

CARLO FABRIS

CONSIDERAZIONI CANONISTICHE
IN TEMA DI “COMMUNICATIO IN SACRIS”

SECONDO il giurista G. Peyrot, la fenomenologia del movimento ecumenico ha dei risvolti giuridici non trascurabili. Egli ritiene che vi sia anzitutto un “diritto ecumenico interno”: esso consiste in quel particolare settore del diritto interno di ciascuna confessione religiosa cristiana che contiene “quanto ciascuna chiesa abbia disposto o possa disporre, circa i suoi principi informativi dell’ecumenismo; il proprio atteggiamento nei riguardi della fenomenologia ecumenica nel suo insieme; la propria disponibilità all’incontro con le altre comunità religiose; le modalità eventuali per l’attuazione di tali incontri; la condizione riconosciuta pertinente ai suoi possibili interlocutori nel dialogo ecumenico; il grado di rilevanza degli ordinamenti giuridici delle altre comunità religiose; le regole relative al collegamento tra il proprio e i predetti diversi ordinamenti; l’enucleazione delle confliggenze tra ordinamenti confessionali difformi; i criteri relativi alla rilevanza eventuale degli atti e negozi compiuti ai sensi e nell’ambito degli altri ordinamenti confessionali”.¹

A tale ambito giuridico, riteniamo possa appartenere, senz’altro, la normativa canonica latina ed orientale sulla *communicatio in sacris* trattata dai cann. 844 del CJC e 671 del CCEO nonché, per quanto riguarda i matrimoni misti, dai cann. 1124-1129 del CJC e cann. 813-816, 833-834 del CCEO. Risulta evidente come essa costituisca la coerente applicazione in campo canonico, di quelle premesse teologiche ed ecumeniche che sono prezioso e ineludibile patrimonio della dottrina della Chiesa Cattolica e che attingono alla Tradizione, al Concilio Vaticano II e ai documenti più recenti in campo ecumenico.² Mi riferisco in particolare ai due decreti conciliari, sull’ecumenismo,

¹ G. PEYROT, *Ordinamenti confessionali e dimensione giuridica ecumenica*, in *Atti del congresso internazionale di diritto canonico*, Milano 1972, 1043-1044.

² L’importanza di chiarire quali siano i principi, dalla cui corretta impostazione dipende il metodo e l’esito di una lecita e legittima prassi ecumenica, è stata chiaramente affermata nell’Aula conciliare durante la seduta del 23 novembre 1963, come ci riferisce B. MATTEUCCI, *I giorni del Concilio*, Pisa 1983, 448. Di tali principi esposti dai Padri, che avrebbero dovuto dare forma ed orientamento all’attività ecumenica, e che confluirono poi nei nn. 2-4 del Decreto conciliare sull’ecumenismo, ha trattato lo stesso autore: *ibidem*, 419-462. Benvenuto Matteucci, sacerdote della Diocesi di Pistoia e teologo (1910-1993), divenuto successivamente

*Unitatis Redintegratio*³ e sulle Chiese orientali cattoliche *Orientalium Ecclesiarum*,⁴ nonché al primo Direttorio ecumenico *Ad totam Ecclesiam*, del 1967⁵ che, nel 1993 ha lasciato il posto al nuovo Direttorio Ecumenico, *La recherche de l'unité*.⁶

Potremmo dire che tutta l'attività ecumenica che ha portato alla vigente normativa sulla *communicatio in sacris* è stata e, nei suoi possibili sviluppi futuri, dovrà sempre continuare ad essere una fedele attuazione dell'invito rivolto da San Paolo ad agire secondo la verità, nella carità (cf. Ef. 4, 15). Intendo dire, cioè, che nel doveroso dialogo ecumenico con i *fratres seiuncti*, come li chiama il Concilio,⁷ e nell'individuazione degli spazi in cui si possono condividere con essi attività e risorse spirituali, è necessario valorizzare il ricco patrimonio comune, senza ignorare o minimizzare, però, le differenze talvolta anche sostanziali, che in alcuni casi possono costituire degli ostacoli oggettivamente difficili da superare per giungere ad un'intesa, ma che tuttavia non giustificano atteggiamenti pessimistici, diffidenti e rinunciatari.⁸

Arcivescovo di Pisa, partecipò dal 1963 al 1965 ad ogni seduta conciliare con l'incarico di scrivere per l'Osservatore Romano degli articoli di riflessione e di commento sui temi affrontati. Essi sono confluiti in quest'opera, che più volte citeremo, la quale rappresenta una fresca e fedele esposizione delle grandi questioni su cui si è concentrata l'attenzione dei Padri durante le varie sessioni.

³ CONCILIUM OECUM. VATICANUM II, Decretum de Oecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 21 nov. 1964, in «AAS» 57 (1965), 90-112; cf. EV 1/494-572.

⁴ CONCILIUM OECUM. VATICANUM II, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis *Orientalium Ecclesiarum*, 21 nov. 1964, in «AAS» 57 (1965), 76-89; cf. EV 1/457-493.

⁵ SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda, *Ad totam Ecclesiam* (nn. 1-63), 14 maii 1967, in «AAS» 59 (1967), 574-592; cf. EV 2/1194-1256. Tale Direttorio costituisce la risposta ad una insistente richiesta emersa nell'Aula conciliare, come ricorda B. MATTEUCCI, *I giorni del Concilio*, Pisa 1983, 441.449-454.

⁶ CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CRETIENS, Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme, *La recherche de l'unité*, 25 mars 1993, «AAS» 85 (1993), 1039-1119; cf. EV 13/2169-2507.

⁷ L'espressione "*fratres seiuncti*" ricorre almeno venti volte nei testi conciliari: cf. LG 67.69; DV 22; GS 90a; OE 28; UR 1b; 3b, c; 4b, e, h, i; 7b; 8c; 10b; 11b; CD 16f; AG 15c; GE 11.

⁸ Si tratta di tendere alla realizzazione di quella ecclesiologia di comunione efficacemente delineata nella peculiarità del suo contenuto e significato nonché dei propri obiettivi da B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico*, Milano 1974, 203-204, 231-232. Il noto teologo, esperto in ecclesiologia e docente per lunghi anni di questa disciplina presso la Pontificia Università Lateranense, mette giustamente in evidenza, tra le varie divergenze, non ultima (anzi, secondo lui, forse la prima e la sola), quella derivante dal concetto di Chiesa. L'autore, da grande conoscitore di Lutero e della teologia riformata, non manca, a tal proposito, di tratteggiare i lineamenti della Chiesa in senso protestante mostrando, tra l'altro, la fallacia artificiosa della contrapposizione tra ecclesiologia della Parola ed ecclesiologia del sacramento, identificate rispettivamente con l'ecclesiologia protestante e quella cattolica. Cf. *ibidem*, 205-230. In merito al concetto di comunione applicato alla Chiesa, cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Litt. *Communione notio ad Catholi-*

Bisogna comunque riconoscere che, purtroppo, nei rapporti con i fratelli separati, il rischio che si può correre è quello di cadere facili prede di quell'ecumenismo impaziente, che si esprime in “gesti poco ponderati”, a cui fa riferimento il Papa Giovanni Paolo II nell'Esortaz. Ap. post-sinodale *Pastores gregis*.⁹ Tale modo di fare, che comprende anche una prassi arbitraria di *communicatio in sacris*, non promuove, ma anzi, come ricordava lo stesso Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* “è di ostacolo al raggiungimento della piena comunione, attenuando il senso della distanza del traguardo ed introducendo o avallando ambiguità sull'una o sull'altra verità di fede”.¹⁰

È significativo che nel suo intervento in apertura dell'incontro tra il Papa e il Collegio cardinalizio alla vigilia dell'ultimo concistoro il 23 novembre 2007,¹¹ il Card. Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, facendo il punto sullo stato attuale del dialogo con le Chiese e comunità ecclesiali da noi separate, abbia descritto il momento presente come caratterizzato da un ecumenismo più maturo e più adulto, contraddistinto da un atteggiamento di maggiore sobrietà e consapevolezza, che è subentrato ai momenti iniziali in cui prevaleva l'entusiasmo e l'euforia per i potenziali sviluppi che l'apertura ecumenica lasciava intravedere.¹²

caae Ecclesiae Episcopus de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, 28 maii 1992, in «AAS» 85 (1992), 838-850 (il rapporto tra comunione ecclesiale ed ecumenismo è trattato dal n. 17). È utile vedere anche la riflessione su questo tema, con le relative implicazioni e conseguenze, condotta da W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Roma 2007, 25-33. Della nozione conciliare di comunione tratta, con la consueta chiarezza e la lucidità che lo contraddistinguono, B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre...*, 233-240.

⁹ IOANNES PAULUS PP. II, Adh. Ap. *Pastores gregis*, 16 oct. 2003, n. 64, in «AAS» 96 (2004), 898; *EV* 22/918.

¹⁰ IOANNES PAULUS PP. II, Litt. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, de Eucharistia eiusque necessitudine cum Ecclesia, 17 apr. 2003, «AAS» 95 (2003), 433-475; cf. *EV* 22/213-325.

