena eletto) scriveva al Segretario di Stato di programmare una vasta azione da svolgere per l'Oriente e che il 3 marzo 1882 sopprimeva la formula *In partibus infidelium* con *Episcopus titularis*, muore il 20 luglio 1903.

---

<sup>73</sup> Cfr. per il pontificato di Leone XIII R.F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*, Roma, 1961; CL. SAETENS, *Le Congrès eucharistique international de Jerusalem (1893)*, Louvain, 1977.

### 7. Leone XIII e l'Oriente Cristiano per dimenticare la *praestantia ritus latini* sulle orme dell'insegnamento di Pio XI

Tutto il Pontificato di Leone XIII può essere compreso dunque solo alla luce di un movimento di idee e di prassi che voleva superare la *praestantia ritus latini*. A dimostrarlo sta l'istituzione il 21 settembre 1867 della Commissione di preparazione al Concilio Vaticano I *Super missionibus et Ecclesiis ritus orientalis* che nella sesta riunione rilevò la necessità di un Codice comune a tutte le Chiese orientali ma nella riunione successiva cambiava opinione e suppose un dualismo disciplinare nella Chiesa. Fu in questa commissione che il suo segretario, SERAFINO CRETONI, espose le posizioni dei membri della Commissione quale Codice Orientale redigere «O si vuol fare nel futuro Concilio una disciplina sola, comune all'Oriente e all'Occidente, o una disciplina per l'Occidente e un'altra per tutte le Chiese Orientali, o infine, una per l'Occidente e tante per l'Oriente quante sono le Chiese di colà che si differenziano tra loro nel rito». Questa triplice alternativa accompagnerà il dibattito sulla Codificazione Orientale fino alla pubblicazione del Codice il 1° ottobre 1990 (entrato in vigore il 1° ottobre 1991).

Che il dibattito che seguì sulle varie ipotesi [che I. ŽUŽEK chiama «la fameux trilemme»]<sup>74</sup> non fosse sereno lo dimostra il fatto che la Commissione decise di dar vita ad una sola disciplina comune per l'Oriente e per l'Occidente. A testimoniare questa posizione fu uno dei Consultori, Mons. Howard che affermò «due discipline non devono sussistere... il rito è indipendente dalla disciplina. L'Oriente fino a Fozio dettava le leggi dell'Occidente... quest'ultimo resta cattolico e quello ha avuto la disgrazia di cadere nello scisma. Attualmente, dunque, è l'Oriente che deve prendere insegnamento dall'Occidente». Ma a far decidere la Commissione in tal senso fu un votum del Patriarca Latino di Gerusalemme mons. Valerga che fu nettissimo sulla superiorità della tradizione giuridica e dogmatica latina su quella orientale.<sup>75</sup>

La richiesta del Patriarca melchita Gregorio II Yussif (1827-1897) di una raccolta normativa per le Chiese Cattoliche Orientali, proposta discussa dalla Commissione conciliare e poi respinta dalla stessa nella sostanza, confermava dunque che la convinzione di una *praestantia iuris latini* era ancora dominante. E questa convinzione non fu certo scalfita dagli interventi in sede Conciliare del patriarca Giuseppe VI Andò e del Vescovo greco-cattolico Giuseppe Papp-Szilagyi di Gran Varadio.

L'Oriente Cattolico reagì fermamente a questo rifiuto (solo apparentemente lenito dal fatto che il Concilio dovette interrompere i lavori) e fra il 1872 e il 1911 la Santa Sede subì pressioni fortissime da parte di cinque Chiese Orientali che codificarono il loro diritto: la Chiesa rumena (sinodi di Alba Julia e Fogara, nelle delibere dei Sinodi di Alba Julia del 1872, 1882 e 1900); la Chiesa sira che formulò il suo deliberato nel sinodo di Charfeh del 1888, la Chiesa rutena con il sinodo di Leopoli del 1891; la Chiesa Copta con il sinodo di Alessandria nel 1898; la Chiesa Armena nel sinodo tenuto a Calcedonia nel 1890.

Ed è allora che si può spiegare tutto il comportamento e le iniziative di Leone XIII che certamente favorì gli interventi della Chiesa rumena, sira, rutena e copta nei loro interventi presso la Sede romana.

---

<sup>74</sup> I. ŽUŽEK, *L'idée de Gasparri d'un Codex Ecclesiae Universae comme "point de départ" de la Codification Canonique orientale*, in *Understanding the Eastern Code*, Roma, 1997, pp. 429-458 ed *ivi* p. 431.

<sup>75</sup> Cfr. S. MANNA, *Chiesa latina e Chiese orientali all'epoca del Patriarca Giuseppe Valenza (1813-1872)*, Napoli, 1872 che riporta per intero il voto del Valenza.



## 8. Benedetto XV e la continuità della politica orientalistica di Leone XIII

Benedetto XV si muove perfettamente lungo le linee dettate dal suo predecessore di cui fu sostituto della Segreteria di Stato. Approvò nel 1911 in un sinodo romano la raccolta giuridica della Chiesa Armena che era già stata pubblicata senza il nulla osta. Il risultato fu che quando la Chiesa latina emanò il suo Codice nel 1917 le Chiese Cattoliche d'Oriente avevano ciascuna una propria raccolta di leggi (la Chiesa melkita approvò un Sinodo del 1909 ad Ain Traz una propria raccolta che non fu approvata, sicché continuarono ad usare le norme approvate nel 1834; la Chiesa maronita continuava a seguire le norme approvate nel Sinodo del Monte Libano del 1736 che Assemani aveva composto a Roma e che era stato confermato in forma specifica; gli Italo-Albanesi seguivano l'*Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV, i Cattolici di San Tommaso del Kerala seguivano le norme stabilite dal Sinodo di Diamper del 1599). Il fine di Leone XIII era stato raggiunto: prima di pensare al Codice delle Chiese Orientali Cattoliche bisognava far ricordare alla Comunità latina e alla Gerarchia latina cosa fosse la Chiesa d'Oriente da cui aveva avuto origine e proveniva la stessa Cristianità romana. Nel contempo si concedeva alle Chiese d'Oriente di ubbidienza al Vescovo di Roma di prendere iniziative nel raccogliere i propri corpora giuridici. In parole povere: bisognava superare la *praestantia ritus latini* perché, solo in quel momento si poteva pensare a dar vita ad una raccolta di leggi per le Chiese Cattoliche Orientali che portasse il sigillo di Roma. Gli ostacoli da superare non erano stati pochi e, potevano sintetizzarsi in secoli di incomprendimento e di misconoscenza reciproca. A dimostrarlo basta ricordare un episodio amaro avvenuto durante il Concilio Vaticano I. Quando il Metropolita rumeno presentò l'*Enchiridion* di Papp-Szilagyi, ispirato dal Codice Trullano, parlando della disciplina del clero, si espresse così nell'aula conciliare: «Nos orientales catholici habemus nostrum rationem cur nos nostrum determinatum codicem qui clare et determinate loquitur. Et nonne habemus codicem cum vestro occidentali non commateneis». <sup>76</sup> La Congregazione di Propaganda Fide così rispose, il 30 aprile 1880: «Codicem proprie dictum canonum orientalium nullum hucusque fuisse ab Apostolica Sede approbatum» e, per quanto riguarda l'autorità dei Padri, la Congregazione dimostrò di non avere dubbi «per sese maiori non pollere auctoritate, quam singuli ipsi Patres mereantur, non posse autem, mondequaque, affirmari ipsos legum ecclesiasticarum proprio et rigoroso sensu suptarum vi pollere». <sup>77</sup>

Era, come ben si può capire, ancora la *Praestantia Ritus latini* a far sentire la sua voce, e in questo scenario lavorò la Plenaria della Congregazione per la Chiesa Orientale istituita da Benedetto XV nel 1917 per dar vita ad una Codificazione Orientale.

