

I. PÉREZ DE HEREDIA

I PROFILI ECUMENICI DELLA «SALUS ANIMARUM» NELLA CODIFICAZIONE DELLA CHIESA CATTOLICA

Introduzione. I. Il principio basilare: *communio e communio plena*. — II. Tre conseguenze immediate del principio: L'Ecumenismo: responsabilità, promozione e regolazione. La sottomissione alle norme della Chiesa. Distinzione tra Chiese e Comunità separate. — III. Disposizioni particolari: «*Communicatio in sacris*»; matrimoni misti; questioni riguardanti il battesimo; questioni eucaristiche minori. Conclusioni.

Introduzione.

L'espressione «*salus animarum*» che appare nel CIC con molta parsimonia ⁽¹⁾, non viene mai utilizzata in relazione ad un problema ecumenico. Questo però non significa che i numerosi aspetti ecumenici del Codice non avessero proprio niente a che fare con la *salus animarum*.

⁽¹⁾ C. 747 § 2: diritto della Chiesa a pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono ... o la «*salus animarum*»; c. 978 § 1: ricordi il confessore di essere stato costituito... così da provvedere... e alla «*salus animarum*»; c. 1452 § 1: il giudice può procedere d'ufficio, una volta introdotta la causa, nelle cause che vertono... o sulla «*salus animarum*»; c. 1736 § 2: facoltà di un superiore gerarchico di sospendere un decreto, richiesta ai sensi del c. 1734 e che non la produce di per sé, solo per gravi cause e curando sempre che non si rechi pregiudizio alla «*salus animarum*»; c. 1737 § 3: ancora sulla sospensione di decreti, più in generale il superiore può, per una causa grave, ordinare che ne venga sospesa l'esecuzione purché si eviti qualunque danno alla «*salus animarum*»; c. 1752: nelle cause di trasferimento si applica quanto stabilito per la rimozione... tenendo presente la «*salus animarum quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*». Nemmeno si riferiscono all'ecumenismo le espressioni «*salus hominum*», c. 768 § 1; «*mundi salus*», cc. 573, 603 (sulla vita consacrata), c. 839 § 1: altri mezzi oltre al culto pubblico per cooperare «*ad mundi salutem*»; c. 1173, sulla liturgia delle ore... «*pro totius mundi salute*»; «*salus aeterna*» il giuramento che la pregiudica, c. 1201 § 2; «*media salutis*» c. 1234 § 1, i santuari devono offrirli con abbondanza.

Basta vedere il Decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* per rendersi conto che la codificazione postconciliare sarebbe stata compromessa dai nuovi atteggiamenti che esigevano un cambio sostanziale della legislazione:

«Non poche azioni sacre della religione cristiana vengono compiute dai fratelli da noi separati, e queste in vari modi, secondo la diversa condizione di ciascuna Chiesa o comunità, possono senza dubbio produrre realmente la vita della grazia e si devono dire atte ad aprire l'ingresso nella comunione della salvezza»⁽²⁾.

Le disposizioni del Codice relative al culto e specialmente ai sacramenti non potranno prescindere da queste affermazioni, conseguenza di un atteggiamento completamente nuovo, quando si riferiscano ai fratelli separati, particolarmente riguardo agli atti di culto e, in modo speciale, ai sacramenti dove giustamente la *salus animarum* acquisirà aspetti ecumenici.

La partecipazione dei **non cattolici** alla vita della Chiesa non veniva menzionata nel CIC 17⁽³⁾, e qualsiasi partecipazione attiva dei **cattolici** ai culti dei non cattolici era dichiarata esplicitamente illecita⁽⁴⁾.

Tuttavia non è solo l'aspetto individuale della salvezza ad essere tenuto in considerazione nel Codice, per scoprire gli aspetti ecumenici della *salus animarum*. Certamente la considerazione della «*salus animarum*» viene in un caso riferita a una persona; può però anche in un altro attribuirsi alla generalità dei *christifideles*, innanzitutto a tutti gli uomini.

Già il fatto che nel testo accennato si parli dei «fratelli separati»⁽⁵⁾ basterebbe per accorgersi che è ormai avvenuta una grande

(2) UR 3 (3) «Non paucae etiam christianae religionis actiones sacrae apud fratres a nobis seiunctos peraguntur, quae variis modis secundum diversam conditionem uniuscuiusque ecclesiae vel communitatis procul dubio vitam gratiae reapse generare possunt atque aptae dicendae sunt quae ingressum in salutis communionem pandant»; infine si veda anche il punto 4, *infra* nota 16.

(3) Era prevista soltanto nel caso dei matrimoni misti, supposta la dispensa di una severissima proibizione, CIC 17 c. 1060.

(4) CIC 17 c. 1258 § 1: «Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum.» In circostanze speciali, e sempre per grave causa, si tollerava l'assistenza passiva e puramente materiale, e purché non fosse causa di scandalo (ib. § 2).

(5) A tale riguardo basta ricordare le espressioni del CIC 17 in relazione ai non

trasformazione negli atteggiamenti della Chiesa riguardo all'ecumenismo e che questo non può ridursi alla «*communicatio in sacris*» individuale.

I contributi in materia ecumenica del Codice vigente in relazione al CIC 17 sono veramente notevoli. Tuttavia la legislazione del Codice non apporta notevoli novità rispetto a quante se ne produssero nella legislazione intercodiciale dopo il Concilio, nella applicazione dello stesso ⁽⁶⁾.

Non è mio proposito fare una dissertazione sulla complessa discussione: economia e equità, o su tutte le questioni connesse e confluenti (*epikeia* ecc.) evoluzione storica, diversi dettagli e arricchimenti ⁽⁷⁾, né pure specificamente sul tema teorico della *salus animarum* come principio di applicazione o di interpretazione ⁽⁸⁾. Il mio obiettivo è più modesto, e resta nei termini del tema che mi è stato proposto. Ovviamente si può accettare che la *salus animarum* sia un principio di applicazione, che però ha anche le connotazioni di un principio di interpretazione e di un principio informativo. Tratterò questi diversi aspetti e l'influsso della *salus animarum* nella codificazione vigente, riferito principalmente al Codice della Chiesa latina, senza dimenticare, nel caso, il Codice delle Chiese orientali.

Il lavoro sarà composto da due parti fondamentali. Nella prima mi riferirò al principio fondamentale, che influirà necessariamente su tutta la legislazione, e a tre derivazioni di tale principio. Nella seconda parte mi occuperò di alcuni aspetti concreti, che riflettono il

cattolici: «*secta haeretica aut schismatica*» c. 1060, parlando dell'impedimento impediante di mista religione, paragonate a quelle dell'attuale c. 1124: «... altera (pars baptizata) Ecclesiae vel communitati ecclesiali plenam communionem cum Ecclesia catholica non habenti adscripta».

⁽⁶⁾ Non è nostro proposito fare una trattazione erudita sulle due codificazioni della Chiesa latina, e tantomeno operare una comparazione tra i due Codici il CIC e il CCEO.

⁽⁷⁾ Diversi scritti recenti si sono occupati della materia con precisione e senso critico; tre di essi sono stati raccolti nel primo volume dell'Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente, a cura di R. Coppola, Bari 1994, Atti del Congresso internazionale. Vorrei riferirmi in particolar modo a quello di H. MÜLLER, *Oikonomia und aequitas canonica*, 293-315, e a quelli di E. CORECCO, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, 275-292, e di P. BELLINI, *Suprema lex ecclesiae: salus animarum (critical report)*, 317-347.

⁽⁸⁾ Tengo presente che i temi sono oggetto di altri interventi del presente Convegno di studio.

rilievo e l'influsso dell'idea della *salus animarum* (tanto nel senso generale della salvezza di tutti i fedeli, quanto in favore del singolo), attraverso la quale si mitiga o si rifà la norma generale, per adeguarla alle esigenze di trattamento peculiare, dinanzi alla divisione tra cristiani, che diventa obbiettivo necessario da superare.

Il Codice certamente, come ho detto, non apportò quasi nessuna novità alla legislazione che sorse dopo il Concilio, come applicazione dello stesso, a noi interessa adesso non tanto l'origine e il processo storico delle norme, quanto ciò che ne resterà nello stesso Codice, che ha preteso di essere un'applicazione più consistente del Concilio⁽⁹⁾. D'altra parte esso non ha per finalità la regolazione sistematica dell'ecumenismo, né è un trattato di pastorale ecumenica, è piuttosto la regolazione della disciplina dei cattolici; sebbene non rifiuti, quando si verifica il caso, di regolarne le relazioni con gli altri cristiani, nonché con i non cristiani (c. 1086, impedimento di «*disparitas cultus*»): lo fa addirittura occasionalmente, non c'è alcun titolo o capitolo dedicato all'ecumenismo⁽¹⁰⁾.