¹¹ Cf. *L'Osservatore Romano*, 24 nov. 2007, p. 8.

¹² Tale ecumenismo, sottolinea Kasper «non è sinonimo di umanesimo bonario, né di relativismo ecclesiologico. Esso poggia sulla ferma consapevolezza che la Chiesa cattolica ha di sé stessa e sui principi cattolici, di cui parla il Decreto sull'ecumenismo (*Unitatis Redintegratio* 2-4). È un ecumenismo della verità e della carità; le due sono intimamente connesse e non possono sostituirsi a vicenda. Innanzitutto va rispettato il dialogo della verità. Le norme concrete sono espone in modo vincolante nel 'Direttorio ecumenico' del 1993». «L'Osservatore Romano», 24 nov. 2007, p. 8. Per una visione d'insieme delle varie tappe che hanno segnato la storia del cammino ecumenico post-conciliare sino al presente, può essere utile, ad esempio, vedere il contributo di A. PACINI, *L'ecumenismo a quarant'anni dalla Unitatis Redintegratio*, in *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Roma 2007, 47-87. Una descrizione della posizione cattolica in materia ecumenica, nelle sue linee essenziali, la si può trovare in W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *ibidem*, 17-46.

Riteniamo appartenga a questa nuova fase più riflessiva e meditata del cammino ecumenico, a cui allude il card. Kasper, oltre all'esigenza di porre in risalto gli aspetti innegabilmente positivi, la necessità di evidenziare anche i punti problematici e le zone d'ombra, nella teoria e nella prassi della *communicatio in sacris*, che dell'attività ecumenica costituisce un capitolo importante e nevralgico.

Una delle grosse difficoltà nel dialogo ecumenico sulla possibile comunicazione in ambito sacramentale, come ha opportunamente ricordato in un suo recente intervento il Segretario di Stato, Card. Tarcisio Bertone,¹³ è rappresentata dall'assenza di reciprocità nel riconoscimento della validità dei sacramenti da parte di alcuni separati, sia occidentali, sia soprattutto orientali.

Al di là di questo, comunque, per parte cattolica, le linee guida nella ricerca delle possibilità di sempre nuovi spazi di condivisione nelle attività e risorse spirituali con i fratelli separati non possono che essere quelle indicate da UR 8 e da OE 26. Quest'ultimo testo, in particolare, mette in guardia dai possibili rischi di un'indiscriminata prassi di *communicatio in sacris*: l'offesa all'unità della Chiesa, la possibilità di adesione all'errore, il pericolo di errare nella fede, di provocare scandalo e di favorire l'indifferentismo¹⁴ figlio del relativismo, che, come ricordava Papa Benedetto XVI, tenta di imporre oggi il suo dominio dittatoriale.¹⁵ Molto significativamente, poi, UR 11 reca un ammonimento nei confronti di un'insidia sempre attuale nell'esercizio dell'attività ecumenica, indicando l'altezza della posta in gioco: "Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso".¹⁶

¹³ L'occasione è stata quella della presentazione del mio volume *Fare verità nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la Communicatio in sacris sacramentale*, Siena 2007. L'evento, presieduto dal Cardinale si è svolto il 13 dicembre 2007 presso la Domus Sanctae Marthae in Vaticano.

¹⁴ È questo un pericolo che più volte è stato segnalato nell'Aula conciliare, come ci ricorda, tra gli altri, B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 476-477.

¹⁵ Nella sua omelia per la Messa Pro eligendo Romano Pontifice, il 18 aprile 2005, l'allora Decano del Collegio Cardinalizio, Card. Joseph Ratzinger, constatava che «il relativismo, cioè il lasciarsi portare 'qua e là da qualsiasi vento di dottrina' appare l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni». E proseguiva: «Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie». *L'Osservatore Romano*, martedì 19 aprile 2005, 6-7.

¹⁶ "Nil ab oecumenismo tam alienum est quam ille falsus irenismus, quo puritas doctrinae catholicae detrimentum patitur et eius sensus genuinus et certus obscuratur". (cf. *EV* 1/534). A proposito di questo pericolo e della conseguente necessità di porsi al riparo da esso, più volte ribadita dai Padri conciliari, mediante una chiara e fedele esposizione della dottrina cattolica, si veda quanto annotava B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 416. 423. 427. 435. 441. 454. Creiamo valga la pena di riportare quanto il medesimo autore osservava con lucida chiarezza:

Indubbiamente, nel considerare la possibilità di una certa *communicatio in sacris* tra cattolici e cristiani appartenenti ad altre Chiese o comunità ecclesiali a noi separate, come mezzo per favorire l'unione con Cristo e, in Lui, con tutti i cristiani nell'unità cattolica,¹⁷ non si può fare a meno di fare i conti con il fondamentale testo della Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* 8, in cui si dichiara che “l'unica Chiesa di Cristo ... in questo mondo costituita ed organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica”.¹⁸

«Deve esplicitamente apparire che il movimento ecumenico nella Chiesa cattolica non è un'attenuazione della verità, una sua ombratile tacitazione (in favore di un dialogo generico che finirebbe inevitabilmente in un irenismo sincretistico e in un misticismo eterogeneo) ma zelo verso Dio e verso le anime. La ricerca dei mezzi positivi, piuttosto che negativi, di una terminologia rispettosa è lo stesso movimento spontaneo della maternità della Chiesa che si esprime sensibilmente, evitando attriti e dissensi, ma non negativamente o in forme di minorazione dogmatica ed ecclesiastica... È necessario rimuovere separazioni che sono «scandalose», ma senza confusione nella espressione della dottrina.. altrimenti la necessità di rientrare nella Chiesa e il diritto della Chiesa all'unità di una riconciliazione, non apparirebbe con quella evidenza che è necessaria». *ibidem*, 449.

¹⁷ A questo proposito, Matteucci riporta il votum di un Padre secondo il quale era opportuno affermare ‘clarius’ «come la Chiesa goda dell'unità voluta da Cristo e che quindi non deve considerarsi come una Chiesa sopra eminente la quale coordini le altre chiese per ottenere l'unità, in una maniera confederativa. Non si tratta di ricostituire la Chiesa Una e Santa fondata dal Salvatore, perché questa Chiesa vi è già, ed è la Chiesa cattolica romana». B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 470. I necessari presupposti dai quali partire per una corretta prassi di *communicatio in sacris*, vengono illustrati, tra gli altri autori, anche da P. GEFAELL, *Principi dottrinali per la “communicatio in sacris”*, «Ius Ecclesiae» 8 (1996) 509-528.

¹⁸ Questo passaggio di LG 8 viene letteralmente ripreso dal can. 204 § 2 del CJC (cf. il parallelo can. 7 § 2 del CCEO) che dimostra ancora una volta di essere davvero il Concilio in canoni, come lo ha definito qualcuno. Ebbene, facendo riferimento all'importante testo conciliare e alla Dichiarazione «Dominus Jesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, della Congregazione per la Dottrina della Fede (6 agosto 2000: «AAS» 92 [2000], 742-765), Errazuriz osserva: «Risulta del tutto fuorviante intendere l'attuale ed irrevocabile impegno della Chiesa cattolica nell'ecumenismo... come un'attenuazione dell'umile ma ferma affermazione di fede circa l'unicità del Salvatore e della Chiesa da Lui fondata, la quale sussiste nella Chiesa governata dal Successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, e in cui si dà la pienezza dei beni ecclesiali della salvezza». C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti: approccio interordinamentale e dimensione di giustizia*, «Ius Ecclesiae» 17 (2005), 232. Non si può mancare di richiamare qui anche le recenti Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti della dottrina sulla Chiesa (29 giugno 2007), della Congregazione per la Dottrina della Fede, in particolare la risposta al quesito secondo e terzo in cui si spiega come deve essere intesa l'affermazione conciliare che la Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica e perché è stata usata l'espressione «sussiste». A parte il puntuale articolo di commento alla Nota unito alla stessa, cf. anche M. MUOLO, *Vespaio di polemiche per una nota pontificia perfettamente in linea con la tradizione e con il Concilio*, in *L'Amico del Clero* 9 (settembre 2007), 507-509 e G. DE ROSA, *La Chiesa di Cristo “sussiste nella” Chiesa Cattolica*, «La Civiltà Cattolica» I (2008), 67-

Orbene, il riconoscimento dell'esistenza di parecchi elementi di santificazione e di verità al di fuori dell'organismo visibile della Chiesa cattolica implica la convinzione, umile ma veritiera, che la totalità e pienezza di questi elementi si trovano soltanto in essa, che è l'unica Chiesa di Cristo.¹⁹ Questo non può non avere delle conseguenze e dei risvolti anche nella prassi della *communicatio in sacris* che, come ricorda Papa Benedetto XVI, deve conservare carattere di eccezionalità e sottostare a precise condizioni cui è necessario attenersi fedelmente.²⁰ Tali condizioni sono normativamente inquadrate dal can. 844 del cjc che trova il suo corrispondente nel can. 671 del CCEO: ci si riferisce qui, in particolare, alla possibilità di una prassi di *communicatio in sacris* in rapporto ai sacramenti della Penitenza, dell'Eucaristia e dell'Unzione degli Infermi, che sono più necessari alla vita di fede. Il Legislatore canonico segue uno schema ben preciso: dopo aver ricordato il principio generale secondo il quale i ministri cattolici amministrano lecitamente i sacramenti ai soli fedeli cattolici i quali parimenti li ricevono lecitamente dai soli ministri cattolici, prospetta tre possibilità di *communicatio in sacris* sacramentale: in rapporto alle chiese separate in genere (§2); in relazione alle chiese orientali separate e a quelle ad esse assimilate (§3); in rapporto agli altri cristiani ap-

73. Tra i vari contributi di riflessione sull'espressione conciliare che, come aveva previsto G. Philips, avrebbe fatto scorrere fiumi di inchiostro (cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Milano 1986, 111), segnaliamo quelli indicati in C. FABRIS, *Fare verità, nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la communicatio in sacris sacramentale*, Siena 2007, 37, nota 4. Si veda anche, in merito a questo punto, W. KASPER, *Unità della Chiesa e comunione ecclesiale nella prospettiva cattolica*, in *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Roma 2007, 22-23, che alla nota 20 si riferisce, fra l'altro, alle interpretazioni del testo di LG 8 date dai cardinali Johannes Willebrands e Joseph Ratzinger.