## 9. La Codificazione delle Chiese Orientali cattoliche prende forma e nasce (*Crebrae allatae*, 22 febbraio 1949; *Sollicitudinem Nostram*, 6 gennaio 1950; *Postquam Apostolicis Litteris*, 2

---

<sup>76</sup> XVII Congregazione generale, 27 gennaio 1870. Cfr. MANSI, 50, 544. Cfr. I. ŽUŽEK, *L'idée de Gasparri d'un Codex Ecclesiae Universae*, cit., p. 434.

<sup>77</sup> Riportato in I. ŽUŽEK, *L'idée de Gasparri d'un Code Ecclesiae universae*, cit., p. 434 con citazione delle fonti *ibidem*, nt. 15.

febbraio 1952; Cleri sanctitati, 2 giugno 1957) nello scenario della Codificazione latina (1917-1927, e poi 1935-1958)

I lavori preparatori svolti dal 1917 al 1927 sono stati minuziosamente studiati da I. Žužek:<sup>78</sup> il problema era sempre lo stesso, postosi fin dagli inizi; a) se fare un solo codice per tutte le Chiese Orientali; b) se redigere tanti codici quante sono le Chiese Cristiane Orientali; c) se redigere un solo codice per tutte le Chiese cristiane (latine ed orientali cattoliche. Fu, come è noto, il Cardinale Gasparri che di fronte all'ipotesi *tot codices quot ritus* e nella constatazione che c'era già un Codice latino, espresse le ragioni di un *nuovo Codice comune a tutta la Chiesa* motivando questa sua convinzione con le seguenti ragioni: a) l'unità della Chiesa apparirà più evidente se essa si darà un solo Codice; b) gli Orientali preferiscono un Codice unico; c) poiché 4/5 della legislazione nella parte Orientale e quella Occidentale sono identiche, è logico dar vita ad un solo grande Codice. Il voto di Gasparri terminava dicendo che se ci fosse stato un solo Codice, nel passato, non ci sarebbe stata la divisione che c'è stata nella Chiesa.<sup>79</sup> Pio XI fu deciso: *no ad un unico codice per la Chiesa di Roma, no a tot codices tot ritus*, sì ad un solo codice per tutte le Chiese orientali cattoliche che si affiancasse al Codice latino. Le tappe della codificazione furono le seguenti:

a) unanimità nel decidere a dar vita ad un Codice per le Chiese Orientali cattoliche nella Plenaria del 25 luglio 1927 presieduta da Pio IX;

b) Pio IX nel 1929 stabilì, dopo aver chiesto il parere dei Patriarchi, un *Consilium Praesidentiae* di cui si riservò la Presidenza;

c) questa Commissione di Presidenza fu poi allargata per diventare

d) *commissione Cardinalizia per gli Studi preparatori della Codificazione canonica orientale*;

e) nomina di un Collegio di Delegati Orientali e un Collegio di consultori per raccogliere le fonti del diritto canonico orientale;

f) trasformazione nel 1935 della precedente Commissione in una definitiva che prende il nome di «Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientale».

E questa Commissione, pur tenendo presente il Codice latino come modello, decise di lavorare autonomamente per una codificazione propria e originale che non desse vita tuttavia ad un Codice Unitario ma a tante partizioni autonome quanti erano i distinti argomenti della disciplina normativa che veniva emanata:

a) sul Matrimonio, che fu pubblicata con il Motu Proprio *Crebrae allatae sunt*, nel 1949;

b) sul diritto processuale, che viene pubblicata poi con il Motu Proprio *Sollicitudinem Nostram*, nel 1950;

---

<sup>78</sup> I. ŽUZEK, *L'idée de Gasparri d'un Code Ecclesiae universae*, cit., pp. 436-444. Cfr. anche R. METZ, *Le première tentative de codifier le droit des Eglises Orientales catholiques au XX siècle (1927-1958)*, in *Melanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, 1979, pp. 531-546.

<sup>79</sup> Con sottile ironia I. ŽUZEK, in *L'idée de Gasparri d'un Code Ecclesiae universae*, cit., pp. 439-440, così annota «pour Gasparri et, après le seance du 25 juillet 1927, pour tous les cardinaux membres de la Sacrés Congrégations pour l'Eglise Orientale. Il faut excepter le pape qu'en était prenent, les mots "un code unique" signifiaient un *corpus legum* qui contiendraient des lois diversifiées par l'indication claire, loi par loi, de ceux pour qui elle aurait été valable: pour tous, seulement pour les Latins, seulement pour les Orientaux [cfr. les "Notes Additionnelles, point a), b), c)"]. La "trilemme" devaieait, dans un certain sens, una "quadrilemme" et c'est Gasparri qui avait ajouté le dernier lemme. La varieté *disciplinae orientalis* soutenue par Leon XIII dans sa constitution apostolique *Orientalium dignitas* aurait été ainsi sauvegardée, bien que redoute à environ "une conquieme" de la legislation canonique, alors que le quatre cinquiemes" seraient restés tels que dans le Code gasparrien de 1917».

c) sul Diritto dei religiosi, beni temporali e sulla terminologia, che fu resa nota con il Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, nel 1952;

d) sui riti orientali e sul diritto delle persone, che venne pubblicata con il Motu Proprio *Cleri Sanctitati*, nel 1957.

Non c'è dubbio che le Chiese Orientali Cattoliche con questi quattro *Motu Proprio* uscivano dall'isolamento di secoli di ignoranza dell'Oriente cui erano state condotte dalla Chiesa latina e dall'intero Occidente nei propri confronti. Il lavoro era durato dunque un secolo, da quando, cioè, Pio IX, nell'agosto del 1858 dette incarico al benedettino Giovanni Battista Pitra, assunto poi nel collegio Cardinalizio, di raccogliere i testi delle fonti che servirono poi alla Commissione di Cardinali e poi alla Commissione per la Redazione del Codice di operare e, soprattutto, a stampare i grossi volumi a partire dal 1934 che portano il titolo di *Fontes*.

Per capire il senso profondo della legislazione delle Chiese Orientali è sufficiente leggere le direttive emanate dal Gasparri alla Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico orientale di cui era Presidente a proposito del Matrimonio il 15 settembre del 1930 (ma il discorso vale per tutte le parti del Codice):

Eguale da più parti è stato consigliato di unificare a riguardo degli impedimenti e delle forme di celebrazione del matrimonio sia per la facilità di emigrazione e la frequenza di matrimoni di misto rito, sia per togliere le molte incertezze sulla validità, troppo nocive alla santità del sacramento. Anche in questa occasione, per quanto superfluo, si vuole notare e ripetere che la Commissione, sulle orme costanti della Santa Sede, tiene alla distinzione fra Oriente e Occidente: dovrà quindi tale distinzione apparire manifesta dalla Codificazione, la quale non solo nella *forma* e anche nelle *versioni* che saranno autorizzate, dovrà essere orientale, ma anche nella *sostanza*. Distinzione non è *divisione* ma *unità*: e l'unità è per il bene dell'interesse, come degli Orientali così di tutti, perché riverbero della nota data dal Divino Fondatore della Sua Chiesa, una e Santa.<sup>80</sup>

Eppure, anche in questo caso, accadde qualcosa che interruppe l'iter regolare della Codificazione orientale: doveva ancora essere pubblicata una *quinta partizione*, quella dei Sacramenti. Le prime bozze corrette erano state rinviate alla Poliglotta Vaticana il 31 luglio 1958. Il Motu Proprio *De Sacramentis* che doveva accompagnare la promulgazione era già pronto quando Pio XII morì il 9 ottobre 1958.<sup>81</sup> Il 12 dicembre 1958 Giovanni XXIII ricevette in udienza il Cardinale Agagianian che gli presentò il testo del Motu Proprio perché lo firmasse, ma il Papa disse che «la pubblicazione di tutto il codice di diritto canonico orientale si farà dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II».<sup>82</sup> Come è noto il Codice - tutto - non fu

---

<sup>80</sup> In A. COUSSA, *Epitome praelectionum de jure "ecclesiastico orientali*, vol. III, *De Matrimonio*, Romae, 1950, p. 6, nt. 1. Per quanto riguarda la pubblicazione delle Fonti fu il cardinale Gasparri a volerla, premessa perché la Chiesa latina riandasse alla memoria comune della tradizione giuridica della comunità cristiana. E fu Papa Pio XI che istituì in proposito una Commissione speciale il 31 luglio 1929 che lavorava in parallelo con la Commissione che si occupava della codificazione propriamente detta. La collezione, dal nome *Fonti della Codificazione Orientale*, iniziò le pubblicazioni nel 1931 e programmò una serie di 50 volumi divisi in 3 serie: a) le prime due serie contengono i testi delle differenti legislazioni orientali e dei lavori su queste legislazioni; b) la terza serie contiene gli Atti dei Pontefici concernenti queste Chiese. Le tre serie vengono pubblicate parallelamente. Il primo volume della terza serie contiene le lettere dei Papi dalle origini a Celestino I; il secondo arriva a Innocenzo III. La pubblicazione della 3 serie è arrivata ai Papi del XV secolo.