I. IL PRINCIPIO BASILARE: *COMMUNIO* E *COMMUNIO PLENA*.

La riflessione del Concilio sulla Chiesa subì una svolta con l'idea di comunione, in relazione con i cristiani non cattolici o separati e con le comunità ecclesiali separate. Il punto decisivo fu la distinzione tra la comunione piena e quella non piena.

«La Chiesa cattolica considera se stessa come la Chiesa nella quale sussiste l'unica Chiesa di Cristo, professata nel simbolo, che il Salvatore ha dato da pascere a Pietro affidandone a lui e agli apostoli la diffusione e la guida, e da lui eretta per sempre come colonna

⁽⁹⁾ JOHANNES PAULUS II, *Constitutio Apostolica «Sacrae disciplinae leges»*, AAS 75 (1983).

⁽¹⁰⁾ Il CCEO ha introdotto due titoli, il 17 «*De baptizatis acatholicis ad plenam communionem cum Ecclesia Catholica convenientibus*», costituito da sei canoni che determinano la competenza e il procedimento per la ricezione di un non cattolico, specialmente di un Vescovo o chierico di una chiesa orientale, e il titolo 18 «*De ecumenismo seu de christianorum unitate fovenda*», che in sette canoni raccoglie alcuni principi, sebbene la regolamentazione concreta dei problemi viene realizzata dal CCEO anche in modo occasionale. I titoli hanno peraltro una grande importanza, poiché indicano la serietà della preoccupazione per l'azione ecumenica, che va acquistando una rilevanza più adeguata.

e fondamento della verità». (LG 8, 2); affermazioni che verranno riflesse nel c. 204 §§ 1 e 2.

La novità risiede nel fatto che contemporaneamente venga riconosciuto «*extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur*» (LG 8, 2), che sono doni propri della Chiesa di Cristo⁽¹¹⁾. Tali elementi di santificazione e di verità, riscontrabili nelle comunità cristiane non cattoliche, sono avvalorati positivamente, in modo che i cristiani non cattolici che vivono in esse, sebbene non abbiano a disposizione tutti gli elementi di santificazione e di verità, tuttavia godano di alcuni elementi propri della Chiesa di Cristo. Siffatti elementi di santificazione e di verità costituiscono la base oggettiva della pur imperfetta comunione esistente tra loro e la Chiesa Cattolica⁽¹²⁾.

La Chiesa è congiunta per molteplici ragioni a queste comunità, anzi con una «*certa congiunzione nello Spirito Santo, che anche in esse opera con la sua virtù santificatrice mediante doni e grazie. (Alcune di esse, poi sono state fortificate fino alla effusione del sangue)*»⁽¹³⁾.

D'altra parte questi elementi di santificazione e di verità sono presenti nelle comunità cristiane in grado differenziato l'una dall'altra, sono in ogni caso doni propri della Chiesa di Cristo, e spingono verso l'unità cattolica⁽¹⁴⁾.

Tale dottrina è stata raccolta nelle sue linee fondamentali con chiarezza e risoluzione nei canoni iniziali del Lib. II del CIC, c. 204-205, e suppone un cambiamento radicale della comprensione del rapporto della Chiesa Cattolica riguardo alla Chiesa di Cristo. La comprensione dominante dell'ecclesiologia prima del Concilio Vaticano II identificava esclusivamente la Chiesa cattolica con la Chiesa di Cristo non lasciando alcuno spazio per un apprezzamento

(11) *Ut unum sint*, 10, 2, d'ora in poi UUS.

(12) *Ibidem* 11, 2.

(13) LG 15: «*Cum illis qui, baptizzati, christiano nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub successore Petri non servant, ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam...immo vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio, quippe qui donis et gratiis etiam in illis sua virtute sanctificante operatur, (et quosdam illorum ad sanguinem effusionem, roboravit)*».

(14) LG 8, 3; UUS, 11, 2, che proseguirà nel punto tre. Nella misura in cui questi elementi si trovano nelle altre comunità cristiane, l'unica Chiesa di Cristo ha in esse una presenza operativa. Perciò il Concilio Vaticano II parla di una certa comunione, sebbene imperfetta.

positivo del rapporto dei cristiani non cattolici con la Chiesa di Cristo⁽¹⁵⁾.

La visione è cambiata riconoscendosi un posto peculiare alla comunione ecclesiale delle Chiese e comunità separate, perché « quantunque abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto prive di significato e valore. Lo spirito di Cristo, infatti, non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, la cui efficacia deriva dalla stessa pienezza di grazia e di verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica »⁽¹⁶⁾.

II. TRE CONSEGUENZE IMMEDIATE DEL PRINCIPIO.

1. *L'Ecumenismo*⁽¹⁷⁾: *responsabilità, promozione e direzione.*

1) La proibizione di pratiche ecumeniche, celebrazioni culturali con i non cattolici, è rimasta vigente fino al Concilio Vaticano II⁽¹⁸⁾. Il CIC 17, c. 1325 § 3, mostrava una posizione sospettosa verso i contatti con gli acattolici: « Caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicas praesertim, cum acatholicis habeant, sine venia Sanctae Sedis aut, si casus urgeat, loci Ordinarii ».

La proibizione entrò vivamente in crisi a partire dal pontificato di Giovanni XXIII⁽¹⁹⁾, il quale già nel 1960 creò il Segretariato per la Promozione dell'Unità dei Cristiani⁽²⁰⁾ e da Paolo VI⁽²¹⁾.

⁽¹⁵⁾ Aymans qualifica tale posizione come « eng begrenzte konfessionelle Sicht ».

⁽¹⁶⁾ UUS, 10, 3; UR 3, 4: « Proinde ipsae ecclesiae et communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis a significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis, quae Ecclesiae Catholicae concredita est »

⁽¹⁷⁾ G. THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Madrid 1965; A. JOOS, *Il movimento ecumenico e il nuovo codice di Diritto Canonico*, in AA.VV., *Il nuovo Codice di diritto Canonico. Novità, motivazione e significato*, Roma 1983, 307-334.

⁽¹⁸⁾ Riflessa nel CIC 17 c. 1325 § 3.

⁽¹⁹⁾ Cf. l'Encicliche « Mater et Magistra » e « Pacem in Terris ». Già Pio XII nell'enciclica « Ecclesia Catholica » il 2.12.1949, ha dato alcune norme per i cattolici su come coordinare il dialogo con i non cattolici, AAS 42 (1950) 142-147.

⁽²⁰⁾ MP « Supremo Dei nutu » 5.6.1960, AAS 52 (1960) 43-437. Nel 1895 Leone XIII creò una commissione per la riconciliazione con i separati dalla Chiesa.

⁽²¹⁾ PAOLO VI, Enciclica « Ecclesiam Suam ».

Fu il Decreto sull'ecumenismo a fissare la nuova posizione della Chiesa rispetto al dialogo ecumenico⁽²²⁾. Da allora il cammino percorso è stato enorme⁽²³⁾. Tale realtà sarà raccolta parzialmente nel c. 755⁽²⁴⁾. La finalità del canone è stabilire la competenza per la promozione e la direzione delle azioni ecumeniche⁽²⁵⁾. Il volume e la problematica sviluppati è così grande che l'ecumenismo costituisce oggi una disciplina teologica autonoma.

2) Il canone 755 § 1 non definisce ciò che è il movimento ecumenico⁽²⁶⁾ ma indica la sua finalità: il ristabilire l'unità fra tutti i cri-

(22) UR, 4, 5, 9, 11; vedere anche OE 24-30; AA 13-14, AG 15,36.

(23) Tanto nei riguardi di documenti dottrinali comuni, per chiarire le diverse posizioni, o disciplinari che orientano l'attività pratica (il Secretariato per la Unione dei Cristiani promulgherà le due parti del primo Direttorio sull'ecumenismo: I, «Ad totam Ecclesiam», il 14.5.1967 AAS 59 (1967) 574-592, II il 16.4.1970 AAS 62 (1970) 705-724); come nei contatti che si sono succeduti, da quelli avuti al vertice (Assisi), a quelli delle comunità minori; così come nella collaborazione in campagne di difesa dei principi morali comuni (aborto, eutanasia, problemi sociali...).