¹⁹ Lo stesso Errazuriz commenta: "La consapevolezza dell'esistenza di tanti beni salvifici nelle Chiese e comunità non cattoliche... rappresenta certamente un dono dello Spirito Santo alla Chiesa, a cui non si può rinunciare. Tuttavia, tale consapevolezza perderebbe la sua genuinità se portasse a relativizzare l'unicità e l'universalità del disegno salvifico in Cristo e nell'unica sua Chiesa, oppure a dimenticare l'intrinseco rapporto di tutti gli elementi di verità e di bene con la loro pienezza esclusivamente cattolica cui tutta l'umanità è convocata". C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 232-233. Per quanto riguarda il principio di unità della Chiesa di Cristo, si vedano, tra gli altri, J. A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa*, Roma 1969; F. SULLIVAN, *Noi crediamo la Chiesa*, Casale Monferrato 1990; B. GHERARDINI, *La Chiesa Arca dell'Alleanza*, Roma 1979, 185-190; IDEM, *La Chiesa Mistero e Servizio*, Roma 1994, 126-130; C. DELPERO, *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004, 25-42. Opportune riflessioni in margine alla discussione conciliare sui "problemata unius Ecclesiae" e le implicazioni ecumeniche le troviamo esposte in B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 152-156; 443-444 e 448-450.

²⁰ "La possibilità dell'ammissione di singoli cristiani non cattolici all'Eucaristia, al sacramento della Penitenza e all'Unzione degli infermi... suppone il verificarsi di determinate ed eccezionali situazioni connotate da precise condizioni. Esse sono indicate con chiarezza nel Catechismo della Chiesa Cattolica e nel suo Compendio. È dovere di ciascuno attenersi fedelmente". BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 56.

partenenti alle “comunità ecclesiali” che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica (§4).

Emerge qui la distinzione, di matrice conciliare, ma più volte ripresa nei documenti successivi anche più recenti, tra Chiese e comunità ecclesiali, laddove la discriminante è rappresentata dalla presenza o meno del sacerdozio ministeriale sotto la guida del vescovo che ne possiede la pienezza.²¹ Ovviamente la *communicatio in sacris* non può che realizzarsi in circostanze ben precise e in modo diverso, a seconda che si tratti di *fratres seiuncti orientales* (con i quali sono più stretti i vincoli di comunione a motivo del fatto che essi hanno veri sacramenti e, soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l’eucaristia), o di *fratres seiuncti occidentales*, provenienti da chiese o comunità ecclesiali sorte “a causa di quegli eventi che comunemente passano sotto il nome di Riforma”.²² Con questi ultimi la *communicatio in sacris* è possibile, ma a condizioni tassative inseparabili che non possono essere in alcun modo disattese, visto che, al di là del battesimo, che pure costituisce un importante vincolo sacramentale di unità,²³ “tra queste chiese e comunità e la Chiesa cattolica, vi sono importanti divergenze, non solo d’indole storica, sociologica, psicologica e culturale, ma soprattutto d’interpretazione della verità rivelata”.²⁴

Nell’elencazione delle condizioni a cui deve sottostare la prassi reciproca della *communicatio in sacris* sacramentale tra cattolici e separati, costituisce un’inspiegabile omissione del Legislatore canonico il riferimento alla circostanza dell’impossibilità di accedere al ministro della rispettiva Chiesa, non solo da parte del cattolico o del separato occidentale ma anche da parte del separato orientale o ad esso equiparato che chiede i tre sacramenti ad un ministro cattolico. Pure in questo caso, infatti, non può non valere il richiamo alla regola secondo cui bisogna normalmente ricorrere al ministro della propria Chiesa, e ciò anche per evitare accuse di proselitismo nei confronti del ministro cattolico, oltre che per non cadere nel pericolo di errore, scandalo o indifferentismo. Il silenzio normativo su questa condizione in riferimento all’acattolico orientale (e a colui che è ad esso assimilabile), non viene superato nemmeno dal Direttorio Ecumenico del 1993 che parla di impossibilità di accedere al ministro della propria chiesa ma soltanto per quanto riguarda i separati occidentali.²⁵

²¹ Su questo punto, si veda C. FABRIS, *Fare verità, nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la communicatio in sacris sacramentale*, Siena 2007, 12.

²² UR 13: cf. EV 1/540.

²³ Circa l’efficacia “ecclesificante” e generatrice di comunione ecclesiastica del battesimo, si veda B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologicalo*, Milano 1974, 240-257.

²⁴ UR 19: cf. EV 1/558.

²⁵ Il riferimento a questa condizione, cui dovrebbe sempre sottostare anche la richiesta di un fedele acattolico ad un ministro cattolico (e non soltanto viceversa), si trova infatti solo laddove si parla di “Condivisione di vita sacramentale con i cristiani di altre chiese e comuni-

Per quanto concerne, in modo specifico, l'accesso alla comunione eucaristica da parte dei *frates seiuncti*, nell'Esortazione Apostolica *Sacramentum caritatis* il Papa Benedetto XVI, dopo aver ricordato come il rispetto dovuto al sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo impedisce di farne un semplice mezzo da usarsi indiscriminatamente per raggiungere l'unità con tutti i credenti in Cristo, chiede "ai cristiani non cattolici di comprendere e rispettare la nostra convinzione che si rifà alla Bibbia e alla Tradizione". E spiega: "Noi riteniamo che la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale si appartengano così intimamente da rendere generalmente impossibile accedere all'una senza godere dell'altra, da parte di cristiani non cattolici".²⁶ Il Papa, quindi,

tà ecclesiali" (nn. 129-136: *EV* 13/2408-2417), vale a dire con i separati occidentali, mentre non vi è alcun accenno quando precedentemente, in modo distinto, si tratta della "Condivisione di vita sacramentale con i membri di varie chiese orientali" (nn. 122-128: *EV* 13/2401-2407) cioè i separati orientali.

²⁶ BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 56. Circa la necessità della comunione ecclesiale come indispensabile premessa alla comunione eucaristica, si veda B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico*, Milano 1974, 259-283, laddove l'autore approfondisce in maniera chiara ed esauriente la questione, trattandola nei suoi vari aspetti e sviscerandola nelle sue più profonde motivazioni. Orbene, quanto autorevolmente dichiarato da Benedetto XVI nella Sua Esortazione Apostolica e opportunamente spiegato da Gherardini, ci sembra rappresenti una adeguata risposta anche alla proposta avanzata tra gli altri dal canonista nordamericano Ladislav Örsy (L. ÖRSY, *Interchurch marriages and the reception of the Eucharist. Present and Future*, «Interchurch Families», vol. 5, n. 1, January 1997, pp. 10-11; *Ladislav Örsy a dit*, in *Foyer mixtes*, numero 114 ottobre/dicembre 1996, pp. 15-16) di prendere in considerazione la possibilità di ammettere all'Eucaristia cattolica la parte non cattolica unita in matrimonio con una parte cattolica. Questo, indubbiamente, come ricorda Errazuriz "può sembrare attraente e foriero di unità, ma rischia di mettere in penombra la vera questione della separazione, che purtroppo rimane intatta. Per risolvere i problemi, occorre affrontarli proprio in tutta la loro reale problematicità". C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti*, «Ius Ecclesiae» 11 (1999), 521. Se quanto asserisce Errazuriz è vero nella generalità dei casi, visto lo stretto rapporto esistente tra comunione eucaristica e comunione ecclesiale, tanto più si deve ritenere che lo sia quando si tratta dei *seiuncti occidentales*. Corrisponde sempre a verità, infatti, quanto osserva l'Istruzione *In quibus rerum circumstantiis*, che cioè mentre per i separati orientali, a causa dello strettissimo legame che li unisce a noi, "il rischio di oscurare il rapporto che esiste tra comunione eucaristica e comunione ecclesiale è relativamente ridotto" quando alcuni di essi vengono ammessi alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica, non altrettanto si può dire quando si tratta degli acattolici occidentali, per i quali non è prevista questa ammissione "se non in casi assai eccezionali" ("nisi in casibus sat raris"). Cf. SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Instr. *In quibus rerum circumstantiis de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica*, 1 iun. 1972, 5 (cf. *EV* 4/1637-1638). Del resto anche il Direttorio Ecumenico del 1993 [nn. 129 e 160: cf. *EV* 13/1410. 1443], le cui disposizioni sono richiamate dal Testo applicativo dell'Intesa con i Valdesi-Methodisti [n. 50: cf. *ECEI* 6/3040], conferma il carattere straordinario ed eccezionale di questa possibilità, richiamandosi alle precise e stringenti condizioni stabilite dal CJC e dal CCEO. Alla luce di quanto sinora detto, non mi pare, quindi, che la proposta ventilata da qualche autore (G. H. RUYSSSEN, *Eucarestia ed ecumenismo. Evoluzione della normativa universa-*