<sup>81</sup> I. ŽUZEK, *Les textes non publiés du Code de droit canon orientale*, in *Nuntia*, 1, 1975, p. 24.

<sup>82</sup> D. FALTIN, *L'unità della Chiesa e la legislazione canonica delle Chiese Orientali*, in *Unitas*, ed. italiana, 1972, p. 176. È stato espresso più di un dubbio sulla veridicità della notizia data dal Faltin, ma questi dubbi sono ingiusti

pubblicato. Si tenga conto che le 5 partizioni del Codice erano pronte fin dal 1945 perché a quella data può essere ricondotta la conclusione dei lavori della Commissione per la redazione del Codice di diritto Canonico Orientale. E il testo che fu redatto per i membri della Commissione e per i Consultori, in 64 copie, aveva il titolo «Intero testo del Codice, vol. II - testo» e, nel frontespizio interno il titolo «Codex Iuris canonici Orientalis Pii XI Pontifici Maximi iussu digestus Pii Papae XII auctoritate promulgatus». <sup>83</sup>

È evidente che qualcosa accadde - che noi non sappiamo - fra il 1945 e il 1949 che portò a non far conoscere per intero il Codice che come si è detto prima, fu pubblicato in quattro parti (AAS, 41, 1949, pp. 89-117; AAS, 42, 1950, pp. 5-120; AAS, 44, 52, pp. 65-150; AAS, 49, 157, pp. 433-600) mentre la quinta non fu mai pubblicata. Intanto al Cardinale Gasparri era succeduto il Cardinale Sincero, a questo il padre Coussa poi Cardinale (già Segretario della Commissione succeduto a Cicognani); a quest'ultimo il Cardinale Agagianian (con assistente D. Faltin). Nel 1967, Paolo VI, con il Motu Proprio *Episcopalis potestatis* (2 maggio 1967), parlando dei poteri di dispensa dei Vescovi orientali confermava che i quattro Motu proprio in cui erano stati pubblicati le quattro parti della raccolta di leggi orientali, erano tuttora in vigore (AAS, 59, 1967, p. 368). <sup>84</sup>

10. *Il rispetto per le culture non occidentali affermato da Pio XII e Giovanni XXIII («La Chiesa Cattolica non si identifica con nessuna Cultura»), il Concilio ecumenico Vaticano II e i nuovi Codici latino e orientale*

Il 18 dicembre 1965 Paolo VI istituì la Pontificia Commissione per la revisione del *Codice di Diritto Canonico Orientale* che fu insediata il 15 giugno 1972 alla luce degli insegnamenti e dei decreti del Concilio. Se questa Pontificia Commissione poté essere insediata, ciò avvenne perché il 21 novembre 1964 Paolo VI aveva firmato il decreto *Orientalium Ecclesiarum* (così l'incipit) il cui titolo è invece *Decretum de ecclesiis orientalibus catholicis* sorto per ribadire una volta per tutte quanto era contenuto nell'*Orientalium dignitas* del 1894 di Leone XIII che aveva sconfessato per sempre (così si pensava!) la pretesa superiorità del rito latino sugli altri riti, la cosiddetta *praestantia ritus latini*. Era stata la Costituzione apostolica *Etsi Pastoralis* del 26 maggio 1742 di Papa Benedetto XIV, ad affermare la superiorità del rito latino su tutti gli altri riti per il solo fatto che è il rito della santa Chiesa romana, Chiesa Madre di tutte le Chiese e perciò tale superiore a tutte le altre. Il monito di Leone XIII dunque non era bastato, per cui si sentì la necessità di un nuovo monito che fu espresso, con tutta l'autorità che può avere un Concilio Generale e Universale, da un decreto, l'*Orientalium Ecclesiarum*, composto di 30 articoli in cui si ribadivano cose e principi ovvi per la Gerarchia Ecclesiastica della Chiesa Universale ma che si ritenevano perduti nella memoria: presentazione delle Chiese particolari, ciascuna titolare di un rito proprio (artt. 2-4) dopo un breve saluto (art. 1), e presentazione del patrimonio spirituale delle Chiese d'Oriente da preservare e tutelare contro la latinizzazione (artt. 5-6), presentazione dei patriarchi e degli

---

perché Giovanni XXIII ebbe a dire (AAS, 51, 1959, p. 69): «Noi annunciamo il progetto di una doppia celebrazione, quella di un singolo diocesano per la città di Roma e quella di un Concilio ecumenico per la Chiesa Universale. Questi due progetti porteranno di seguito a un Codice di diritto canonico. La prossima promulgazione del Codice di diritto orientale costituisce il preannuncio di questi eventi». Quindi: preannuncio di questi eventi, nel senso che la pubblicazione del Codice di diritto canonico orientale (tutto) era un anticipo degli eventi successivi: il colloquio con Agagianian dunque è veritiero.

<sup>83</sup> R. METZ, *La première tentative de codifier*, cit., p. 538 e nt. 30 ap. 545.

<sup>84</sup> Cfr. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, IV, n. 4059, col. 6279.

arcivescovi maggiori (artt. 7-11), dei sacramenti, da salvaguardare dopo gli influssi latini (artt. 12-18) dell'autonomia delle liturgie delle varie Chiese Orientali con le distinzioni dei vari riti, con la dichiarazione del principio (artt. 19-24) di ecumenismo e testimonianza delle Chiese Orientali a tal fine (artt. 25-29), con un saluto a tutti i Cristiani d'Oriente e d'Occidente (art. 30).<sup>85</sup> Può sembrare pleonastico dirlo, ma non è inutile constatare che i lavori della Commissione per la Revisione del Codice di diritto Canonico Orientale che di lì a poco sarà istituita, più che ai *Motu Proprio* che avevano formato la precedente codificazione, tennero conto dei contenuti dell'*Orientalium Ecclesiarum*. Il Codice per le Chiese Cattoliche Orientali e il documento Conciliare nascevano del resto dalla linea del pensiero dei Sovrani Pontefici che da Leone XIII a Giovanni XXIII avevano avuto rapporti fortissimi con l'Oriente nel riproporre per intero la loro tradizione giuridica di quest'ultimo che hanno sempre ritenuta pari a quella latina. Pio XII, al X Congresso Internazionale delle Scienze Storiche (7 settembre 1955) affermò a chiare lettere che «La Chiesa Cattolica non si identifica con nessuna cultura, la sua essenza glielo proibisce: essa quindi è pronta a intrattenere rapporti con tutte le culture»<sup>86</sup> e Giovanni XIII nella Lettera *Enciclica Princeps Pastorum* del 28 novembre 1959 affermò che «la Chiesa non si identifica con nessuna cultura, nemmeno con la cultura occidentale alla quale essa è strettamente legata». Furono questi principi ad anticipare in modo impressionante i lavori del Vaticano II e a influire in modo determinante sulle disposizioni successive nell'anno 1967 [decreto *Crescens Matrimonium* del 22 febbraio 1967; *M.P. Episcopalis Potestatis* del 2 maggio 1967, *Directorium Ad Totam Ecclesiam* del 24 maggio 1967, nn. 39-54; Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae Universale* del 15 agosto 1967 nn. 41-45] fino alla dichiarazione di Paolo VI nel suo messaggio all'Asia: «la Chiesa ha l'obbligo di incanalarsi in ogni clima, cultura e razza. Dovunque essa si trovi, deve affondare le sue radici nel suolo spirituale e culturale del luogo ed assimilare ogni valore naturale».<sup>87</sup>