(24) C. 755 § 1: «Totius Collegii Episcoporum et Sedis Apostolicae imprimis est fovere et dirigere motum oecumenicum apud catholicos, cuius finis est unitatis redintegratio inter universos christianos, ad quam promovendam Ecclesia ex voluntate Christi tenetur». § 2: «Episcoporum item est, et, ad normam iuris, Episcoporum conferentiarum, eandem unitatem promovere atque pro variis adiunctorum necessitatibus vel opportunitatibus, normas practicas impertire, attentis praescriptis a suprema Ecclesiae auctoritate latis.» Il Codice delle Chiese Orientali ha sviluppato il tema in un titolo proprio (XVIII) nel quale specifica e insiste sulla responsabilità delle Chiese locali, e di tutti i loro membri, cc. 902-904, sulla creazione dei consigli, la promozione di uno spirito aperto e una forte coscienza che si riferisce alla formazione ecumenica, nella predicazione, un'attuazione concreta nella scuola, negli ospedali, o nella cooperazione in opere di carità, giustizia sociale, difesa dei diritti fondamentali. Facendo avvertimenti allo stesso tempo nei riguardi dell'osservanza delle norme canoniche sulla «participatio in sacris», e di una certa prudenza evitando i pericoli d'indifferentismo o di zelo non moderato. Tutto ciò è ampiamente raccolto nell'ultimo Direttorio per l'Ecumenismo cf. *infra* nota 31.

(25) Oltre al presente canone esistono nel Codice altri canoni che regolano puntualmente questioni sulla partecipazione in certi atti di culto dei non cattolici, che hanno intima relazione con lo Spirito ecumenico moderno, a modo di esempio basti qui citare il c. 844 che si riferisce ai sacramenti dell'Eucaristia, Penitenza e Unzione degli Infermi, e i canoni sui matrimoni misti c. 1124-1129.

(26) *Communicationes* 15 (1983) 91. Non lo fa neppure il CCEO, che senza dubbio è molto più esplicito in quanto all'azione ecumenica della Chiesa alla quale dedica il Titolo XVIII, cc. 902-908. Si veda anche sulla formazione ecumenica cc. 350 § 4, 352 § 2.

stiani, e manifesta la coscienza della Chiesa per la quale ricercare tale unità è un dovere e un compito ad essa proprio⁽²⁷⁾.

La prima affermazione del canone è il riconoscimento del fatto che tutta la Chiesa, per volontà di Dio (Gv 17, 22) è tenuta ed obbligata a promuovere la reintegrazione dell'unità di tutti i cristiani.

Questo principio oggi evidente è stato oscurato dal sospetto di secoli. La sollecitudine di ristabilire l'unione, aveva detto UR, riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli, sia i pastori, e tocca ognuno secondo la propria capacità, tanto nella vita cristiana d'ogni giorno, quanto negli studi teologici e storici. Questa sollecitudine già in qualche modo manifesta il legame fraterno che esiste fra tutti i cristiani e conduce alla piena e perfetta unità conforme al disegno della bontà di Dio⁽²⁸⁾.

3) Afferma poi il canone che è compito e allo stesso tempo dovere del Collegio dei Vescovi e della Santa Sede⁽²⁹⁾ in maniera particolare, la promozione e direzione («fovere et dirigere») del movimento ecumenico dei cattolici. Nessuno ignora la delicatezza del problema: non solo nei riguardi del dialogo con le confessioni per fissare i punti di coincidenza e le diversità nella fede, nell'interpretazione della rivelazione, dove è in gioco la purezza della fede, la cui tutela corrisponde al Magistero in maniera speciale. Ma anche nei confronti della pratica dell'ecumenismo: nella sua parte più delicata, quando si tratta di pratiche culturali comuni, perché il culto è il riflesso della fede⁽³⁰⁾; come quando si tratta di azioni di difesa di valori nella società o di campagne comuni d'assistenza, carità o aiuto umanitario.

Non si può considerare perciò la preoccupazione ecumenica a partire da interessi e preoccupazioni solo di specialisti interessati, appartiene alla responsabilità della Chiesa, di tutti, *christifideles* e auto-

(27) Si veda al riguardo il Catechismo della Chiesa Cattolica.

(28) UR 5: «Ad totam Ecclesiam sollicitudo unionis instaurandae spectat, tam ad fideles quam ad pastores, et unumquemque secundum propriam virtutem afficit, sive in vita christiana quotidiana sive in theologicis et historicis investigationibus. Haec cura fraternam coniunctionem inter omnes christianos existentem iam quodammodo manifestat, atque ad plenam perfectamque unitatem secundum Dei benevolentiam conducit».

(29) L'azione della Santa Sede: R. AUBERT, *La Santa Sede y la unión de las Iglesias*, Barcelona 1959.

(30) Con ciò non si vuole sostituire o eliminare quanto fanno le Chiese Particolari o i loro membri o i gruppi o comunità ecumeniche, al contrario si tratta di aiutarle, orientarle, osservando le conclusioni delle riunioni, coordinando e nel caso correggendo.

rità, singolarmente dell'autorità suprema della Chiesa⁽³¹⁾. Un programma d'attuazione ecumenica è stato affrontato dal *Direttorio per l'Ecumenismo* dai principi fino all'attività spirituale fra i battezzati e la collaborazione ecumenica⁽³²⁾.

Oltre a questa attività immediata della Santa Sede, si trasferisce anche la preoccupazione ai rappresentanti della Santa Sede come parte della sua funzione ufficiale, c. 364, 6⁽³³⁾, i Legati infatti dovranno cooperare con i Vescovi per favorire opportuni scambi fra la Chiesa Cattolica e la altre Chiese o comunità ecclesiali (e anche con le religioni non cristiane).

4) Il paragrafo secondo del canone concretizza la funzione dei Vescovi individualmente e uniti nella Conferenza Episcopale. In primo luogo si ribadisce la loro responsabilità e il dovere di promuovere l'unità dei cristiani; ma possono anche stabilire norme pratiche secondo le necessità e la convenienza del momento. I Vescovi nelle loro diocesi agiscono con piena competenza; le Conferenze Episcopali secondo le norme, e secondo le modalità e la competenza loro attribuita dal diritto⁽³⁴⁾.

Non soltanto in questo canone programmatico, ma anche quando descrive i soggetti dell'attività pastorale del ufficio episcopale, il Codice stabilisce che appartiene alla funzione pastorale del Vescovo l'attenzione di chi non è in piena comunione con la Chiesa, così come il favorire l'ecumenismo, c. 383 § 3: «Erga fratres, qui in plena communione cum Ecclesia catholica non sint, cum humanitate et caritate se gerat, oecumenismum quoque fovens prout ab Ecclesia intelligatur»

⁽³¹⁾ Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum fovendam, *Directoire pour l'Oecumenisme*, 23.3.1993, AAS 85 (1993) 1093-1119.

⁽³²⁾ Il *Direttorio* è strutturato in cinque parti: 1. La formazione per l'Ecumenismo; 2. L'organizzazione della Chiesa Cattolica; 3. La formazione per l'Ecumenismo; 4. La comunione di vita e l'attività spirituale fra i battezzati; 5. La collaborazione ecumenica, il dialogo e la testimonianza reciproca.

⁽³³⁾ C. 364, 6: «...operam conferre cum episcopis, ut opportuna foveantur commercia inter Ecclesiam catholicam et alias Ecclesias vel communitates ecclesiales, immo et religiones non christianas».

⁽³⁴⁾ Sia i Vescovi che le Conferenze dei Vescovi dovranno sempre attenersi alle prescrizioni della autorità suprema della Chiesa. Concretizzazioni sullo stabilimento di Delegati, Commissioni Diocesane, Segretariati od altre possibili strutture, o pure su diverse iniziative o attività ecumeniche vengono considerate nel *Dir Ec*, nn. 41-49.

L'apertura ecumenica si manifesta inoltre in quanto il Vescovo, per favorire l'ecumenismo può invitare, come osservatori al Sinodo Diocesano, ministri e membri delle Chiese o comunità ecclesiali, che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica, c. 463 § 3.

Le disposizioni canoniche che determinano la responsabilità sull'azione ecumenica e la competenza sulla regolazione e sostegno di questa, può sembrare che apparentemente non riguardino, la questione della *salus animarum*, nonostante tutta questa preoccupazione derivi e si fondi su un'esigenza del messaggio di salvezza che corrisponde anche a tutta la comunità e alla genuinità della funzione evangelizzatrice, che esige una trasformazione interna d'attitudine. «E il rinnovamento delle forme d'espressione si rende necessario per trasmettere all'uomo di oggi il messaggio evangelico nel suo immutabile significato. Questo rinnovamento ha quindi una importanza ecumenica singolare. E non soltanto rinnovamento nel modo di esprimere la fede, ma della stessa vita di fede»⁽³⁵⁾. In questa linea il Concilio chiama sia alla conversione personale sia a quella comunitaria, e questo perché per il Concilio l'aspirazione di ogni comunità cristiana all'unità va di pari passo con la sua fedeltà al Vangelo⁽³⁶⁾.