prosegue accennando ad un'altra prassi di *communicatio in sacris* vietata in rapporto al Sacramento dell'Altare, la cosiddetta concelebrazione “ecumenica” dell'Eucaristia: “Ancor più priva di senso sarebbe una vera e propria concelebrazione con ministri di chiese o comunità ecclesiali non in piena comunione con la Chiesa cattolica”.²⁷ Le ragioni dottrinali che fondano siffatta proibizione vengono adeguatamente illustrate da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*: “Proprio perché l'unità della Chiesa, che l'Eucaristia realizza mediante il sacrificio e la comunione al corpo e al sangue del Signore, ha l'inderogabile esigenza della completa comunione nei vincoli della professione di fede, dei sacramenti e del governo ecclesiastico, non è possibile concelebrazioni la stessa liturgia eucaristica fino a che non si sia ristabilita l'integrità di tali vincoli”. Ed aggiunge: “In questo tema il divieto della legge della Chiesa non lascia spazio ad incertezze [n.d.r.: si cita in nota il can. 908 corrispondente al can. 702 di CCEO] in ossequio alla norma morale proclamata dal Conc. Vat. II [n.d.r.: qui viene citato il fondamentale testo di OE 26]”.²⁸ Opportunamente *Nuntia* osserva che con questa norma che si riferisce alla concelebrazione tra ministri cattolici e ministri di altre Chiese o comunità ecclesiali, si intende “evitare ogni ambiguità circa i possibili limiti della *communicatio in sacris*”.²⁹

Forse le zone d'ombra e i punti problematici che risaltano con più evidenza ed attualità nella prassi della *communicatio in sacris* sono quelli che riguardano il particolare ambito costituito dai matrimoni misti, secondo l'accezione del can. 1124 del cjc corrispondente al can. 813 del CCEO.³⁰

le e confronto con alcune norme particolari, «Periodica» 97 (2008), 325-378; cf. anche «La Civiltà Cattolica» 159 [2008], 1, 303-304) di generalizzare l'ammissione dei *seiuncti occidentales* alla comunione eucaristica nella Chiesa cattolica possa conciliarsi facilmente con le indicazioni dei documenti ufficiali e con la normativa canonica su questo punto. Solo a prezzo di notevoli forzature si può pensare di trovare nel cjc, nel Direttorio ecumenico e nell'Istruzione *In quibus rerum circumstantiis* un appiglio per giustificare l'introduzione di una siffatta prassi. In particolare, il contesto nel quale si inserisce la norma del can. 844 §4 (can. 671 §4 CCEO), riferita agli “altri cristiani” non ci sembra proprio che consenta di includere nella *gravis necessitas* il caso di matrimonio misto. Nessuno dei commentatori del Codice latino ed orientale fa riferimento a questa possibilità. Inoltre va tenuto pure presente che tra le varie condizioni stabilite per l'accesso di un separato occidentale alla comunione eucaristica come per gli altri due sacramenti, oltre alla impossibilità (fisica o morale), vi è la necessità della stessa fede cattolica su di essi. Ebbene, proprio in merito a quest'ultimo requisito, che è ritenuto giustamente il più problematico (cf. B. F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Venezia 2006, 93), ci sembra che, per quanto attiene alle Comunità ecclesiali protestanti, possa valere ciò che osservano realisticamente D. SALACHAS-K. NITKIEVICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, 54.

²⁷ BENEDICTUS PP. XVI, Adh. Ap. *Sacramentum caritatis*, n. 56.

²⁸ IOANNES PAULUS PP. II, Litt. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, de Eucharistia eiusque necessitudine cum Ecclesia, 17 apr. 2003, in «AAS» 95 (2003), 462; cf. *EV* 22/285.

²⁹ *Nuntia* 15 [1982], 11.

³⁰ Recentemente la problematica dei matrimoni misti, con i suoi nodi controversi, è sta-

Sembra del tutto condivisibile, anche oggi, il principio affermato da Paolo VI in *Matrimonia mixta*, che cioè tali matrimoni non giovano ordinariamente, tranne alcuni casi, alla ricomposizione dell'unità tra tutti i cristiani, stante il fatto che essi introducono una specie di divisione nella cellula vivente della Chiesa.³¹ Del resto, sia pure in forma più positiva, ma sostanzialmente equivalente, il Direttorio Ecumenico ricorda che il matrimonio tra persone che appartengono alla stessa comunità ecclesiale rimane l'obiettivo da raccomandare e da incoraggiare:³² si tratta di un'indicazione costante nei documenti ufficiali anche più recenti.³³ Non si può, d'altro canto, ignorare quanto, con prospettiva costruttiva, affermava Giovanni Paolo II in un noto passaggio di *Familiaris consortio* 78: "I matrimoni fra cattolici e altri battezzati presentano, pur nella loro particolare fisionomia, numerosi elementi che è bene valorizzare e sviluppare, sia per il loro intrinseco valore, sia per l'apporto che possono dare al movimento ecumenico. Ciò è particolarmente vero

ta anche al centro dell'ottavo incontro annuale dei presidenti delle Conferenze Episcopali del Sud-Est Europa, svoltosi a Sofia, in Bulgaria dal 28 febbraio al 2 marzo. Ce ne riferisce F. CONTESSA, *Quando la famiglia incappa nei litigi ecumenici*, in *L'Osservatore Romano*, 6 marzo 2008, p. 6. Il comunicato finale a conclusione dei lavori, parte dal riconoscimento di opportunità e rischi insiti in tali unioni, la cui sempre maggiore diffusione è conseguenza del continuo fenomeno migratorio, agevolato, in tempi più recenti, anche dalla creazione dell'unione europea. Questo tipo di matrimoni "sono una chance particolare per il dialogo ecumenico, ma anche un luogo dove emergono problemi che sono da affrontare seriamente". Ciò si evidenzia, ad esempio, come diremo più avanti, quando occorre decidere sull'educazione religiosa da dare ai figli o quando la coppia si trova a dover affrontare e gestire una grave crisi al suo interno. D'altronde, non va dimenticato che per i matrimoni tra cattolici, cosiddetti "ortodossi" e protestanti, c'è sì la base comune del battesimo ma "manca una medesima visione teologica sulla sacramentalità del matrimonio". In particolare, com'è noto, uno dei punti problematici nei rapporti con gli acattolici orientali è rappresentato dalla diversa concezione dell'indissolubilità, del divorzio e delle nuove nozze. Da tutto ciò si deduce facilmente che la realtà dei matrimoni misti costituisce una sfida da raccogliere e da fronteggiare con grande serietà unita ad altrettanta prudenza. A tale sfida, i vescovi del Sud-Est Europa hanno inteso rispondere insistendo particolarmente sulla preparazione dei fidanzati e su "l'accompagnamento degli sposi". Cf. *ibid.*

³¹ Cf. PAULUS PP. VI, Litt. Ap. Motu Proprio datae, *Matrimonia mixta* quibus Normae de matrimoniis mixtis statuuntur, 31 mar. 1970: cf. *EV* 3/ 2416.

³² CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CRETIENS, Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme, *La recherche de l'unité*, 25 mars 1993, 144: cf. *EV* 13/2425.