11. *L'iter del Codice Orientale, a partire dal 1972 in un percorso che giunge al 1990: tutela della tradizione, che vuol dire conservazione del passato giuridico da rendere vivo e attuale nel presente; riconoscimento della sinodalità nel legame inscindibile con il Vescovo di Roma; comunione con le Chiese sorelle dell'Ortodossia (mai più separate); affermazione dei principi di equità e di carità come criteri di interpretazione nell'applicazione della norma; proclamazione che al centro del diritto c'è la persona la cui centralità va sempre rispettata nella continuità dello jus personarum, cardine della memoria giuridica orientale*

Non deve meravigliare, dunque, che il 10 giugno 1972 fosse istituita la Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale ma anche in questo caso, tutto è anomalo, tutto è improprio. La lettera del Cardinale Segretario di Stato Villot al Presidente della

---

<sup>85</sup> Cfr. le voci *Orientalium Ecclesiarum* e *Praestantia ritus latini* di E. G. FARRUGIA, in *DEOC*, pp. 547-548 e pp. 611-612.

<sup>86</sup> In *Discorsi e Radiomessaggi* di S.S. Pio XII, Roma, 1956, XVII, p. 220. Cfr. P. HUNERMANN, *Il problema dell'Inculturazione*, in *Civiltà Cattolica*, quad. 3082, del 18 novembre 1979, pp. 313-322.

<sup>87</sup> *Enciclica Princeps pastorum*, in *AAS*, 51, 1959, p. 260, che riecheggia il discorso ai partecipanti al «2 Congresso Mondiale degli Scrittori Artisti Neri» dell'1-4, 1959, in *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. 1, p. 224. In una intervista fatta a G. CUBBEDDU e pubblicata in *Trenta Giorni* del febbraio 2002, il cardinale P. POUPARD ne riecheggia il valore e l'importanza (in un articolo dal titolo «Quando il Papa fece proprio il grado dei Poveri»). Cfr. infine *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3082, 18 novembre 1978, pp. 313-322 («Il problema dell'Inculturazione»).

nuova Commissione (cardinale Parecattil siro-malabarese, residente in India, nel Kerala) è scritta in italiano e non in latino e non viene mai pubblicata negli *Acta Apostolica Sedis*: se non fosse stata pubblicata in *Nuntia*, il periodico che intanto la nuova Commissione si dava (*Nuntia*, 1, 1975, p. 11), e nell'*Osservatore Romano* del 16 giugno 1972, non ne sapremmo nulla. La Commissione ha come Vice Presidente Mgr. Ignazio Mansourati (rito siro) che diventa poi nel 1977 Presidente cui successe poi Myroslav Stephen Marusyn e infine Mons. Eid e come sottosegretario, poi segretario, l'allora Rettore del Pontificio Istituto Orientale Ivan Žužek.

La Commissione comprendeva tutti i Patriarchi orientali (6), sei cardinali (7 con il presidente), 9 vescovi Metropoliti ed esarchi e 70 Consultori di cui 13 latini, 6 bizantini melkiti, 5 bizantini ucraini, cinque siro-maroniti, cinque caldei malabaresi, tre armeni, tre alessandrini-etiopici, tre caldei e tre bizantini bulgari, un bizantino rumeno, un siro-malankarese, uno bizantino slovacco, uno bizantino greco, uno bizantino slavo, uno bizantino russo, uno bizantino jugoslavo ed uno bizantino ungherese. Addetto di Studio era Mons. Giorgio Orioli cui successe poi il dr. Silvano Agrestini.

Con la istituzione della *Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale* veniva a cessare la precedente *Commissione per la Redazione del Codice di diritto Canonico Orientale*. La Segreteria della Commissione interessò tutte le Autorità Orientali Cattoliche e non Cattoliche a far conoscere il loro avviso sui lavori della Commissione, chiese alla Facoltà di diritto Canonico del PIO uno studio in proposito (che fu subito inviato dopo 10 riunioni), mentre Ivan Žužek riordinò gli archivi della precedente Commissione e ne elaborò gli indici in un volume di 144 pagine. Ed infine, il 15 settembre 1973, furono nominati con biglietto del Segretario di Stato 65 consultori e il 19 luglio 1975 altri cinque. La lista completa dei Consultori veniva pubblicata in *Nuntia* 1, 1975, pp. 12-13 e 2, 1976, pp. 5-11.

I consultori vennero ripartiti in 10 *coetus* (gruppi):

1. Coetus Centralis – coordinamento generale dei lavori;
2. Coetus de normis generalibus, ritibus, personis (phiscis et moralibus), potestate ordinaria et delegata;
3. Coetus de sacra ierarchia;
4. Coetus de clero et magistero ecclesiastico;
5. Coetus de monachis et ceteris religiosis;
6. Coetus de laicis et bonis temporalibus;
7. Coetus de matrimonio;
8. Coetus de sacramentis;
9. Coetus de delictis et poenis;
10. Coetus de processibus.

La prima riunione plenaria della Commissione ospitò nel marzo del 1974 quattro Osservatori delle Chiese Orientali non cattoliche, dando vita ad un legame tra questi e la Presidenza e la Segreteria che non si spezzò mai.<sup>88</sup> E già questo indica quali dovevano essere, nell'intento del Legislatore, i principi informatori della normativa che si andava ad elaborare e cioè, come fissava il decreto *Orientalium Ecclesiarum* del 21 novembre 1964, che tutte le prescrizioni giuridiche del decreto in questione e della normativa che si veniva a stabilire «sono stabilite per le presenti condizioni, fino a quando, cioè, la Chiesa Cattolica e le Chiese

---

<sup>88</sup> Cfr. *Nuntia*, 3, 1976, p. 16.

Orientali separate non vengano alla pienezza della comunione».<sup>89</sup> Questi principi informativi si inserivano peraltro nella ristrutturazione della Congregazione delle Chiese Orientali (*Congregatio pro Ecclesia Orientalis*) che non stava tanto nella nuova dizione che veniva ad assumere (*Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*, al plurale, dunque, riconoscendo la specificità delle singole comunità orientali e quindi delle singole Chiese) ma nel fatto che tra i membri di questa Congregazione – oltre al Cardinale Prefetto e ai Cardinali scelti dal Pontefice, al Cardinale Presidente e ai membri del Segretariato per l'Unità dei Cristiani – vi sono i Patriarchi delle Chiese Orientali, uno per ciascun rito, in comunione con la Sede Apostolica, occupandosi di tutti gli affari pertinenti alle persone, alla disciplina e ai riti delle Chiese Orientali.<sup>90</sup> Le statuizioni del Motu Proprio *Ad Purpuratorum Patrum* dell'11 febbraio 1965, per cui i Patriarchi Orientali entravano a far parte del Collegio Cardinalizio, statuizioni riconfermate dal canone 350 §3 del nuovo Codice di diritto Canonico latino, stabilivano anche che venisse assegnato ai Patriarchi Orientali assunti al Collegio in questione il titolo della loro sede patriarcale.<sup>91</sup> Si aggiunga, infine che queste disposizioni interne per la Chiesa Cattolica dovevano necessariamente avere un risvolto con le Chiese orientali non in obbedienza con Roma, in un'ottica cioè che per consuetudine noi chiamiamo *ecumenismo*. Di qui il *Direttorio Ecumenico* di Paolo VI del 14 maggio 1967 in cui alle enunciazioni di principio riprese dai documenti conciliari fanno seguito precise disposizioni, alcune di immediata attuazione, altre legate ad una condizione di reciprocità o di collaborazione con gli Orientali non in comunione con Roma come, ad esempio, per la *communicatio in sacris*.<sup>92</sup>

Si comprende bene che tutto era stato predisposto in uno scenario che collegava il presente orientale con il presente latino sì che il Vescovo di Roma veniva sempre più ad essere momento di armonia fra questo presente e il passato delle due tradizioni.