Come un'esigenza globale dello spirito cristiano, l'ecumenismo intende far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani (che oscura il messaggio di salvezza e non le permette di avverarsi dal tutto) verso la piena comunione nella verità e nella carità⁽³⁷⁾.

«La Chiesa Cattolica accoglie con speranza l'impegno ecumenico come un imperativo della coscienza cristiana illuminata dalla fede e guidata dalla carità»⁽³⁸⁾.

2. *La sottomissione alle norme della Chiesa* (cc. 11, 1059, 1117, 1127).

1) Il c. 11 stabilisce che sono tenuti alle legge (puramente) ecclesiastica⁽³⁹⁾ i battezzati nella Chiesa cattolica o ricevuti in essa (supposto un battesimo valido in un'altra comunità cristiana). Non

⁽³⁵⁾ UUS, 19 (in fine).

⁽³⁶⁾ *Ibidem* 15, 2.

⁽³⁷⁾ *Ibidem* 14 (in fine).

⁽³⁸⁾ *Ibidem* 8, 2.

⁽³⁹⁾ Non vengono comprese qui le norme di diritto divino, naturale o positivo, il cui ambito di obbligatorietà è generale.

sono quindi tutti i battezzati, come sosteneva il CIC 17⁽⁴⁰⁾, nel quale non si dava la possibilità di valutare, dal punto di vista del Concilio Vat. II, le comunità non cattoliche.

Il Codice è stato coerente con la nuova concezione della Chiesa e con le responsabilità e le possibilità in ordine alla salvezza, riconosciute alle Chiese e comunità non cattoliche. Questo significa che i battezzati non cattolici non sono soggetti alle norme del Codice di Diritto Canonico; in ordine alla loro vita cristiana sono sottomessi alle norme della loro Chiesa o comunità ecclesiale.

Tre punti ci interessano a questo riguardo:

a) In primo luogo che coloro i quali credono in Cristo e hanno regolarmente ricevuto il battesimo, sono uniti indelebilmente a Cristo e «sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica»⁽⁴¹⁾.

b) In secondo luogo che, non possono essere incolpati della rottura della comunione coloro i quali nascono e sono stati battezzati nelle comunità separate. «Quelli poi che ora nascono e sono istruiti nella fede di Cristo in tali comunità non possono essere accusati del peccato di separazione, e la Chiesa cattolica li abbraccia con fraterno rispetto e amore»⁽⁴²⁾.

c) Inoltre però se è vero che abbiano delle mancanze, non sono prive di significato e di valore nel mistero della salvezza, poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che fu affidata alla Chiesa Cattolica⁽⁴³⁾.

⁽⁴⁰⁾ Nel CIC 17 prevaleva il concetto di Chiesa cattolica come comprensivo di tutta la Chiesa, identificandola con la totalità dei cristiani. La Chiesa è quella che esiste prima di ogni divisione e persiste dopo di esse: coloro che si allontanano dalla Chiesa individualmente o in gruppo, sono considerati come soggetti, in virtù della loro radicale appartenenza, sebbene con i limiti giuridici che stabilisce la legge per i «dissidenti», senza nessuna considerazione dei gruppi o delle comunità. L'unità della Chiesa si fonda sul dono del Battesimo, ed è per questo inviolabile, ed in effetti nessuna infedeltà del battezzato può distruggere questa unità, posto che il carattere sacramentale prodotto dal Battesimo è indistruttibile, cf. Aymans l.c. 482.

⁽⁴¹⁾ UR 3, 1: «Hii enim qui in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia Catholica communione, etsi non perfecta constituuntur».

⁽⁴²⁾ *Ibidem*. «Qui autem nunc in talibus communitatibus nascuntur et fide Christi imbuuntur, de separationis peccato argui nequeunt, eosque fraterna reverentia et dilectione amplectitur Ecclesia Catholica».

⁽⁴³⁾ *Ibidem* 3, 4: «Proinde ipsae ecclesiae et communitates seiunctae, etsi defec-

Le norme canoniche meramente ecclesiastiche non sono mediazioni necessarie per i membri nati e battezzati in tali comunità (la *salus animarum* non esige per loro il complimento delle norme canoniche), neanche queste dovranno essere un impedimento per la loro salvezza.

2) Questo non toglie che tutti, cattolici e non cattolici, siano obbligati, seguendo il mandato di Cristo, con seria sollecitudine di cercare la piena unità di tutti i cristiani, affinché tutti vivano la piena comunione, dovere morale e giuridico dei cattolici⁽⁴⁴⁾. A questo dovere risponde giustamente il movimento ecumenico, «quasi tutti però, anche se in modo diverso, aspirano alla Chiesa di Dio una e visibile, che sia veramente universale e mandata a tutto il mondo, perché il mondo si converta al Vangelo e così si salvi per la gloria di Dio»⁽⁴⁵⁾.

3) Nell'ambito matrimoniale la disposizione del c. 11 ha il suo correlativo nel c. 1059: in favore dello spirito ecumenico, o in attenzione alla nuova visione della appartenenza alla Chiesa; non urge per tutti i battezzati, il diritto matrimoniale (a differenza del CIC 17), ma solo per i cattolici; e, anche se il termine cattolico in questo canone pone dei problemi⁽⁴⁶⁾, sembra che sia da intendere in coerenza con il c. 11⁽⁴⁷⁾.

tus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis a significatione et pondere exutae sunt. Iis enim Spiritus Christi uti non renuit tamquam salutis mediis, quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis, quae Ecclesiae Catholicae concredita est». Cf. *ibidem*, 3, 3, *supra* nota 2.

⁽⁴⁴⁾ C. 209 § 1 «Cristifideles obligatione adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia».

⁽⁴⁵⁾ UUS, 7 (in fine).

⁽⁴⁶⁾ Si tratta di coloro che furono una volta cattolici, anche se dopo si sono allontanati dalla Chiesa cattolica. Quando una persona che ha appartenuto alla Chiesa cattolica decide di appartenere ad un'altra confessione o religione (o di abbandonare la fede), la Chiesa continua a riconoscerlo soggetto alle leggi ecclesiastiche, perché si presume che chi prende una decisione di questa indole conosce il rilievo della sua decisione e sa che non smetterà di essere un battezzato e membro della Chiesa. Solo sarà svincolato da quelle norme di diritto ecclesiastico dalle quali espressamente lo stesso diritto lo liberi. (Non si può presumere qui la buona fede di coloro che sono nati in una chiesa o confessione non cattolica).

⁽⁴⁷⁾ Diversamente nel CCEO, c. 780 § 2, il matrimonio tra cattolico orientale e orientale non cattolico, si regge per il diritto proprio della Chiesa o Comunità ecclesiale orientale a cui appartiene la parte non cattolica, se la comunità ha un diritto matrimoniale proprio; se invece non lo ha, si reggerà per il diritto al quale è soggetta la parte non

4) D'altra parte però i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa ricevuti, se posteriormente lasciano la Chiesa cattolica, rimangono soggetti alle leggi ecclesiastiche, tranne nel caso che ne siano espressamente liberati. Così succede per il matrimonio misto e riguardo alla forma del matrimonio, nel caso di abbandono della Chiesa cattolica per atto formale. Una fattispecie indubbia dell'abbandono formale sarebbe l'adesione ad una Chiesa o comunità separata. Malgrado non sia favorevole alla clausola dell'abbandono formale⁽⁴⁸⁾, ciò nonostante, mi sembrerebbe giusto dispensare dalle norme vigenti sul matrimonio misto e sulla forma canonica il cattolico che aderisce formalmente ad una comunità non cattolica e che in ordine alla salvezza si conformi alle norme della comunità a cui ha aderito.

L'affermazione del c. 1059 sul valore del diritto divino, non necessaria perché esso, indipendentemente dal suo riconoscimento, si applica ad ogni matrimonio, ci dà l'occasione di chiarire un ultimo problema nel nostro contesto.

5) Ciò che è stato sinora detto vale rispetto al diritto meramente ecclesiastico, ma nel diritto canonico ci troviamo di fronte ad affermazioni o verità fondamentali, che appartengono al deposito della fede, secondo il pensiero della Chiesa cattolica. Di conseguenza la rilevanza giuridica di tale norme non dipende della forza vincolante della legge ecclesiastica (norme di diritto divino positivo). Giustamente tali questioni sono, nell'ambito ecumenico, quelle che con maggior rilievo mostrano che non esiste una comunione piena fra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane. Qui entra in gioco il problema sopra accennato, della necessità di un dialogo profondo e serio, condotto da parte della Chiesa cattolica fondamentalmente dell'autorità ecclesiastica e con competenza, da tecnici nel campo degli studi teologici e storici, per raggiungere una comprensione comune dei contenuti della fede e accettare le sue conseguenze⁽⁴⁹⁾.

cattolica. Inoltre il CCEO, c. 781, ha fissato anche il diritto ad applicare nel giudicare la validità di tale matrimonio, c. 781. Sulla questione, J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, Roma 1993, 55 ss.