³³ Si veda ad esempio CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METHODISTE IN ITALIA, *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Roma 16 giugno 1997: «Le due delegazioni nel dare inizio ai lavori, hanno espresso preliminarmente la comune persuasione che l'unione delle persone e la comunione di vita nel matrimonio sono più agevolmente assicurate quando i due coniugi condividono la stessa fede». Cf. *ECEI* 6/754. Tale dichiarazione non può che essere recepita come un invito a preferire senz'altro il matrimonio con una persona con cui si condivide la stessa appartenenza ecclesiale.

quando ambedue i coniugi sono fedeli ai loro impegni religiosi. Il comune battesimo e il dinamismo della grazia forniscono agli sposi, in questi matrimoni, la base e la motivazione per esprimere la loro unità nella sfera dei valori morali e spirituali”.³⁴

La contraddittorietà, peraltro solo apparente, delle indicazioni date dai due Pontefici, può essere facilmente superata operando quella distinzione cui si riferisce Errazuriz, tra matrimonio misto considerato come prospettiva futura e come realtà da vivere nel presente. Il noto canonista propone delle considerazioni che preparano a conclusioni, le quali potrebbero anche non essere condivise da tutti, ma che meritano comunque opportuna ed attenta riflessione, perché dettate da un sano realismo: “Da una parte, prima della celebrazione del matrimonio, l’impulso ecumenico – e ancor meno la missione verso tutti – non costituisce un valido motivo che di per sé giustifichi il matrimonio misto. Le difficoltà relative alla fede e allo stesso consorzio matrimoniale non compensano i vantaggi ecumenici o di apertura evangelizzatrice. In poche parole, considerare i matrimoni misti quale via da promuovere per incoraggiare l’ecumenismo... costituisce una fallacia. I fatti, poi, dimostrano quanto sia difficile evitare gli attriti, il rischio dell’indifferentismo e i pericoli per la stessa armonia coniugale. Anzi, particolari difficoltà di convivenza sul piano religioso si pongono proprio quando tutte e due le parti sono ferventi nella loro fede. D’altra parte, dinanzi alla realtà già costituita dei matrimoni misti, non v’è dubbio che la dimensione ecumenica... acquisti tutta la sua rilevanza. Scoprire e potenziare quanto unisce, creare un ambiente che favorisca l’unità dei cristiani, promuovere contatti associativi e tra le diverse confessioni riguardo a questa importante realtà pastorale: tutto ciò fa parte di una novità salutare nell’affrontare questo tema”.³⁵

In ogni caso, ad una considerazione obiettiva, è indubbio che un certo peso nel valutare più favorevolmente i matrimoni misti anche in ambito legislativo canonico, l’ha avuto il significativo cambiamento avviato dal Concilio Ecumenico Vaticano II. Come ricorda Moneta: “Alla base di questo cambiamento vi è l’affermazione di alcuni principi fondamentali, di cui i matrimoni

³⁴ Cf. EV 7/1778. Anche il menzionato *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, torna a vedere nei matrimoni misti un possibile contributo alla causa ecumenica (cf. ECEI 6/754). Vi è comunque chi non concorda con questa motivazione che, nell’intento di chi la adduce, servirebbe a guardare con favore a questo tipo di unioni. Cf. C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 537-538.

³⁵ C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti...*, 520. Altrove però lo stesso autore, pur prendendo atto delle potenzialità insite nel matrimonio misto, ricorda: “Bisogna però tener conto della reale divisione purtroppo esistente in quella famiglia, che non può essere ignorata né sottovalutata, e nella quale il cattolico è sempre tenuto a testimoniare con umiltà e ferma coerenza la propria fede, anche per quel che riguarda l’educazione dei figli”. IDEM, *I matrimoni misti...*, 239.

costituiscono una prima concreta attuazione, una sorta di banco di prova del grado di sincerità e di convinzione con cui essi vengono proclamati. Vi è innanzi tutto, il riconoscimento della libertà religiosa come diritto spettante ad ogni uomo, dentro e fuori della Chiesa, che trova un suo preciso fondamento nella stessa dignità della persona umana. Un diritto in virtù del quale 'tutti gli uomini devono essere immuni da coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza, né impedito, entro debiti limiti, ad agire in conformità ad essa' (Dichiarazione *Dignitatis humanae*). Vi è poi una diversa attenzione... verso le Chiese cristiane non cattoliche... Abbandonando ogni posizione di condanna o di recriminazione, la Chiesa dichiara di abbracciare 'con fraterno rispetto e amore' tutti coloro che credono in Cristo, considerandoli 'costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica'. (Decreto *Unitatis Redintegratio*)".³⁶ Tuttavia riteniamo con Errazuriz che la mitigazione della disciplina sui matrimoni misti, oltre che essere un'attuazione del principio della libertà religiosa, di cui si è fatto banditore il Concilio³⁷ e più ancora che essere frutto dell'ecumenismo, risponde ad una maggior consapevolezza del riguardo

³⁶ P. MONETA, *Il matrimonio tra persone di diversa fede religiosa*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 4 (ottobre/dicembre 2003) CXIV, 1326. Anche Errazuriz concorda: "È indubbio l'influsso della nuova dottrina ecumenica... del Concilio Vaticano II sulla disciplina post-conciliare circa i matrimoni misti. A monte si trova non solo la chiara affermazione della possibilità della salvezza al di fuori dell'ambito visibile della Chiesa cattolica, ma anche la consapevolezza circa gli elementi di santificazione e di verità esistenti nelle Chiese e confessioni cristiane che non sono nella piena comunione cattolica... Ovviamente tutto ciò determina un diverso modo di vedere le unioni miste, dal momento che ad es. il fatto che la prole sia o meno cattolica non appare necessariamente come una condizione per la sua eterna salvezza" C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 237. L'autore però non manca di manifestare la sua opinione: "Tuttavia, non va dimenticato il dovere insopprimibile per la salvezza di cercare la pienezza della verità che unicamente si dà nella Chiesa cattolica, di rimanere in tale verità, e di fare tutto il possibile affinché gli altri la scoprano, per cui malgrado l'influsso complessivo della rinnovata mentalità ecumenica..., non mi è chiaro come ciò possa rappresentare la causa fondamentale del mutamento avvenuto nella disciplina cattolica". *ibidem*.

³⁷ Osserva, in proposito, Errazuriz: «La soppressione delle cauzioni da parte del non cattolico [previste dal cjc '17: can. 1061, 2°: n.d.r.] risulta congruente con il rispetto intraecclesiale della sua libertà religiosa in ambito matrimoniale e familiare. Esigere che egli si impegnasse formalmente a non esporre il coniuge cattolico al pericolo di perversione, nonché ad assicurare che la prole sarebbe stata battezzata ed educata solamente nella fede cattolica, appare problematico sotto il profilo del rispetto della sua coscienza. Si pensi ad es. al normale dialogo tra i coniugi circa le loro convinzioni religiose, oppure all'educazione della prole nel caso in cui venga a mancare la parte cattolica» C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 236. Appaiono tuttavia acute e, in buona parte, condivisibili, anche le valutazioni che l'autore fa di seguito circa la normativa pregressa e le sue considerazioni riguardo al modo di impostare correttamente la questione del rispetto della libertà religiosa nell'ambito di un'unione mista sia in rapporto alle convinzioni di fede delle parti sia in relazione all'educazione religiosa della prole. cf. *ibidem*. 236-237.

che deve essere prestato allo *ius connubii*, cioè al diritto naturale di sposarsi,³⁸ che, pure, deve contemperarsi con le esigenze poste dal diritto e dalla giustizia soprannaturali.³⁹

Uno dei nodi problematici più rilevanti, nei matrimoni misti, oltre al pericolo di abbandono della pratica religiosa, di caduta nell'indifferentismo o di perdita della fede, è rappresentato dalla scelta del tipo di educazione religiosa da impartire alla prole, con il paventato rischio, messo bene in evidenza dal Testo applicativo dell'Accordo con i valdesi metodisti, che si segua una linea agnostica, neutrale o confusa, la quale, nel nome dell'equidistanza non preveda nessuna formazione rinviando la scelta in età matura.⁴⁰

La questione dei figli nei matrimoni misti era già stata posta in evidenza, a suo tempo, da S. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, sia pure in riferimento al più specifico caso di matrimoni misti costituito dalla disparità di culto: “Il bene principale del matrimonio è la prole da educarsi al culto di Dio. Ma essendo l'educazione un compito comune al padre e alla madre, sia l'uno che l'altra tendono ad educare i figli al culto di Dio secondo la propria fede. Perciò se essi sono di fede diversa, l'intenzione dell'uno sarà in contrasto con l'intenzione dell'altra. Quindi non può risultare un buon matrimonio”.⁴¹

Ovviamente non si potrà in alcun modo mettere sullo stesso piano la fattispecie della disparità di culto con quella del matrimonio misto inteso in senso stretto dal can. 1124 del cjc (cf. can. 813 del cceo), al di là della convergente regolamentazione, incentrata sui cann. 1125 e 1126. La totale diversità di prospettive, anche sulla scorta delle acquisizioni conciliari in campo ecumenico, che hanno portato, tra l'altro, a distinguere opportunamente l'ecumenismo (possibile tra cristiani battezzati di diversa appartenenza ecclesiale) dal dialogo interreligioso (con persone di diversa fede),⁴² impedisce ogni accostamen-

³⁸ C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti...*, 523; IDEM, *I matrimoni misti...*, 242-244. La stessa posizione di Errazuriz sembra condivisa anche da G. TOMKO, *Matrimoni misti*, Napoli 1971, 54-56, sia pure riferita ai matrimoni misti in senso lato, comprendenti quindi anche i matrimoni con non battezzati. Per inciso, notiamo che il diritto al matrimonio è sancito dal can. 1058 del cjc corrispondente al can. 778 del cceo.

³⁹ Errazuriz distingue opportunamente anche per ciò che riguarda il matrimonio misto la dimensione giuridica naturale da quella soprannaturale e a partire da tale distinzione sviluppa la sua lucida e articolata riflessione. C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 231-245.