Il collegamento fra il presente orientale con il presente latino intorno al vescovo di Roma veniva stabilito da dieci linee direttive cui si conformarono i lavori della Commissione. Le linee guida per la Revisione del Codice del diritto canonico delle Chiese orientali dovevano necessariamente essere diverse dalle linee guida per la revisione (e la redazione) del Codice latino. *Nuntia*, 3, 1976 condensò queste linee guida in 21 pagine: otto in lingua italiana (pp. 3-10), sette (pp. 11-17) in lingua francese e sette in lingua inglese (pp. 18-24).

---

<sup>89</sup> Cfr. E. EID, *Le droit latin et les droit orientaux*, in *Actas de III Congreso internazional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, p. 173.

<sup>90</sup> Costituzione *De Romana Curia*, artt. 41-45 (*Acta Apostolicae Sedis*, LIX, 1967, pp. 899-900).

<sup>91</sup> Can. 350 §3: patriarchae orientales in Cardinalium Collegium assumiti in titulum praebent suam patriarchalem sedem. Il motu Proprio *Ad Purpuratorum Patrum* di Paolo VI dell'11 febbraio 1965 – le cui statuizioni vennero poi confermate con l'Allocuzione dello stesso Pontefice nel Concistoro segreto del 22 febbraio dello stesso anno (AAS LVII 1965, pp. 273-284) – stabiliva (AAS LVII, 1965, pp. 295-296) l'immissione nel Collegio Cardinalizio per i Patriarchi di rito orientale in numero di quattro (tre di Antiochia, di Siri, dei Maroniti e dei Melchiti e quello dei copti Alessandrini) a cui vennero poi aggiunti quello per gli Armeni del titolo di Sic e Cilicia e quello dei Caldei del titolo di Babilonia. Cfr. P.G. CARON, *Patriarcati in oriente*, in *Nov. Dig. It.*, Appendice V, 1986, rist. 1987, pp. 777-778.

<sup>92</sup> *Direttorio ecumenico* n. 42, Norma del segretariato per l'Unione dei Cristiani approvata e confermata da papa Paolo V nell'udienza concessa il 28 aprile 1967 al Segretario per l'Unione dei Cristiani. Il titolo esatto è *Directorium ad eos quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt assequendo. Pars prima. Ad totam Ecclesiam*, 14 maggio 1965 del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, in AAS, 1967, pp. 574-592. Cfr. *Déclaration sur la position de l'Eglise Catholique en matière d'Eucharistie commune entre chretiens de diverses confessions, Dans ces termers temps*, 7 gennaio 1970, del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, in AAS, 7 gennaio 1970, 184-188; *Instructio de peculiaritas canbus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam, in Ecclesia catholica. In quibus*, 1 giugno 1972, del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, in AAS, 1972, pp. 518-523.

Queste linee-guida concernevano dieci momenti di riflessione intese come *direttive* redatte in modo tale che difficilmente potevano essere non rispettate.<sup>93</sup>

La prima direttiva fissava un dato irrinunciabile: il Codice che ci si apprestava a redigere doveva essere inteso come Codice per tutte le Chiese Orientali Cattoliche perché venisse redatto secondo i principi fissati dall'*Unitatis redintegratio*, n. 14 (ob diversitatem quoque ingenii et vitae condicionum), il che voleva dire redigere un testo che salvaguardasse le caratteristiche di ciascun rito nella necessità di renderlo utile per tutti i riti.

La seconda direttiva disponeva, perché si concretizzasse la prima, che le norme da redigere dovevano inserirsi lungo la tradizione apostolica, i canoni dei Sinodi e dei Concili orientali e le Collezioni Orientali. Appariva questo l'unico modo per aderire alla disposizione dell'*Orientalium Ecclesiarum*, «...moribus suorum fidelium magis sint congruae atque ad bonum animarum consilendum aptiores» (n. 5).

Di qui la terza direttiva cui ci si doveva attenere, il carattere ecumenico del Codex Orientale (CICO). Le regole giuridiche che si sarebbero approntate dovevano tener conto del patrimonio formatosi dall'interno delle Chiese Ortodosse, il che voleva dire che ciascuna norma doveva essere formulata in modo tale da capire quanto era stato elaborato dalle Chiese non in ubbidienza a Roma che non dovevano dunque essere intese come *separate* ma come *sorelle* che erano «quasi completamente in comunione» con Roma, come aveva insegnato Paolo VI, *ma non ancora completamente*, lungo l'insegnamento del n. 16 della *Unitatis Redintegratio*.

La quarta direttiva stabiliva, pur dopo questi principi rigidi cui bisognava attenersi (anzi, proprio per la presenza di questi principi), che le regole che sarebbero state redatte dovevano inevitabilmente avere natura e *carattere giuridico pieno*. Essendo tuttavia regole normative di una Società che ha come destinazione la *salus animarum* e che non conclude i suoi scopi nella storia, si stabiliva che queste norme devono avere *carattere anche pastorale*.

Di qui la quinta direttiva che sottolineava come accanto alle norme rigide bisogna anche aggiungere regole che possano avere la struttura di *istruzioni, esortazioni, suggerimenti* che meglio possano far veicolare l'imperatività delle norme: «si lasci ai pastori e a coloro cui è affidata la cura delle anime un congruo potere discrezionale per mezzo del quale possono determinare direttive per i fedeli e adeguarle alle condizioni dei singoli».<sup>94</sup> La conclusione è quanto mai inconsueta per delle direttive a chi si apprestava a dar vita ad un testo normativo da sottoporre per la sua approvazione al Legislatore; «Il bene di tutta la Chiesa sembra richiedere che le norme del futuro Codice non siano troppo rigide. Una certa maggiore libertà concessa agli ordini fa apparire molto più chiaramente l'indole pastorale del Codice».<sup>95</sup> Ed allora si comprende perché si giunge a dare perfino una direttiva circa il *principio di sussidiarietà*, la *sesta, nell'ordine*. C'è, insomma, una sorta di autoimputazione e autolimitazione nell'attività normativa, fatto che apparirà inaudito per il legislatore latino

---

<sup>93</sup> Cfr. J.D. FARIS, *Historical Introduction*, in *A guide to the Eastern Code, A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Church*, curante G. NEDUNGATT, Roma, 2002, pp. 39-56; pagine che vanno lette con le osservazioni di I. ŽUŽEK, *Foreword*, *ibidem*, pp. 31-37. *Ibidem*, pp. 57-65 venivano riprodotte le pp. 18-24 di *Nuntia* 3, 1976 (*Guidelines for the Revision of the Code of Oriental Canon Law*), testo inglese del testo francese (pp. 11-17) e italiano (pp. 3-10). Queste linee direttive furono approvate dalla prima plenaria svoltasi dal 18 al 23 marzo 1974. Il volume *A guide to the Eastern Code*, cit., curante G. NEDUNGATT, riproduce il testo inglese specificando di aver corretto «a few printing mistakes and some minor errors in the English version by comparing it with the italian original» (*ibidem*, p. 57).

<sup>94</sup> *Nuntia*, 3, 1976, p. 6.

<sup>95</sup> *Nuntia*, 3, 1976, p. 6.



influenzato dalla *weltanschauung* positivista e neo-illuministica, soprattutto quando il testo afferma: «il nuovo codice si limiti alla codificazione della disciplina comune a tutte le Chiese Orientali, lasciando ai loro vari organismi la facoltà di regolare con un diritto particolare le altre materie, non riservate alla Santa Sede».<sup>96</sup> Attento com'è stato il formulatore delle Direttive, questa limitazione che la Santa Sede dà a se stessa, viene giustificata con i richiami al n. 27 della *Lumen Gentium*, al n. 27 della *Christus Dominus* e al n. 7 delle *Presbiterorum Ordinis*, ribadendo quindi sempre più che il CCEO è nato lungo la disposizioni del Concilio Ecumenico Vaticano II.