⁽⁴⁸⁾ Tutto sommato la clausola è una fonte di insicurezza, e in realtà non tiene conto della situazione che pretende risolvere. Cfr. sulla materia, AYMANS W., *Das problem des Defektionsclausel im kanonischen Eherecht, in dem Staat, was des Staates - der Kirche, was der Kirche ist, Festschr. für J. Listel*, Berlin (Dunker & Humblot) 1999, 797-811.

⁽⁴⁹⁾ UR 4; sul punto Aymans, l. c. 483.

3. *Distinzione tra Chiese e comunità separate.*

Un'ultima conseguenza immediata della valutazione fatta dal Concilio delle confessioni non cattoliche è la distinzione fra Chiese e comunità separate (ecclesiali). Già lo stesso Decreto UR nel secondo capitolo⁽⁵⁰⁾ dedica diverse sezioni alle Chiese orientali, nn. 14-18, e alle Chiese di occidente, nn. 19-23. Questa distinzione che apparirà parecchie volte nei canoni⁽⁵¹⁾ (quantunque nel CIC con alcuna imprecisione)⁽⁵²⁾ e che avrà importanza capitale nella regolazione della «*communicatio in sacris*,» ha il suo fondamento, nella constatazione, ripetuta dal Concilio⁽⁵³⁾, e dai documenti posteriori⁽⁵⁴⁾, che è vario il grado come si presentano gli *elementi di santificazione* e di verità presenti nelle diverse comunità⁽⁵⁵⁾.

III. DISPOSIZIONI PARTICOLARI.

1. *La «communicatio in sacris»* (cc. 844, 908).

Il risultato più importante della relazione e della legislazione ecumenica è quella che si riferisce al regolamento della partecipazione «*in sacris*». La proibizione di pratiche ecumeniche, celebra-

⁽⁵⁰⁾ UR 13, 3: «Tuttavia queste diverse divisioni differiscono molto tra di loro non solo a motivo dell'origine, del luogo e del tempo, ma soprattutto per la natura e gravità delle questioni che riguardano la fede e la struttura ecclesiastica. Perciò questo santo Sinodo, né misconosce le diverse condizioni dei gruppi cristiani, né trascura i legami ancora esistenti tra loro nonostante la divisione, per attuare una prudente azione ecumenica decide di proporre le seguenti considerazioni».

⁽⁵¹⁾ C. 364, 6: tra le funzioni del Legato, cooperare con i Vescovi per favorire opportuni scambi tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese o comunità ecclesiale, anzi anche con le religioni non cristiane; c. 463 § 3: osservatori invitati al Sinodo diocesano; c. 908 concelebrazione; c. 933 usare un tempio di qualche Chiesa o comunità ecclesiale non aventi piena comunione con la Chiesa cattolica; c. 1124: matrimonio misto; c. 1183 § 3: permesso per le esequie.

⁽⁵²⁾ Nel CIC «*communitas ecclesialis*» significa qualche volta qualsiasi comunità separata, cfr. c. 869 § 2, e particolarmente c. 874 § 2, dove è patente la differenza col CCEO c. 685, e il Dir Ecu, n. 98 *b*).

⁽⁵³⁾ UR 3, *supra* nota 2.

⁽⁵⁴⁾ Cf. el Dir Ecu, n. 98 *b*): «In forza della stretta comunione esistente tra la Chiesa cattolica e le Chiese orientali ortodosse...».

⁽⁵⁵⁾ Cf. UUS, nn. 12 (inizio), 13.

zioni culturali con non cattolici del CIC 17 c. 1258 § 3 ⁽⁵⁶⁾, è rimasta vigente fino al Concilio Vaticano II.

La partecipazione *in sacris* ha nel Codice vigente due versanti: quella dei cattolici al culto degli acattolici, e la nuova e la più notevole dimensione, la partecipazione degli acattolici al culto dei cattolici e specialmente ai sacramenti.

Il fondamento teologico di questa trasformazione sta nella convinzione, accennata all'inizio della mia esposizione, che tra i fratelli da noi separati si danno non poche azioni sacre della religione cristiana che possono produrre la vita e la grazia e sono atti ad aprire l'ingresso nella comunione della salvezza (UR 3, 3). Perciò sarà giustamente nelle situazioni che riguarderanno la partecipazione agli atti di culto e in particolare ai sacramenti dove la « *salus animarum* » acquisterà i suoi profili ecumenici e senza dubbio lascerà maggiore impronta nella legislazione canonica.

Tuttavia non può considerarsi la *communicatio* come un mezzo da usarsi indiscriminatamente né come una pratica in sé, né come un mezzo per il ristabilimento dell'unità ⁽⁵⁷⁾. Due sono i principi che devono tenersi in conto e che si oppongono ed equilibrano: *a*) la manifestazione dell'unità della Chiesa, per lo più vieta la comunicazione, e *b*) Invece la necessità di partecipare alla grazia, talvolta la raccomanda ⁽⁵⁸⁾.

2. *Le disposizioni del c. 844 (CCEO 671).*

1) Il canone fa riferimento ai due versanti: la partecipazione dei non cattolici ai sacramenti della Chiesa cattolica e la recezione dei sacramenti dei cattolici da parte di un ministro non cattolico.

Propone il canone in primo luogo un principio generale; per stabilire in seguito le eccezioni riguardo ai tre sacramenti significativi in ordine alla *salus animarum*: Eucaristia, Penitenza, Unzione degli infermi ⁽⁵⁹⁾.

⁽⁵⁶⁾ Vide *supra* nota 3.

⁽⁵⁷⁾ UR 8, 3. « Attamen communicationem in sacris considerare non licet velut medium indiscretim adhibendum ad christianorum unitatem restaurandam. »

⁽⁵⁸⁾ *Ibidem* 8, 4: « Quae communicatio a duobus principiis praecipue pendet: ab unitate Ecclesiae significanda et a participatione in mediis gratiae. Significatio unitatis plerumque vetat communicationem. Gratia procuranda quandoque illam commendat. »

⁽⁵⁹⁾ Il canone non ha il compito di regolare la disciplina sacramentale intercon-

2) *Il principio generale.*

Si riafferma la necessità della piena comunione tra il fedele e il ministro per una lecita amministrazione e ricezione dei sacramenti nelle situazioni ordinarie. Esiste una relazione coerente tra piena comunione ecclesiale e piena partecipazione sacramentale. Opera qui il contrasto dell'unità della Chiesa, significata nella celebrazione dei sacramenti, e la diversità reale, la comunione interrotta negli agenti della azione santificatrice.

3) *Le eccezioni.*

Questo principio generale tuttavia viene sospeso in relazione a diverse ipotesi, nelle quali si accerta il riconoscimento dell'appartenenza, sebbene imperfetta, dei battezzati alla Chiesa di Cristo e della necessità della grazia che la Chiesa, *in quantum fieri potest*, non può negare. La diversa intensità della *communio* delle singole Chiese con la Chiesa cattolica sarà il punto determinante della diversità della regolazione nelle diverse ipotesi della *communicatio in sacris*.

a) *Per i cattolici (§ 2).*

Presupposto essenziale perché si permetta al cattolico di ricevere da ministri non cattolici siffatti sacramenti è che nelle loro⁽⁶⁰⁾ Chiese si riconosca ed esista validamente il sacramento che si pretende ricevere⁽⁶¹⁾.

Le condizioni sono, che non si possa ricorrere al ministro cattolico, si tratti di una necessità o vera utilità spirituale e non si produca il pericolo di errore o di indifferentismo.

La base teologica della norma è che il concetto di sacramento e la valida celebrazione nella comunità non cattolica sia coincidente

fessionale globalmente; regola i tre suddetti sacramenti e la regolazione per gli altri sacramenti è lasciata ai rispettivi capitoli: cc. 861 § 2, 908, 1086, 1124-1129, 1127 § 3. La nuova normativa ha il suo inizio nel Vaticano II, fu sviluppata nei documenti successivi ed è sintetizzata nel CIC e nell'CCCEO, c. 671.

⁽⁶⁰⁾ Si presume, nel caso della confessione, che il ministro agisca legittimamente, cioè con le facoltà dovute (cf. CCCEO, c. 722).