⁴⁰ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, *Testo comune...*, Parte II, 2.4 (cf. ECEI 6/779).

⁴¹ Si tratta della Questione 59, Art. 1 del Supplemento della *Summa Theologiae* corrispondente alla Distinzione 39 del l. IV del Commento alle Sentenze: “Respondeo dicendum quod principalis matrimonii bonum est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter inter patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare. Et ideo, si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit. Et ita non potest inter eos esse conveniens matrimonium”.

⁴² Di qui, fra l'altro, la creazione di due distinti organismi a livello di Santa Sede. Anzitutto il Segretariato per l'Unione dei Cristiani, istituito da Giovanni XXIII fin dal 1960 accanto

to e paragone. Tuttavia il problema della formazione religiosa dei figli per l'uno e per l'altro caso rappresenta una difficoltà comune che non può essere ignorata e che va affrontata con realismo poiché costituisce un potenziale elemento disgregatore della comunità coniugale: ciò al di là della diversità di rilievo e di incidenza attribuiti dai vari autori alla possibilità che la prole non venga battezzata ed educata nella Chiesa cattolica, in ordine alla decisione nuziale da parte del futuro coniuge cattolico.⁴³

Sempre nell'ambito delle unioni miste, un'altra annosa questione è rappresentata talvolta anche dalla difficoltà oggettiva di giungere ad un accordo su questa materia con alcuni fratelli separati: così, all'intesa con i valdesi-metodisti, che, pur presentando punti discutibili, comunque costituisce un importante punto di arrivo,⁴⁴ corrisponde il fallimento del progetto di accordo dei Patriarchi orientali, cattolici ed ortodossi, sull'applicazione del can. 1125 (cf. can. 814 del CCEO)⁴⁵ laddove si evidenziano diversità di approccio e

alle undici Commissioni ante preparatorie del Concilio ecumenico Vaticano II e divenuto, in seguito alla generale riorganizzazione della Curia Romana attuata da Giovanni Paolo II nel 1988 con la Costituzione *Pastor Bonus* (Artt. 135-141), Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani (cf. *EV* 11/967-970). Inoltre, Paolo VI nel 1964 costituiva il Segretariato per i non Cristiani, divenuto, nella *Pastor Bonus* (Artt.159-162) Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso (cf. *EV* 13/991-994). Una buona descrizione di questi due organismi, delle loro competenze ed attribuzioni la si può trovare in N. DEL RE, *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Città del Vaticano 1998, 249-252 e 272-275.

⁴³ Si veda in proposito la posizione di U. NAVARRETE, *Matrimoni misti, conflitto fra diritto naturale e teologia?*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 3 (1992), 278-279 (cfr. anche IDEM, *L'impedimento di "disparitatis cultus" (can.1086)*, in *I matrimoni misti*, Città del Vaticano 1998, 121-122), assunta e pienamente condivisa da V. DE PAOLIS, *I matrimoni misti*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, XXI Incontro di Studio. Passo della Mendola-Trento 4 Luglio-8 Luglio 1994, Milano 1996, 152-154, a fronte di quella, che sembra assai diversa, di C. J. ERRAZURIZ M., *Sul fondamento della disciplina canonica circa i matrimoni misti...*, 521-523 (cf. anche IDEM, *I matrimoni misti...*, 239-241), il quale si associa all'opinione a suo tempo sostenuta da W. BERTRAMS, *De matrimoniis mixtis*, in *Nuntius* 1 (1967), 29-38 (si veda lo stesso contributo poi incluso in un volume collettivo: *De matrimonio coniectanea*, Roma 1970, 83-95).

⁴⁴ Tra i vari contributi di studio sull'intesa con i valdesi-metodisti, di taglio strettamente canonistico, segnaliamo F. COCCOPALMERIO, *Presentazione del testo comune e del testo applicativo*, in COMMISSIONE EPISCOPALE DELLA CEI PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna 2001, 6-19; D. MOGAVERO, *La forma di celebrazione del matrimonio*, in *ibid.*, 26-41; A. MONTAN, *Matrimoni misti e problemi pastorali*, in P. A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico*, III, Città del Vaticano 2005, 287-320; T. RIMOLDI, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, «Il Diritto Ecclesiastico» 4 (ott./dic. 2003), CXIV, 1513-1520.

⁴⁵ Il testo originale è in arabo, tradotto in francese e commentato dal teologo J. CORBON, *Accord catholique-orthodoxe sur trois questions pastorales importantes (Charfeh, 14.1096)*, in *Courrier Oecuménique du Moyen-Orient*, 29-30 (1996-II-III), 9-13. Su questo accordo si veda anche D. SALACHAS, *Matrimoni misti nel Codice latino e nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali Cattoliche*, in P. A. BONNET, C. GULLO (a cura di), *Diritto matrimoniale canonico*, III, Città del Vaticano 2005, 275-281.

di impostazione tra le due Chiese e reali difficoltà che sembrano impedire la convergenza su di una linea comune.

Al di là dei concreti risultati raggiunti, tali accordi si pongono in uno spazio giuridico che, pur attraversandolo (e mai scavalcandolo), supera quello interno della legislazione di una singola Chiesa o comunità ecclesiale e si sviluppa in un approccio indicato da Errazuriz, come interordinamentale. È quell'ambito che secondo la logica del Peyrot potrebbe essere considerato come diritto ecumenico esterno.⁴⁶ Tale ambito, stando all'autore, potrebbe avere tratti di somiglianza con la dimensione sopranazionale del diritto internazionale pubblico.⁴⁷ Così, ad esempio, la circostanza che il Testo comune e il Testo applicativo dell'Accordo con i valdesi-metodisti abbiano seguito l'iter prescritto all'interno di ciascun ordinamento, ne confermerebbe la loro valenza anche in un ordinamento “altro” da quelli confessionali. Il fatto poi che ciascuna delle parti stipulanti abbia successivamente approvato i documenti frutto dell'intesa raggiunta con atti unilaterali, dimostrerebbe che le disposizioni espresse da questi documenti si sono prodotte fuori dall'ambito di ciascuno dei due ordinamenti e propriamente in una dimensione giuridica loro propria, quella appunto del diritto ecumenico esterno.

A ben guardare, la teorizzazione di un diritto ecumenico esterno da parte del Peyrot, che coincide sostanzialmente con la prospettiva interordinamentale cui fa riferimento Errazuriz, non è immune da limiti nella soluzione dei problemi giuridici, come ha opportunamente rilevato quest'ultimo autore.

⁴⁶ Cf. G. PEYROT, *Ordinamenti confessionali e dimensione giuridica ecumenica*, in *Atti del congresso internazionale di diritto canonico*, Milano 1972, 1056.

⁴⁷ Cf. *ibidem*. 1059, nota 25: «Il Gismondi fa un riferimento diretto in proposito precisando che ove si consideri sul piano giuridico il tema delle relazioni ecumeniche ‘dal punto di vista generale [...] niun dubbio che da tale angolo visuale l’incontro tra ordinamenti di diverse istituzioni possa dar vita ad un ordinamento generale più complesso’. In altri termini, gli incontri multilaterali tra chiese confessionalmente diverse possono essere istituzionalizzati a simiglianza degli incontri tra ordinamenti statuali (diritto internazionale pubblico)». Rimanendo su questa linea il Peyrot prosegue: «Allorché, col decorrere del tempo, numerose saranno le questioni giuridiche, interessanti più chiese, che avranno trovato una loro soluzione in termini definiti con accordi conclusi a livello ecumenico, e conseguentemente si saranno sviluppati i collegamenti eventuali tra ordinamenti confessionali diversi, è pensabile che nel campo dottrinario si possa ordinare a sistema un ‘diritto ecumenico generale’ nell’ambito del quale trovino adeguata disciplina i rapporti tra chiese diverse». G. PEYROT, *Ordinamenti confessionali e dimensione giuridica ecumenica...*, 1060. Francamente la proposta, che a prima vista può sembrare suggestiva e allettante, ci appare un po’ azzardata perché rischia di erigere a sistema una linea confusa e indistinta che può condurre facilmente al relativismo e all’indifferentismo religioso, che costituiscono sempre un insidioso pericolo in quest’ambito. Forse è anche per questo motivo che è sfumata un’altra proposta, emersa durante i lavori conciliari da parte di alcuni Padri, di un «catechismo ecumenico» nel quale avrebbero dovuto confluire la dottrina cattolica e quella dei fratelli separati. Di tale iniziativa in ambito conciliare ci riferisce, tra gli altri, anche B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 424.