In questa direttiva c'era tutta la tradizione che aveva dato vita alla distinzione fra i Riti al cui rispetto la *settima direttiva* richiama, invitando nel contempo a pensare in futuro a «concordare una nuova terminologia per designare le varie Chiese particolari dell'Oriente e dell'Occidente»<sup>97</sup> in ciò richiamando il n. 3 dell'*Orientalium Ecclesiarum*. Ed ancora, l'*ottava direttiva*, sui laici. Riannodandosi alla *Lumen Gentium*, 32-34 e all'*Apostolicam Actuositatem* 24 si affermava che bisogna proteggere il diritto dei laici a che quanto previsto al n. 34 della *Lumen Gentium* si realizzi [«secondo la scienza, competenza e prestigio di cui godono, hanno la facoltà, talora anzi il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa. Se occorrerà, si faccia questo attraverso gli organi stabiliti a questo scopo dalla Chiesa, e questo sempre con verità, fermezza e prudenza, con riverenza e con carità verso coloro che per ragione del loro ufficio, rappresentano Cristo»].<sup>98</sup> E poi le due direttive davvero rivoluzionarie, sul processo e sul diritto penale che differenziano non poco il Codice Orientale da quello latino. Ci sono due principi formulati nella direttiva «de processibus»: a) «l'amministrazione della giustizia deve avvenire con piena aderenza alla realtà delle cose, alle condizioni degli individui e alla società ecclesiastica»;<sup>99</sup> b) «bisogna dichiarare che nel diritto canonico il principio della tutela giuridica si applica in modo equanime sia ai superiori che ai sudditi così che sparisce del tutto qualsiasi aspetto di arbitrarietà nell'amministrazione ecclesiastica».<sup>100</sup> Ed infine l'*ultima linea direttiva*, che riguarda i canoni «de delictis». C'è il rifiuto totale delle «*poenae latae sententiae*» «perché esse non corrispondono alle genuine tradizioni orientali, sono sconosciute alle Chiese ortodosse e non sembrano necessarie ad un adattamento del Codice Orientale alle esigenze moderne della disciplina delle Chiese Orientali Cattoliche. Si dia maggiore rilevanza alla monitio canonica prima di poter punire secondo gli antichi canoni orientali».

C'è, in queste linee direttive, il più ardito e riuscito tentativo di conservare tutta la tradizione della storia giuridica orientale aggiornandola alla necessità del presente (e il termine «aggiornamento» riuscirà più volte nelle riunioni dei Coetus) in sintonia con i dettami del Vescovo di Roma cui le Chiese Cattoliche orientali sono rimaste sempre fedeli.

I nove Coetus, coordinata dal Coetus Centralis, operarono in tal senso coordinati da quest'ultimo che fece da legame con loro, in un lavoro che occupò mente e cuore della

---

<sup>96</sup> Nuntia, 3, 1976, p. 6.

<sup>97</sup> Nuntia, 3, 1976, p. 7.

<sup>98</sup> Nuntia, 3, 1976, pp. 7-8.

<sup>99</sup> Nuntia, 3, 1976, p. 8.

<sup>100</sup> Nuntia, 3, 1976, p. 9. Il testo delle linee-guida (e principi direttivi) così continua: «questa finalità si può conseguire soltanto mediante ricorsi stabiliti sapientemente dal diritto in modo tale che se qualcuno creda di ledere il proprio diritto nell'istanza inferiore, sulla superiore lo si possa efficacemente ristabilire. Da qui la necessità di ordinare tribunali amministrativi secondo gradi e specie diverse, affinché la difesa dei diritti abbia una propria e canonica procedura che sia debitamente seguita presso le autorità di diverso grado».

Presidenza e della Segreteria della Commissione, attentissime a sveltire ogni dissapore che non poteva non mancare mentre si vagliava, per ogni punto, la normativa dei *Cinque Motu Proprio* precedenti alla Costituzione della Commissione che rappresentarono il testo base da cui far partire la Revisione del Codice (i 4 *Motu Proprio* pubblicati più il 5° mai pubblicato). E la revisione fu compiuta confrontando il testo dei *Motu Proprio* con i testi Conciliari (che apparivano, per le tematiche di natura orientalistica, non solo frutto di quanto già realizzato dalla precedente dottrina e legislazione ma che andavano spesso ben al di là di quanto si attendevano gli stessi Consultori che trovarono del tutto corrispondenti quei testi alle nuove esigenze delle Comunità Cristiane orientali, cattoliche e non cattoliche), con un occhio sempre attento al Codice latino del 1917 e ai lavori della Commissione per la revisione del Codice latino in corso che verrà poi pubblicato nel 1983.<sup>101</sup>

Sorse così il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* formato da 1546 canoni raggruppati in 30 Titoli, dopo i *Canoni Preliminari* (cann. 1-6) posti a mo' di Introduzione:<sup>102</sup>

1. De Christifidelibus eorumque omnium iuribus et obligationibus (cann. 7-26);<sup>103</sup>
2. De Ecclesiis sui iuris et de ritibus (cann. 27-41);<sup>104</sup>
3. De Suprema Ecclesiae auctoritate (cann. 42-54);<sup>105</sup>
4. De Ecclesiis Patriarchalibus (cann. 55-150);<sup>106</sup>
5. De Ecclesiis archiepiscopalibus maioribus (cann. 151-154);<sup>107</sup>
6. De Ecclesiis Metropolitanis ceterisque Ecclesiis sui iuris (cann. 155-176);<sup>108</sup>
7. De Eparchiis et de Episcopis (cann. 177-310);<sup>109</sup>

---

<sup>101</sup> Sull'iter che portò alla pubblicazione del Codice latino, promulgato il 25 gennaio 1983 [1752 canoni invece dei 2414 del Codice del 1917, diviso in 7 libri anziché in cinque del codice precedente dopo aver abbandonato la tripartizione gaiana di *personae, res* e *actiones* dividendosi invece in *Normae Generales, primo libro*, *Populus Dei, secondo libro* con *munus regendi*, o funzione di governo della Chiesa, *Munus docendi* o funzione d'insegnamento della Chiesa, che occupa il terzo libro, *Munus sanctificandi* che regola i sacramenti compreso il matrimonio, e che occupa il IV libro; i beni temporali occupano il V libro; il VI e il VII libro riguardano le sanzioni penali e il processo] cfr. F. D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico*, Città del Vaticano, 1987; S. FERRARI (curante), *Il nuovo Codice di diritto Canonico*, Bologna, 1983; E. CAPPELLINI (curante), *Il nuovo codice di diritto canonico. Novità, motivazione e significato*, Roma, 1983; A. LONGHITANO (curante), *Il Codice del Vaticano II*, Bologna, 1983-1987; V. FAGIOLO, *Il Codice del post Concilio*, Roma, 1984; Idem, *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Studi, Torino, 1985; Idem, *Le nouveau Code de droit Canonique, Actes du V Congrès internationale de droit canonique*, Ottawa, 1986. È interessante rilevare come tutti questi studiosi (latini) non usino nei loro saggi sul Codice (ovviamente) latino, la dizione, appunto, «latino», quasi a dover ritenere il Codice latino come l'unico Codice di tutta la Chiesa.

<sup>102</sup> Qualunque analisi sui Canoni preliminari del CCEO deve partire dallo studio di R. METZ, *Preliminary Canons (cc. 1-6)* in *A guide to the Eastern Code - A commentary of the Code of Canons of the Eastern Churches*, ed. G. NEDUNGATT, Roma, 1902, *Kanonika* 10), pp. 67-80.

<sup>103</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Christian Faithful Their Right and Obligations (cc. 7-26)*, in *A guide to the Eastern Code*, cit., pp. 81-97, scritto però con mente e cuore latino, lontano quindi dalla *weltanschauung* della tradizione giuridica orientale.

<sup>104</sup> Cfr. G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites (cann. 27-41)*, in *A guide to the Eastern Code*, cit., pp. 99-127, la migliore messa a punto in materiale dopo la riflessione scientifica di I. Žužek.