⁽⁶¹⁾ Riguardo alle Chiese Orientali diceva il Decreto UR 15: «Cum autem ille ecclesiae, quamvis seiunctae, vera sacramenta habeant, praecipue vero, vi successionis apostolicae, sacerdotium et eucharistiam. quibus arctissima necessitudine adhuc nobiscum coniunguntur, quaedam communicatio in sacris, datis opportunis circumstantiis et approbante auctoritate ecclesiastica, non solum possibilis est sed etiam suadetur».

con la dottrina della Chiesa cattolica; il resto è una conseguenza equitativa (dell'operatività) del principio della *salus animarum*.

b) *Per i battezzati non cattolici.*

Il §§ 3 e 4, autorizzano i ministri cattolici ad amministrare i tre sacramenti ai battezzati non cattolici, benché le condizioni sono diverse in base al grado di comunione.

aa) Per i membri delle Chiese Orientali non cattoliche o simili (§ 3) (62).

Per quanto nella propria professione di fede delle Chiese Orientali separate venga ipotizzata una comunione di fede con la Chiesa cattolica, e non creandosi nessun problema radicale riguardo all'unità (né si leda l'unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare), urgendo invece la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime (63), i requisiti per la ricezione di detti sacramenti sono, oltre alla debita disposizione necessaria in ogni caso, che il fedele lo chieda spontaneamente. Le esigenze sono dunque minime, come corrisponde alla situazione.

Non si parla del pericolo di indifferentismo, neppure di necessità o utilità spirituale, perché sono i separati coloro che si accostano alla Chiesa cattolica.

bb) Per gli altri battezzati non cattolici (§ 4).

Qui le esigenze perché un ministro cattolico possa amministrare lecitamente in questi casi uno dei sacramenti sono maggiori.

— *Presupposto necessario* è che l'interessato professi personalmente la fede cattolica rispetto al sacramento, che pretende ricevere. Senza questa professione di fede personale non è possibile la sufficiente intenzione. Non accettando il sacramento la comunità ecclesiale a cui appartiene, la professione della fede della propria comunità non può essere sufficiente. Si tratta dunque di una esigenza oggettiva, necessaria per garantire la validità dell'intenzione e in conseguenza la validità del sacramento.

- *I casi nei quali si permette l'amministrazione* sono due:
- il pericolo di morte

(62) Nel canone vengono prese in considerazione altre Chiese che in relazione ai tre sacramenti professino la fede della Chiesa Cattolica, a giudizio della Santa Sede.

(63) OE 26. Il n. 28 in modo generale permette la partecipazione a funzioni, cose e luoghi sacri per una giusta ragione, posti gli stessi principi.

— una grave necessità a giudizio del Vescovo diocesano o della Conferenza Episcopale⁽⁶⁴⁾.

— Sono tuttavia necessari *altri requisiti*:

— Che non abbia la possibilità di rivolgersi al ministro della sua comunità

— Che chieda il sacramento spontaneamente

— Che sia ben disposto

La situazione di pericolo di morte e la libera richiesta⁽⁶⁵⁾, sono delle condizioni che giustificano un'attuazione della Chiesa, richiesta dalla *salus animarum*.

Le altre condizioni, non si comprendono bene: cosa significa infatti la esigenza di « rivolgersi al proprio ministro ». È vero che deve evitarsi ogni illegittimo proselitismo, ma se si tratta di una comunità in cui il sacramento non è riconosciuto, non *ha senso esigere* « che non abbia la possibilità di rivolgersi al ministro della comunità ».

In altre circostanze al di fuori del pericolo di morte, non si può pensare facilmente ad una disposizione adeguata, se una persona resta in una comunità, la cui fede contraddice in un punto così importante com'è l'Eucaristia o la confessione. È una situazione psicologica non facilmente comprensibile e difficile da valutare come una buona disposizione interna (« bene dispositus »).

3. *I matrimoni misti*, cc. 1124-1125 (CCEO cc. 813-814)⁽⁶⁶⁾.

Due sono i problemi che richiamano il nostro interesse: la licenza di contrarre matrimonio e la forma canonica.

1) *La licenza di contrarre matrimonio*.

In principio la Chiesa non era favorevole ai matrimoni tra un cattolico e un battezzato ascritto⁽⁶⁷⁾ ad una Chiesa o comunità eccle-

⁽⁶⁴⁾ L'Istruzione « In quibus », della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, del 1. 6.1972, n. 6, AAS 64 (1972) 518-525, menziona la persecuzione e la carcerazione.

⁽⁶⁵⁾ Con il termine « ben disposto » si intende una persona che in pericolo di morte chiede liberamente e faccia professione di fede d'un sacramento, non professato dalla sua comunità.

⁽⁶⁶⁾ DirEcu, nn. 143-160. I. PÉREZ DE HEREDIA, *Los matrimonios mixtos en el nuevo Código*, in « Anales Valentinus », 9 (1984) 229-296.

⁽⁶⁷⁾ Non basta essere simpatizzante, e neppure che di fatto si frequenti un culto

siale che non fosse in piena comunione con la Chiesa cattolica, per i pericoli circa la fede e per il grave ostacolo che la diversità di fede comportava per realizzare tra gli sposi la piena comunione di vita, particolarmente spirituale; sebbene non gli fosse proibito categoricamente.

C'è tuttavia una differenza essenziale con l'impedimento di « disparità di culto, » che purtroppo viene accresciuta con la trasformazione dell'impedimento « impediente » del precedente Codice, in un atto per il quale la parte cattolica ha bisogno di una licenza (c. 1124). La ormai nota differenza si esterna di più in una norma secondaria, ma significativa: tale matrimonio si deve celebrare nella Chiesa parrocchiale come il matrimonio tra cattolici; per l'altro invece soltanto si dà la possibilità della celebrazione in Chiesa (c. 1110 § 1 e § 3).

La necessità d'una « causa giusta e ragionevole » (non più « *urgent iustae et graves causae* » CIC 17 c. 1061 § 1, 1) per la licenza⁽⁶⁸⁾ è segno di rispetto dei contraenti.

La concessione della licenza è subordinata a due prestazioni della parte cattolica: la dichiarazione di essere disposta a respingere i pericoli di venire meno alla fede, e la promessa di fare il possibile affinché l'intera prole sia battezzata ed educata nella Chiesa cattolica. Disposizioni di tutela per il bene della parte cattolica e della possibile prole.

Rispetto alla parte non cattolica si esige soltanto che le siano fatte conoscere le promesse che la parte cattolica deve fare e che sia consapevole di ciò che significano; così gli si offre la possibilità di riflettere su di esse prima della decisione. Non si chiede di più. Manifesta il rispetto alla propria coscienza, e alla dignità e eguaglianza delle persone.

per convenienza, vicinanza o per mancanza di comunità cattolica. Si diventa membro per mezzo di un atto espresso e formale, che ordinariamente è il battesimo, o con un atto di recezione formale richiesto dall'interessato già battezzato in altra confessione e stabilito nelle norme o consuetudini di ciascuna confessione. Una persona non potrà considerarsi iscritta finché la comunità ecclesiale non lo considererà ufficialmente membro di detta comunità.

⁽⁶⁸⁾ Sembra che la necessità della causa sia per la validità della concessione, cc. 59 §2, 63 (c. 90). Difficilmente però una licenza sarà nulla per mancanza di causa, considerato che in generale si potrà considerare causa giusta e ragionevole l'aver preso seriamente la decisione di sposarsi con la volontà di compiere le condizioni e le garanzie che il matrimonio misto esige.

Inoltre entrambe le parti siano istruite sui fini e le proprietà essenziali del matrimonio, che non devono essere escluse da nessuno dei due contraenti, perché non si metta in pericolo la validità del sacramento.

I cambiamenti della legislazione rispetto alla codificazione anteriore sono veramente notevoli; e la necessità della causa o l'illustrazione sui fini e proprietà del matrimonio non offrono nessuna particolare difficoltà, come esigenza del matrimonio cattolico. Tuttavia qui c'è senza dubbio il problema teoricamente più difficile da risolvere per quanto riguarda la sacramentalità e l'indissolubilità, nella prassi invece esiste una posizione rispettosa di non facile comprensione.

L'omissione della licenza (o la concessione invalida), non ha ripercussioni sulla validità del matrimonio perché il requisito è solo per la liceità della celebrazione: Il cattolico sarebbe tuttavia colpevole di «*communicatio in sacris*» proibita e punibile a tenore del c. 1365.

b) *La forma del matrimonio.*

Il matrimonio misto deve celebrarsi nella forma canonica (c. 1127 § 1). Questa norma generale può creare delle difficoltà con i coniugi non cattolici, che il legislatore cerca di risolvere con diverse disposizioni.

aa) Quando il coniuge non cattolico è membro di una Chiesa orientale, la forma è soltanto per la liceità. Tuttavia per la validità sarà necessario l'intervento di un ministro sacro. Siffatto ministro sacro non si richiede che sia latino, né cattolico, ma dovrà essere chierico («sacro»).