Ciò, in verità, non è rilevabile quando le esigenze dei vari ordinamenti sono coincidenti o comunque armonizzabili. Ma quando gli ordinamenti interessati pongono istanze contraddittorie soprattutto sulle grandi questioni, che, nel caso dei matrimoni misti, riguardano il riconoscimento della forma di celebrazione nonché dell'appartenenza religiosa dell'altra parte e della prole, allora emerge tutta la rilevanza e la problematicità della questione. Come ricorda giustamente Errazuriz, "la mentalità ordinamentale rinuncia per principio ad una risposta giuridica, poiché non ammette l'esistenza di esigenze reali di giustizia. Se il giuridico è solo quello posto dall'ordinamento (ovviamente si tratta qui di ordinamenti positivi), il conflitto interordinamentale trova unicamente delle vie di uscita metagiuridiche, ossia mediante la ricerca di compromessi in cui una parte o tutte e due cedono in qualcosa pur di raggiungere un accordo, entro i limiti di ciò che è prescritto o almeno tollerato dal proprio ordinamento".⁴⁸

Ma – ci si chiede – quale il prezzo da pagare per il raggiungimento di un'intesa? A quali principi si dovrà rinunciare? In quali condizioni si può ritenere che tale intesa sia giusta? È sufficiente che vi sia il mutuo accordo per assicurare tale giustizia?

A questi interrogativi è necessario rispondere con una mentalità che superi la logica del positivismo giuridico, che guardi cioè all'intrinseca realtà delle coppie miste e alle imprescindibili esigenze poste dalla loro appartenenza ecclesiale, per trovare in questo ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Altrimenti si rischia di trasformare il diritto, anche quello canonico (e anche quello ecumenico esterno), in pura ricerca di compromessi: compromessi spesso necessari, purché però – questo è il punto essenziale – essi siano improntati a giustizia, ossia adeguati ai veri diritti di tutte le persone coinvolte e rispettosi degli ineludibili principi fondamentali posti alla base di ciascun ordinamento.

Dopo aver doverosamente evidenziato alcune problematiche legate alla prassi della *communicatio in sacris* in rapporto all'Eucaristia, alla Penitenza, all'Unzione degli Infermi e al Matrimonio, pare altrettanto necessario metterle in luce gli elementi e gli aspetti positivi senz'altro rinvenibili.

Anzitutto bisogna sottolineare il pregio della normativa dei due Codici in proposito. Essa è in gran parte nuova e proiettata nel costruttivo sforzo di recepire fedelmente le istanze ecumeniche conciliari, sebbene, forse, in alcuni punti avrebbe bisogno di uscire da una certa genericità, che rischia di renderla poco incisiva ed efficace.⁴⁹ In riferimento ai matrimoni misti, questo stato

⁴⁸ C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 224.

⁴⁹ Mi riferisco qui al tenore di alcuni canoni che finisce per avere un'inevitabile riflesso sulla loro forza vincolativa: così ad esempio il can. 1125 e il can. 1365. In quest'ultimo pare vi sia una vera sproporzione tra il dettato normativo e gli interessi che sono in gioco.

di cose è, almeno in parte, superato dal significativo apporto offerto dalle legislazioni particolari delle varie Conferenze Episcopali⁵⁰ in particolare quella italiana (con il Decreto Generale sul matrimonio canonico del 1990 ma anche con gli altri importanti interventi che lo hanno preceduto), che si impegnano in maniera assolutamente apprezzabile ad applicare, contestualizzare, arricchire e talvolta anche precisare la normativa codiciale sui matrimoni misti. Inoltre, sempre in tema di matrimoni misti, risulta estremamente positivo ed ecumenicamente rilevante per i rapporti con le Chiese separate orientali, che sono a noi oggettivamente più vicine, il fatto che, rispetto ad un problema rilevante per la celebrazione dei matrimoni misti, nella scelta della forma alternativa a quella canonica prevista dal can. 1108 del *cjc*, l'attuale tendenza, tanto dei documenti ufficiali quanto degli autori,⁵¹ sia quella di preferire una forma pubblica con la presenza del ministro di culto, più idonea a porre in risalto la valenza ecclesiale della scelta nuziale e la peculiarità del matrimonio tra cristiani, vale a dire il suo carattere religioso e sacro.⁵²

Quest'orientamento, dopo già essere stato richiamato dalla Conferenza Episcopale Italiana nelle Indicazioni pastorali per i matrimoni misti, degli anni '70, viene chiaramente sottolineato nel Decreto Generale del 1990, ma appare come esigenza comunemente avvertita anche nell'Intesa con i valdesi, nonostante che presso questi ultimi sia del tutto assente ogni prospettiva sacramentale dalla celebrazione nuziale.⁵³

A fronte della comune esigenza di connotare il significato religioso del matrimonio, pare difficile comprendere la ragione per cui, nella stessa Intesa, presentando le varie forme celebrative per i matrimoni valdo-cattolici, si sia sentita la necessità di dare particolare risalto a quella civile, togliendola dal suo ragionevole contesto di prassi eccezionale, per renderla una delle opzioni liberamente eleggibili da considerare alla stregua delle altre.⁵⁴

⁵⁰ Si veda a questo proposito la raccolta di J. T. MARTIN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.J.C.*, Milano 1990.

⁵¹ Cf. B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, 145; A. M. ABATE, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica*, Roma-Brescia 1985, 196; J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Roma 1992, 138-139.

⁵² In Oriente non è mai mancata la chiara consapevolezza di questa peculiarità dell'istituto matrimoniale. Si veda in proposito quanto scrive, ad esempio O. BUCCI, *Il Codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa*, in *Miscellanea in onore dei professori Anastasio Gutierrez cmf e Pietro Tocanel ofm. conv.*, Roma 1982, 191-192, laddove si fa riferimento, in nota, a due articoli di J. Prader e di E. Eid.

⁵³ Cf. anche COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'ECUMENISMO, *Indicazioni pastorali circa i matrimoni misti*, Roma 20 giugno 1972, n. 2 (cf. *ECEI* 1/4238); CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Decreto generale sul matrimonio canonico*, Roma 5 novembre 1990, n. 50 (cf. *ECEI* 4/2668); CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, *Testo comune...*, 2.5 e 3.3 (cf. *ECEI* 6/783 e 791).

⁵⁴ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE

A parte la difficoltà a far comprendere, percepire e accettare la sottile differenza tra matrimonio civile e matrimonio celebrato in forma civile, con la previa dispensa,⁵⁵ anche l'eccessiva enfasi attribuita di fatto a quest'ultima opzione, oltre a creare non pochi problemi sul fronte ecumenico nei rapporti con le chiese orientali per le quali è inconcepibile una celebrazione nuziale senza il rito sacro comprendente la benedizione sacerdotale, di fatto rischia di favorire il processo di secolarizzazione e desacralizzazione del matrimonio, già presente ed operante in certi contesti culturali e sociali odierni.⁵⁶ È pur vero che l'opzione della forma civile di celebrazione è canonicamente ammessa grazie alla formulazione generica del can. 1127 §2 rappresentando verosimilmente un'applicazione della dottrina circa l'inseparabilità tra contratto e sacramento del matrimonio tra battezzati.⁵⁷ Tuttavia essa, alla luce di quanto detto sopra, non sembra pastoralmente prudente ed opportuna, anche se è, di per sé, canonicamente ammessa. Proprio la necessità di dare risalto al carattere religioso del matrimonio e di agevolare nei contraenti di nozze miste la consapevolezza dell'indissolubilità del vincolo coniugale, conduce a ritenere preferibile in ogni caso la forma canonica o comunque religiosa di celebrazione davanti al ministro del culto, rispetto a quella civile, che deve essere sempre considerata alla stregua di una *extrema ratio*.⁵⁸

Mi permetto, infine, di segnalare qualche proposta attinente l'ambito dei matrimoni misti che rappresentano l'orizzonte più scrutato di questa mia riflessione.

1. Atteso che, secondo alcuni autori, uno dei punti che sul piano ecumenico sembra incontrare maggiori difficoltà e disagio pare essere la forma canonica prevista dal can. 1108, vista la gamma di possibilità alternative ad essa che sembrano essere offerte dal can. 1127 § 2, ci si chiede se, per rispondere ad un'esigenza di maggiore flessibilità, dettata anche dalla necessità di rispettare la libertà religiosa e di evitare tensioni e possibili nullità, non sia il caso di studiare la possibilità eventuale di una pluralità di forme canoniche che, senza perdere nessuno dei valori che devono essere protetti e difesi, risponda

IN ITALIA, *Testo comune...*, 3.3c (ECEI 6/795); CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA E SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, *Testo applicativo del Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Roma 25 Agosto 2000, 31-37 (ECEI 6/3029-3035).

⁵⁵ Cf. D. MOGAVERO, *La forma di celebrazione del matrimonio*, in COMMISSIONE EPISCOPALE DELLA CEI PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna 2001, 40; la stessa difficoltà è ammessa da uno degli estensori del Testo applicativo dell'Intesa, G. CHIARETTI, *Profilo ecumenico dell'intesa sui matrimoni misti*, in *ibid.*, 22.

⁵⁶ J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente...*, 139.

⁵⁷ Cf. can. 1055 §2, sulla cui formulazione, però, non è mancato chi ha espresso delle riserve. Si vedano, in proposito, le osservazioni di J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1992, 48-55.