<sup>105</sup> Cfr. S. MANNA, *The Supreme Church Authority (cc. 42-54)*, in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 129-153.

<sup>106</sup> Cfr. J.D. FARIS, *Patriarchal Churches (cc. 55-150)*, in *A Guide to the eastern Code*, cit., pp. 154-199.

<sup>107</sup> Cfr. J.D. FARIS, *Mayor Archiepiscopal Churches (cc. 151-154)*, in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 201-205.

<sup>108</sup> Cfr. J.D. FARIS, *Metropolitan Churches and Other Churches sui iuris (cc. 155-176)*, in *A Guide o the Eastern Code*, cit., pp. 207-225.

<sup>109</sup> Cfr. M. BROGI, *Eparchies and Bishops (cc. 177-310)*, in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 227-247.

8. De Exarchiis et de Exarchis (cann. 311-321);<sup>110</sup>
9. De Conventibus Hierarchiarum plurium Ecclesiarum sui iuris;<sup>111</sup>
10. De clericis (cann. 323-398);<sup>112</sup>
11. De laicis (cann. 399-409);<sup>113</sup>
12. De Monachis Ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum Institutorum vitae consecratae (cann. 410-572);<sup>114</sup>
13. De Christifidelium Consociationibus (cann. 573-583);<sup>115</sup>
14. De Evangelizatione Gentium (cann. 584-594);<sup>116</sup>
15. De Magisterio Ecclesiastico (cann. 595-666);<sup>117</sup>
16. De cultu divino et praesertim de sacramentis (cann. 667-895);<sup>118</sup>
17. de Baptizatis A catholicis ad plenam communionem cum ecclesia catholica convenientibus (cann. 896-901);<sup>119</sup>
18. De Oecumenismo seu de Christianorum unitate fovenda (cann. 902-908);<sup>120</sup>
19. De Personis et de Actibus Iuridicis (cann. 909-935);<sup>121</sup>
20. De Officiis (cann. 936-979);<sup>122</sup>
21. De Potestate regiminis (cann. 980-995);<sup>123</sup>
22. De recursibus adversus decreta administrativo (cann. 996-1006);<sup>124</sup>
23. De bonis Ecclesiae temporalibus (cann. 1007-1054);<sup>125</sup>
24. De Iudiciis in genere (cann. 1055-1184);<sup>126</sup>

---

<sup>110</sup> Cfr. M. BROGI, *Eparchies and Exarchis* (cc. 311-321), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 249-250.

<sup>111</sup> Cfr. M. BROGI, *Assemblies of Hierarchies of Several Churches sui iuris* (c. 322), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 251-253.

<sup>112</sup> Cfr. G. NEDUNGATT, *Clerics* (cc. 323-398), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 255-327.

<sup>113</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Laypeople* (cc. 399-409), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 329-343.

<sup>114</sup> Cfr. J. ABBAS, *Institutes of consecrated Life* (cc.410-572) in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 345-391.

<sup>115</sup> Cfr. W. AYMANS, *Associations of the Christian F.* (cann. 573-583), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 393-401.

<sup>116</sup> Cfr. G. NEDUNGATT, *Evangelization of Peoples* (cc. 584-594), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp.403-429.

<sup>117</sup> Cfr. G. NEDUNGATT, *Ecclesiastical Magisterium* (cc. 595-666), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 431-491.

<sup>118</sup> Cfr. D. SALACHAS, *Divine Worship, Especially the Sacraments* (cc. 667-775), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 493-539; J. PRADER, *Marriage*, *ibidem*, pp. 541-584; D. SALACHAS, *Sacramentals, Sacred Times and Places, Veneration of the Saint*, (cc. 867.895), *ibidem*, pp. 586-595.

<sup>119</sup> Cfr. D. SALACHAS, *Receiving Other Christians in the Church* (cc. 896-901), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 597-605.

<sup>120</sup> Cfr. D. SALACHAS, *Oecumenism* (cc. 902-908), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp.607-617.

<sup>121</sup> L. NAVARRO, *Persons, Iuridical Acts* (cc. 909-935), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 619-653.

<sup>122</sup> Cfr. J. ABBAS, *Ecclesiastical Offices* (cc. 936-978), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 635-655.

<sup>123</sup> Cfr. F. G. MORRISEY, *Power of Governance* (cc. 976-995), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 657-673.

<sup>124</sup> Cfr. P.V. PINTO, *Recours against Administrative decrees* (cc. 996-1006), in *A. Guide to th Eastern Code*, cit., pp. 675-687, riflessione ineccepibile se si trattasse di ricorsi amministrativi della codificazione latina, dimostrando l'A. di non avere alcuna conoscenza di tematiche giuridiche orientalistiche.

<sup>125</sup> Cfr. R. METZ, *Temporal Goods of the Church* (cc. 1007-1054), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 689-711.

<sup>126</sup> Cfr. J. ABBAS, *Trials in General* (cc. 1055-1184), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 713-743.

25. De Iudicio contentioso (cann. 1185-1356);<sup>127</sup>
26. De quibusdam processibus specialibus (cann. 1357-1400);<sup>128</sup>
27. De Sanctionibus Poenalibus in Ecclesia (cann. 1401-1467);<sup>129</sup>
28. De Procedura in poenis irrogandis (cann. 1468-1487);<sup>130</sup>
29. De Lege, de Consuetudine et de actibus Administrativis (cann. 1488-1539);<sup>131</sup>
30. De praescriptione et de temporis supputatione (cann. 1540-1546).<sup>132</sup>

Ogni titolo del Codice Orientale tiene ben presente le dieci direttive che la Commissione si era impegnata a rispettare nella formulazione dei canoni, per cui qualunque comparazione fra il Codice latino e quello orientale – sempre utile a compiersi – porta alla constatazione della profonda diversità che li pervade.<sup>133</sup> Del resto, non può farsi nessuna comparazione fra sinodi orientali e Conferenze episcopali nazionali della Chiesa latina,<sup>134</sup> ed è altrettanto noto che i modi, i tempi e le conseguenti implicazioni giuridiche del movimento ecumenico *a parte Orientis* si pongono su linee ben diversificate da quelle *a parte Occidentis*, cioè *latina*.<sup>135</sup> Non c'è dubbio che i *principi di equità e di carità* devono muovere i momenti interpretativi anche del Codice latino, ma è altrettanto indubbio che la tradizione giuridica latina, ben più vicina di quella delle Chiese Orientali alla cultura giuridica occidentale, è più sensibile a quest'ultima e ai suoi epigoni positivisti e neo-illuministi.<sup>136</sup> Ed infine, è altrettanto indubbio che la normativa a tutela della persona fisica, nella tradizione giuridica orientale si è tenuta lontano dalle formulazioni dell'assolutezza della persona giuridica tipica ed esclusiva dello Stato hegeliano che ha lambito non poco alcuni settori della tradizione giuridica canonistica latina.<sup>137</sup>

---

<sup>127</sup> Cfr. J. LLOBELL, *The contention Trial* (cc. 1185-1356), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., p. 745-769.

<sup>128</sup> Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Certain Special Processes* (cc. 1357-1400), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 771-785.

<sup>129</sup> Cfr. G.G. FURST, *Penal Sanctions* (cc. 1401-1467) in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 787-799.

<sup>130</sup> Cfr. Z. GROCHOLEWSKI, *Procedure for Imposing Punishments* (cc. 1468-1487), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 801-807.

<sup>131</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Laws, Customs, Administrative Acts* (cc. 1488-1539), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 809-841.

<sup>132</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Prescription, Reckoning of Time* (cc. 1540-1546), in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 843-846.

<sup>133</sup> Il pur nobile tentativo compiuto da J. ABBAS, *CCEO and CIC in comparison*, in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 847-896 non fa altro che portare a queste conclusioni (*ibidem*, pp. 895-896).