Tale disciplina facilita palesemente la relazione ecumenica, per quanto riguarda la validità del sacramento celebrato dinanzi al ministro della Chiesa non cattolica; ma non risolve tutti i problemi; infatti una celebrazione dinanzi a un diacono, o con mero «intervento» di un sacerdote cattolico potrebbe non essere riconosciuta come valida per una Chiesa orientale.

Il CCEO, c. 834 § 2, ha ridotto perciò tale eccezione, in coerenza con la sua concezione della celebrazione del matrimonio, al caso del matrimonio degli orientali cattolici con orientali non cattolici, e esigendo sempre la benedizione del sacerdote.

Per gli altri matrimoni in cui una parte almeno sia stata battezzata nella Chiesa cattolica o in essa ricevuta la forma del matrimonio è quella stabilita dal diritto (§ 1),

bb) La dispensa della forma.

Nel caso in cui subentrino gravi difficoltà per l'osservanza della forma, il Codice facilita la dispensa della stessa in favore della parte cattolica, in modo che il non cattolico non venga necessariamente obbligato al matrimonio in forma canonica⁽⁶⁹⁾. La possibilità è chiara perché la necessità della forma canonica non è norma di diritto divino. La dispensa dell'Ordinario della parte cattolica⁽⁷⁰⁾ sarà tuttavia necessaria per la validità della celebrazione. In ogni caso sarà anche necessaria per la validità adoperare qualche forma pubblica della celebrazione.

Dal punto di vista ecumenico è da salutare questa possibilità, per la prima volta dopo il Tridentino⁽⁷¹⁾, di dispensare per diritto comune dalla forma canonica precisamente in materia di matrimonio misto. L'esempio della Chiesa cattolica di andare incontro a possibili situazioni d'intolleranza con una maggiore comprensione, garantendo il valore del matrimonio e il rispetto della dignità delle persone, ha qui una grande possibilità e una grande responsabilità. Le conferenze dei Vescovi sono incaricate di regolare la concessione della dispensa, determinare le cause e consigliare le forme pubbliche di celebrazione, in modo che la dispensa si conceda con criterio comune.

c) Due proibizioni, c. 1127 § 3.

La proibizione del doppio matrimonio religioso e la proibizione di una celebrazione simultanea in riti diversi segnano i limiti della possibile *communicatio in sacris*. Il doppio matrimonio non ha senso in quanto uno dei due è una mera finzione⁽⁷²⁾. Anche la celebrazione

⁽⁶⁹⁾ Il CCEO non conosce questa dispensa, perché è contraria alla concezione orientale del rito sacro nella celebrazione del matrimonio. Conosce invece una possibilità in genere di dispensa della forma, riservata tuttavia alla Santa Sede o al Patriarca, c. 835.

⁽⁷⁰⁾ Il c. 1127 § 2, esclude espressamente l'Ordinario dove si celebrerà il matrimonio, che tuttavia dovrà essere consultato, e così il matrimonio che verrà celebrato senza forma canonica, sarà al meno conosciuto nel luogo della celebrazione, cf. Aymans, *Ökumenische Aspekte*, 488; la norma ha anche come finalità quella di evitare possibili scandali. (dato sempre però supposto che nel momento di concedere la licenza sia ormai determinato il modo e il luogo della celebrazione).

⁽⁷¹⁾ Per prima volta nel Decreto « *Crescens matrimonium* » AAS 59 (1967) 165-166, vide I. Pérez de Heredia l.c. 268, nota 142.

⁽⁷²⁾ B. GIANESIN, *I matrimoni misti tra cattolici e ortodossi di Grecia*, in *Incontro*

simultanea è una *communicatio* non necessaria esistendo la possibilità della dispensa⁽⁷³⁾.

d) *Cura pastorale speciale*, c. 1128

In una situazione di peculiare rischio per la conservazione della fede e per la educazione cattolica dei figli, come è il matrimonio misto (o con dispensa dall'impedimento di disparità di culto), il Codice richiede una azione pastorale peculiare. Se gli Ordinari e gli altri pastori d'anime devono aiutare affinché in tutti i matrimoni si compiano le relative obbligazioni, a maggior ragione dovranno procurare che non manchi al coniuge cattolico né ai figli di un matrimonio misto gli aiuti spirituali per compiere gli obblighi di coscienza e per conseguire l'unità di vita coniugale e familiare, compito specialmente difficile in questi casi.

Valga per finire questo punto l'osservazione del Ganesin: «La regolazione dei matrimoni misti costituisce una sfida per la Chiesa Occidente e per le Chiese d'Oriente, nella quale si può misurare la volontà di vera collaborazione e di piena valorizzazione del matrimonio cristiano in una società sempre più laica e secolarizzata»⁽⁷⁴⁾.

3. *Questioni circa il battesimo.*

1) *I battezzati nelle comunità ecclesiali non cattoliche.*

Nel contesto del dubbio sul battesimo e il possibile battesimo sotto condizione si fa peculiare attenzione al battesimo in una comunità ecclesiale non cattolica. La presunzione del legislatore canonico è favorevole alla validità⁽⁷⁵⁾ e pertanto in principio non si deve ribattezzare neppure sotto condizione. Non si può accettare la prassi di ribattezzare indiscriminatamente sotto condizione coloro i quali desiderano la piena comunione con la Chiesa cattolica. Soltanto se esiste un dubbio prudente circa la validità si potrà procedere a un battesimo sotto condizione.

tra Canonici d'Oriente e d'occidente, Bari 1994, Il 487-506, parla di una pratica tale in Grecia e delle sue cause (p. 502).

⁽⁷³⁾ Senza la dispensa può essere rischiosa per mancanza di «*facultas assistendi*». Possibili partecipazioni vengono raccolte nel *Dir. Ecu*, nn. 157, 158.

⁽⁷⁴⁾ B. Ganesin, l. c. 506.

⁽⁷⁵⁾ *Dir Ecu*, n. 99.

I dubbi potrebbero avere diversa origine:

aa) Riguardo alla materia o alla forma.

Il battesimo amministrato mediante il rito della immersione, dell'infusione con la formula trinitaria è di per sé valido. Di conseguenza se i libri rituali o liturgici della comunità religiosa prescrivono tali modi di battezzare, la ragione del dubbio non potrà fondarsi sulla mancanza della materia o della forma, ma sul fatto che il ministro non abbia adempiuto la norma della propria comunità. Sarebbe sufficiente chiedere il documento ecclesiastico ufficiale della celebrazione.

bb) Riguardo alla fede e all'intenzione necessaria.

Il dubbio può anche essere originato dalla mancanza di fede o di intenzione nel ministro o se si tratta di un adulto, anche nel battezzando. Rispetto alla fede, la fede insufficiente del ministro non rende invalido il battesimo: rispetto alla intenzione questa deve presumersi nel ministro se non vi è ragione seria per dubitare che abbia l'intenzione di fare quello che fanno i cristiani. Per il battezzato, la confessione di colui che fu battezzato adulto è decisiva, c. 876 (in fine).

2) *Il battesimo del bambino di genitori acattolici in pericolo di morte* ⁽⁷⁶⁾.

Il canone 868 § 2, permette battezzare in pericolo di morte un bambino figlio dei cattolici, anzi di non cattolici, anche contro la volontà dei genitori; non permessa però fuori del pericolo di morte (ibi. § 1).

Non è propriamente una formulazione che favorisca le relazioni ecumeniche. Voglio soltanto accennare, che in ogni caso partendo dalla «salus animarum» non si potrebbe negare la liceità di tale atto. Il CCEO, c. 681 § 4, ha omissso l'espressione «etiam invitis parentibus». Però per un credente, cattolico o non cattolico, se gli è lecito battezzare un bambino in pericolo di morte, come potrà moralmente sfuggire a non procedere a tale atto? La dichiarata liceità giuridica potrebbe suscitare un grave obbligo morale.

Il problema ha diversi punti di vista: da una parte i sacramenti sono «utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa et media quibus fi-

(76) Cf. JOSÉ M. MARTÍ, *La regulación canónica del bautismo de niños en peligro de muerte*, Jus Canonicum 30 (1991) 709-733.

des exprimitur et roboratur», la cui realtà significativa della fede viene annullata dalla contraria volontà dei genitori. Tuttavia ogni uomo è chiamato all'incorporazione a Cristo e alla configurazione con Cristo per volontà di Dio e con vocazione personale indipendentemente e al di sopra della volontà dei genitori e di qualsiasi altro, e prima ancora di possedere capacità di dare una risposta cosciente alla chiamata di Dio, come lo è riguardo alla vita materiale⁽⁷⁷⁾. D'altra parte i diritti dei terzi sulle persone mai possono essere assoluti; nemmeno quelli dei genitori, che non possono disporre della vita dei figli, né hanno diritto ad abbandonarli; perciò dandosi un diritto inalienabile nella persona, strettamente parlando non si farebbe ingiustizia a nessuno, se si pretende la tutela di tale diritto⁽⁷⁸⁾.