⁵⁸ Cf. C. FABRIS, *Fare verità, nella carità...*, 232-233.301.

meglio alle diverse situazioni nelle quali si possano trovare i contraenti soprattutto dei matrimoni misti. Ciò non recherebbe alcun pregiudizio al principio richiamato dal CCC (n. 1630) e alle ragioni che vi vengono addotte.⁵⁹

2. Considerato che la doverosa attenzione ecumenica, senza sacrificare nessuno, non può non privilegiare “quelle chiese, che quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l’eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite a noi da strettissimi vincoli”,⁶⁰ ci si domanda se, pur senza stravolgere i dati tradizionali che fanno risiedere la ministerialità del matrimonio negli sposi, non si potrebbe studiare e valorizzare in maniera più appropriata anche nell’ambito della Chiesa latina una forma celebrativa (e canonica) che sottolinei meglio il ruolo e il significato della benedizione del ministro sacro all’interno dell’economia del sacramento, tenuto conto del rilievo che ad essa viene effettivamente dato nel rito del matrimonio. Questo realizzerebbe una configurazione della forma canonica della celebrazione del matrimonio in più stretta connessione con il rito liturgico.⁶¹ Inoltre, ciò potrebbe costituire, anche, un’efficace antidoto contro quel progressivo svuotamento di contenuto e di valore sacro di cui è vittima il matrimonio in Occidente. A questo proposito, la tesi secondo cui la benedizione sacerdotale sarebbe costitutiva del sacramento matrimoniale, che ha trovato un difensore classico nel XVI secolo in Melchior Cano e che è sopravvissuta in Oriente, è stata riproposta da alcuni autori anche negli ultimi decenni.⁶² Nell’agosto 2007 durante

⁵⁹ Cf. C. FABRIS, *Fare verità, nella carità...*, 290-291. A proposito del prescritto del can. 1108 §1 (can. 828 §1 del CCEO), non ci sentiamo di concordare con Errazuriz, quando si dichiara favorevole a non esigere da nessun fedele, incluso quindi quello che celebra un matrimonio misto, la forma canonica quale requisito per la sua validità (cf. C. J. ERRAZURIZ M., *I matrimoni misti...*, 243). Crediamo infatti che le motivazioni indicate dal Catechismo della Chiesa Cattolica al n. 1631 siano in grado giustificare la permanenza di questo livello di vincolatività. In merito alla nostra proposta di una pluralità di forme canoniche in grado di rispondere meglio alle diverse situazioni in cui si possono trovare i contraenti, soprattutto dei matrimoni misti, si veda anche l’articolo di L. V. CANTIN, *La forma canonica de los matrimonios mixtos*, in *Revista Española de Derecho Canonico*, 36, 103 (1980), 117-145).

⁶⁰ UR 15 c. Così Matteucci riporta quanto osservato dai Padri Conciliari in proposito, che cioè: «Gli elementi che uniscono la Chiesa cattolica e la Chiesa orientale separata prevalgono grandemente su quelli che la dividono». B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 418.

⁶¹ Questa stretta connessione è sempre stata ben presente nella tradizione orientale laddove il rito sacro comprensivo della benedizione nuziale è esso stesso forma giuridica attraverso cui soltanto il matrimonio è tale, cioè atto giuridico. Cf. J. PRADER, *Il Matrimonio condizionato nel diritto canonico orientale*, in *La definizione essenziale giuridica del matrimonio* (Utrumque Ius – Collectio Pontificia Universitatis Lateranensis, n. 5, *Atti del Colloquio romanistico-canonistico* – 13/16 marzo 1979), 93-94. Cf. anche E. EID, *Il matrimonio nel diritto delle Chiese Orientali*, in *ibidem*, 109.

⁶² Cf. ad esempio E. CORECCO, *Sezione VI. Il sacramento del matrimonio*, in G. BORGONOVO, A. CATTANEO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, II, Casale Monferrato-Lugano 1997, 347-614 passim.

un convegno di liturgisti tenutosi presso l'Abbazia di Vallombrosa (di cui, peraltro, non risulta siano stati ancora pubblicati gli Atti), è stata sostenuta l'idea che, anche per la Chiesa latina, la benedizione del sacerdote dovrebbe costituire elemento essenziale per la realizzazione del sacramento:⁶³ si tratta di proposte sulle quali sarebbe necessario, a mio parere, condurre un serio approfondimento. Del resto una più appropriata collocazione, anche nella Chiesa latina, della benedizione nuziale come parte integrante del momento costitutivo del matrimonio, potrebbe a buon diritto inserirsi in quel disegno perseguito e realizzato dall'edizione definitiva del Catechismo della Chiesa Cattolica di enucleare e proporre una configurazione essenziale comune del sacramento in ambito latino ed orientale, così come ha condotto le Chiese orientali a rinunciare alla tradizionale affermazione della ministerialità in capo ai presbiteri e ai vescovi. In questo modo, l'intervento del sacro ministro benedicente rappresenterebbe l'elemento in grado di saldare le due tradizioni in una condivisa struttura ed un convergente schema celebrativo. Potrebbe così essere adeguatamente valorizzata anche in ambito latino, "un'antica e millenaria tradizione di tutto l'Oriente e di tutta l'antichità (compresa quella greca e romana) pre-razionalistica: che il matrimonio è un patto a tre: tra i due soggetti fra di loro e fra essi e la divinità".⁶⁴

3. Infine, tornando più direttamente ai matrimoni misti, ci si chiede se forse non sarebbe opportuno che il *terminus a quo* della necessaria licenza (cf. cann. 1124-1125 cjc e 813-814 del cceo), non fosse l'Ordinario del Luogo o il Gerarca del luogo, ma, vista la delicatezza della materia, un importante aspetto della *communicatio in sacris*, venisse attribuita più propriamente al vescovo diocesano o al vescovo eparchiale, che sono i primi e diretti responsabili della vita sacramentale e liturgica della sua Chiesa, applicando analogicamente alla licenza quanto stabilito dal can. 87 §1 del cjc. In questo modo, tra l'altro si paleserebbe, forse in maniera più adeguata, quel riguardo, quel rispetto e quell'attenzione che vogliono caratterizzare lo stile della Chiesa del Vaticano II nei rapporti con i *fratres seiuncti*.

Qualche tempo fa sentivo un'espressione che mi è rimasta impressa e che credo possa trovare anche qui una sua applicazione: la vita è un tornare in avanti. Anche la vita della Chiesa, anche il dialogo ecumenico, che ormai

⁶³ In coerenza con questa linea di orientamento, secondo alcuni liturgisti, sarebbe necessario rivisitare la categoria di 'ministri del matrimonio' e dovrebbero essere senz'altro esclusi gli assistenti o testi qualificati non ordinati.

⁶⁴ O. BUCCI, *Il Codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa*, in *Miscellanea in onore dei professori Anastasio Gutierrez cmf e Pietro Tocanel ofm. conv.*, Roma 1982, 192. Come ricorda l'autore, un accenno al patto a tre si trova anche in E. EID, *Il matrimonio nel diritto delle Chiese Orientali*, in *La definizione essenziale giuridica del matrimonio* (Utrumque Ius – Collectio Pontificia Universitatis Lateranensis, n. 5, *Atti del Colloquio romanistico-canonistico* – 13/16 marzo 1979), 115, ove però non si perviene alla sua completa definizione.

ne fa parte integrante, anche la prassi della *communicatio in sacris* che dell’ecumenismo costituisce un capitolo nevralgico, sono, e devono essere, un tornare in avanti.

Tornare: cioè ripercorrere idealmente il cammino che ha portato sin qui sapendo coglierne la continuità immune da rotture, sia nelle ragioni che portano a ritenere l’ecumenismo e le sue esigenze, come la *communicatio in sacris*, un “sacro obbligo”⁶⁵ della Chiesa, secondo un’istanza che, comunque non è nata dal nulla durante il Concilio Vaticano II,⁶⁶ sia nell’evidenziare, ad esempio, i potenziali rischi e pericoli che un’indiscriminata prassi di intercomunione può contenere.

Tornare, sì, ma in avanti: cioè avere un occhio di riguardo al tesoro del passato, la cui lezione, quando reclama cautela, accortezza e ponderazione, non va ignorata o disattesa, ma senza lasciarsi imprigionare e paralizzare da quel passato, bensì ‘respirando il futuro’, nella ricerca instancabile di nuove possibilità di applicazione, anche nell’ambito giuridico,⁶⁷ di quei principi ecumenici magistralmente enucleati dall’assise conciliare e attuati dai Codici e dal Direttorio ecumenico attualmente in vigore.

⁶⁵ Così lo ha definito, giustamente, il Card. Kasper: cf. *L’Osservatore Romano*, 24 nov. 2007, p. 8.

⁶⁶ Per una breve e succinta descrizione delle principali tappe storiche del cammino ecumenico, si veda, ad esempio, B. MATTEUCCI, *I giorni...*, 424-431, 435-438.

⁶⁷ Uno di questi potrebbe essere la *communicatio in sacris extrasacramentalibus*, come la definiscono D. SALACHAS-K. NITKIEVICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, 51. Alla possibilità di sviluppare gli spazi di una lecita “*communicatio in sacris*” si riferisce, tra gli altri B. F. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Venezia 2006, 80-84 e IDEM, *Diritto Penale Canonico*, Venezia 2008, 320.