<sup>134</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Le conferenze Episcopali*, Bologna, 1974; Idem, alla voce *Conferenze Episcopali*, in *Nov. Dig. It.*, Appendice vol. II, 1981, pp. 332-337; A. PIOLA, voce *Sinodo*, in *Nov. Dig. It.*, XVII, 1970, rist. 1982, pp. 457-458.

<sup>135</sup> Per la prospettiva latina cfr. A. JOOS, *Il movimento ecumenico e il nuovo Codice di diritto Canonico (CIC)*, in *Apollinaris*, 56, 1984, pp. 61-68; per la prospettiva orientale cfr. D. SALACHAS, *Ecumenism: the Promotion of the Unity of Christians* in *A Guide to the Eastern Code*, cit., pp. 607-618.

<sup>136</sup> Cfr. O. BUCCI, *Il principio di equità nella storia del diritto*, Napoli, 2000 [Università degli Studi del Molise – Dipartimento di Scienze Giuridico Sociali e dell'Amministrazione].

<sup>137</sup> Cfr. O. BUCCI, *Persona. Una introduzione storico-giuridica alla Civiltà greco-romana*, Roman, 2006 [Studia et documenta, n. 9 – Accademia Iuridico – teologica Petrus Tocanel – Institute Teologici Francescani – Roman] cui è seguito *Personalità del diritto e territorialità della legge nella storia* in E. RAAD, *Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali. Atti del XIII Congresso Internazionale di diritto canonico*, Notre Dame du Mont. Adma, Liban, 20-25 settembre 2004, Behirouth, 2008, pp. 111-181; Idem, *Homo est qui est futurus etiam fructus omnis iam in*

12. CONCLUSIONE. Da CICO e CICL a CIC e CCEO: l'ombra della praestantia ritus latini motivo di incomprendimento per il passato e il presente delle Chiese Orientali Cattoliche da parte della Chiesa latina e della cultura giuridica occidentale: praestantia ritus latini come praestantia iuris romani storicamente inteso e malamente applicato

È ancora tutta da riscrivere la storia dei rapporti fra la Commissione Latina e quella Orientale che al di là dei contatti sottesi, fatti di incontri personali fra i membri delle due presidenze e delle due segreterie, ebbero una storia di rapporti formali intorno al tema della *Lex Fundamentalis* e ai *coetus mixti*. Quei rapporti non furono semplici né poteva essere altrimenti. C'era, all'interno della Commissione Orientale la difficoltà – nei vari riti che essa rappresentava – a capire una weltanschauung che più che latina appariva permeata di una cultura che da Cartesio in poi era stata estranea all'Oriente, e c'era, all'interno della Commissione latina, la difficoltà a capire la tradizione normativa orientale accusata – a torto o a ragione – di immobilismo rispetto ad un progresso della scienza giuridica latina che aveva fatto tesoro, dalla Scuola di Bologna in poi (con le Scuole dei Glossatori e Commentatori) fino alle Pandettistica tedesca, di una ricchezza di dottrina incomparabile. Si può allora capire perché *a parte Orientis* si rimase certamente non recettivi – e questo solo per usare un eufemismo – a capire la necessità di una *Lex Fundamentalis* peraltro abbondantemente avversata in più di un ambiente latino e in più di un ambiente della Comunità erede della Riforma e si può anche capire infine perché i *Coetus Mixti* non produssero gli effetti sperati che in più di un ambiente si pensava di raggiungere.

Si trattava di quale linguaggio giuridico comune usare fra le due Commissioni. A nessuno venne in mente, né alla Commissione Pujol del Pontificio Istituto Orientale che aveva elaborato la Linea direttiva (dove il padre Rezac ebbe un ruolo fondamentale) né alla Presidenza e alla Segreteria della Commissione di quale dovesse essere la lingua da usare nella redazione del nuovo Codice: la lingua era e doveva essere la lingua giuridica della tradizione romanistica ereditata dalla Canonistica latina che si doveva confrontare con il passato e il presente della tradizione giuridica canonistica orientale, prendendo esempio dall'opera incessante di Gasparri. Il problema era, invece, di quale terminologia giuridica latina applicare alla redazione del codice orientale che fosse aderente alla storia giuridica della comunità orientale. E su questo problema non si ebbero dubbi: *la tradizione romanistica occidentale sorta a partire dall'Umanesimo giuridico passata attraverso la Pandettistica tedesca fu ritenuta estranea alla storia giuridica, anch'essa romanistica (ma romana-bizantina), delle Chiese Orientali che nel passato ellenistico e nel passato siriano si erano modellate attraverso una prassi giuridica che dal Libro Siro-romano di diritto era giunta alla produzione normativa della Legge Isaurica, dei Basilici e del Procheiron dando vita ad una memoria storica che non aveva conosciuta la costruzione razionalistica del diritto: due tradizioni romanistiche, dunque, nobilmente costruite, ma che dovevano convivere, senza che alcuno ritenesse che l'una dovesse sovrastare l'altra. Semmai, il rischio era che il positivismo giuridico prendesse la mano ai principi della*

---

*semine est, ovvero il sorgere e lo sviluppo della Civiltà cristiana*, in M. PAL - A. BUCCI (edd.), *Humanae Vitae tra attualità e provocazione. Una risposta moderna ed un problema multisecolare. Atti del Simposio Internazionale 27-28 maggio 2008*, Bucarest, 2009, pp. 97-118. Prima cfr. O. BUCCI, *La formazione del concetto di persona nel Cristianesimo delle origini: avventura semantica e itinerario storico*, in *Lateranum*, LIV, n. 5, 1988, pp. 383-450; Idem, *Persona. Una introduzione storico-giuridica alla civiltà greco-romana-giudaico-cristiana*, Roman, 2005 [Collana Studia et Documenta, vol. IX - Accademia Historico-Iuridico Teologica Petrus Tocanel]; Idem, *Il concetto di persona nella tradizione giuridica greco-romana e la libertà fondamentale in AA.VV., Rolul Bisericii si al societatis civile intro Europei unita. Actel Simpozionului interna ionel*, Roman, 20-21 mai 2005, Roman, 2006.

*charitas* e dell'*equitas* e li sostituisse nel momento interpretativo con i principi della *ratio legis* e dell'*occasio legis* malamente attribuiti al diritto romano ma che il diritto romano non aveva mai conosciuto.

Questo è il nodo da sciogliere nel rapporto fra i due Codici, e nient'altro: la Commissione Orientale è stata attentissima ad usare un vocabolario giuridico scorporato da momenti pandettistici che avrebbero caricato la normativa del nuovo Codice di motivi e sensazioni ad essa estranei, non dimenticando mai che l'*Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV era passata attraverso il bagno culturale della cultura settecentesca che, a torto o a ragione (ma più a torto, dal momento che da Pio XI in poi ci si è sforzati, fino al Vaticano II, di superare le tensioni nate da quel documento) ha in più punti frenato il dialogo e perfino la convivenza con le Chiese Cattoliche orientali e con le Chiese sorelle Ortodosse.

Che l'ombra dell'*Etsi Pastoralis* ancora copra più di uno scenario della convivenza dei due Codici lo dimostra l'iter defatigante della titolatura stessa data a questi ultimi: che la normativa redatta dalla Commissione latina chiamasse se stessa CICL e quella redatta dalla Commissione orientale chiamasse se stessa CICO lo si può riscontrare in tutte le riviste canonistiche da *Periodica* ad *Apollinaris* in armonia con il canone 1 dei due Codici Orientale e Latino che proclama, ciascuno per la propria normativa, che il diritto del primo riguarda i Cattolici Orientali e l'altro i Cattolici latini.

Ebbene, che il CICL sia diventato CIC e il CICO sia diventato CCEO è un altro dato di fatto, formalmente accettato dagli ambienti scientifici fuori e dentro il rito latino e i riti orientali, quasi a dover supporre che il CIC riguardi tutti i Cattolici, indipendentemente dal loro rito o, nel migliore dei casi, ad essere diritto suppletorio del CCEO.

È ancora l'ombra della *praestantia ritus latini* che si pensava essere stata inoperante da Pio XI in poi ma di cui bisogna constatare la forte vitalità.