3) *Il padrino non cattolico.*

Il Dir. «Ad totam Ecclesiam» n. 48 aveva permesso che un membro delle Chiese orientali separate fosse padrino di un cattolico «simul cum patrino catholico», e che non se impedisse a un cattolico di essere padrino in un battesimo di un orientale non cattolico⁽⁷⁹⁾. Il Codice ha richiesto che il patrino sia cattolico (c. 874 § 1, 3); permette (cosa non prevista nel CIC 1 7 c. 765) a chi appartiene a una comunità ecclesiale non cattolica di essere ammesso come testimone insieme a un padrino cattolico⁽⁸⁰⁾.

(77) Certamente si può argomentare che, se fuori dal pericolo di morte il battesimo di un infante dipende dalla volontà dei genitori e la salvezza di un bambino si lascia nelle mani della bontà e grazia di Dio, perché questo non avviene in pericolo di morte? Tuttavia queste azioni di Cristo e della Chiesa non dipendono per la loro efficacia dalla fede attuale dei genitori, e realizzano la salvezza degli uomini indipendentemente dalla fede dei responsabili, quando nell'intenzione si vuole ciò che vuole la Chiesa.

(78) La situazione può essere conflittuale di fronte al diritto statale di una nazione, però non viene fatta nessuna offesa alla dignità personale di alcuno con l'amministrazione del battesimo in un reale pericolo di morte.

(79) AAS 59 (1967) 574-592; con l'osservazione: «His in casibus educatores christianae vigilando obligatio pertinet imprimis ad patrimum (vel matrinam) fidelem Ecclesiae in qua infans baptizatus est».

(80) L'orientamento del CCEO c. 685 § 3, dove si tratta soltanto di non cattolici delle Chiese Orientali (non di comunità ecclesiali), e del Dir Ecu n. 98 b), è diverso. Il CCEO, ha ritenuto la esigenza di essere cattolico c. 865 § 1, 3, facendo coerentemente però la riserva del § 3. La considerazione di permettere ad altri non cattolici di essere testimone insieme a un cattolico non viene considerata nel CCEO, cosa che fa il *Dir Ecu* n. 98 a). Lasciando il problema tecnico sul valore della disposizione del Direttorio: non essendo neppure necessario il padrino, non vedo sufficiente la ragione della conces-

3.4. *Questioni eucaristiche minori.*

a) *Proibizione della concelebrazione (c. 908).*

Ai sacerdoti cattolici viene proibito di concelebrazionare l'Eucaristia con sacerdoti o ministri di una Chiesa o comunità ecclesiale, non aventi comunione piena con la Chiesa cattolica. Nella concelebrazione si manifesta opportunamente l'unità del sacrificio e del sacerdozio, e allo stesso tempo viene significato e confermato il vincolo fraterno tra i presbiteri, e l'unità del presbiterio, quando si celebra con il Vescovo che preside (EM 5) e per di più significa l'unità stessa della Chiesa.

La significazione dell'unità della Chiesa che comporta l'Eucaristia è in contraddizione con l'unione di due fedi diverse; sarebbe perciò una contraddizione porre un segno per una realtà di cui siamo coscienti che non esiste: simboleggiare un Cristo separato. Inoltre la celebrazione non è necessaria. Se si trattasse di una necessità particolare dei mezzi di salvezza, anche il sacerdote può ricevere l'Eucaristia alle stesse condizioni del fedele (c. 844). La significazione dell'unità impedisce la *communicatio* ⁽⁸¹⁾.

b) Il primo Direttorio Ecumenico «Ad totam Ecclesiam», n. 47 dalla possibilità della *communicatio* eucaristica «in sacris» aveva tratto una raccomandazione:

«Item convenit, ut iisdem diebus (dominicus vel festis de praecepto) catholici Sacrae Liturgiae apud fratres orientales seiunctos, si fieri potest, adsint, cum iusta de causa impediuntur ne Sacrae Liturgiae in Ecclesia catholica intersint».

Il Codice invece, c. 1248 § 1, stabilisce, che soddisfa il precetto di partecipare alla messa, colui che assiste alla messa dovunque sia celebrata con rito cattolico, mentre nel § 2 non appare nessun obbligo di surrogare, né traccia della menzionata raccomandazione,

sione. Il CCEO lo permette soltanto per i membri delle Chiese orientali, non per coloro che appartengono a comunità separate.

⁽⁸¹⁾ *Dir. Ecu* n. 106 e): «Poiché la concelebrazione eucaristica è una manifestazione visibile della piena comunione di fede, di culto e di vita comune della Chiesa cattolica, espressa dai ministri di questa Chiesa, non è permesso concelebrazionare l'eucaristia con ministri di altre chiese o comunità ecclesiali». CIC c. 908, CCEO c. 702.

anzi se per mancanza di un sacerdote o per altra causa grave diventa impossibile la partecipazione all'Eucaristia, si raccomanda che i fedeli partecipino alla liturgia della parola celebrata secondo le prescrizioni del Vescovo.

c) Celebrazione dell'Eucaristia in un tempio di Chiesa o comunità non aventi piena comunione, c. 933.

Contrariamente a quanto disponeva il Codice precedente⁽⁸²⁾, si permette celebrare l'Eucarestia in un tempio di comunità non cattolica. Tre sono le condizioni richieste:

- Una giusta causa (v. g. non disporre di Chiesa propria)
- Licenza espressa del Ordinario (non basta presunta)
- Che non ci sia scandalo.

Le cautele prevedono che sia palese la natura del culto cattolico o non cattolico⁽⁸³⁾.

3.7. Traduzioni ecumeniche delle Sacre Scritture, c. 825 § 2⁽⁸⁴⁾.

Encomiabile è la pratica raccomandazione delle versioni fatte d'accordo con i fratelli separati⁽⁸⁵⁾, con l'approvazione delle Conferenze dei Vescovi. Questa possibilità manifesta la fiducia e la buona volontà nella sincera ricerca della verità rivelata⁽⁸⁶⁾.

Conclusioni.

1. La legislazione codiciale parte non dal pericolo che viene dalle comunità separate, ma parte della *communio* delle comunità con la Chiesa, però differenziata. Comunione non piena, ma comunione.

2. Necessità dell'acquisto di un atteggiamento ecumenico, proprio dell'essere cristiano. La preoccupazione per l'unità è un ele-

⁽⁸²⁾ CICI7 c. 823 § 1: «Non licet missam celebrare in templo haereticorum vel schismaticorum etsi olim rite consecrato aut benedicto».

⁽⁸³⁾ Potrebbe anche l'Ordinario permettere ai fratelli separati di celebrare le proprie cerimonie nella Chiesa cattolica, Dir Ecu 137 ss. (cf. OE, n 28).

⁽⁸⁴⁾ C. 825 § 2.

⁽⁸⁵⁾ Il 1.6.1968 pubblicò il Segretariato per l'Unione dei Cristiani norrne per tali versioni.

⁽⁸⁶⁾ Dir. Ecu. n. 183. La normativa nel CCEO è simile nel c. 655 § 1 (in fine); resta però confusa se si attende il § 3 e il c. 663 § 2.

mento «essenziale» nella comprensione della missione della Chiesa. E per di più un dovere ad essa proprio.

Una evangelizzazione che non tendesse all'unità non sarebbe coerente col principio della «salus»; non soltanto per quanto deve persistere sempre la tendenza alla piena comunione; ma inoltre in quanto occorre sopprimere lo scandalo della divisione dinanzi al mondo non cristiano in maggioranza nella umanità.

3. Necessità assoluta di riflessione sui problemi cosiddetti di diritto divino, condizione necessaria per la approssimazione nei problemi capitali, sulla struttura della Chiesa, sulla potestà ecclesiastica, sui meccanismi di trasmissione della potestà.

Vorrei ricordare come asserzioni conclusive del mio intervento le due affermazioni con le quali finiscono il numero 14 e il 15 della Enciclica «*Ut unum sint*»:

«L'ecumenismo intende precisamente far crescere la comunione parziale esistente tra i cristiani verso la piena comunione nella verità e nella carità».

«Così la vita intera dei cristiani è contrassegnata dalla preoccupazione ecumenica ed essi sono chiamati a farsi come plasmare da essa», fino che i cristiani possano inneggiare il canto dell'unità in Cristo Signore.

