

LE IMPLICAZIONI ECUMENICHE DEL DIRITTO CANONICO E LE IMPLICAZIONI CANONICHE DELL'ECUMENISMO

In un recente incontro, nel dicembre scorso a Klingenthal, vicino a Strasburgo, per responsabili delle relazioni ecumeniche di alcune Chiese e Comunità ecclesiali più importanti, venne espresso da un partecipante una obiezione al «modello» cattolico dell'unità dei cristiani. Questo «modello» era inteso come «Comunione di Chiese particolari» unite negli e dagli elementi essenziali dati da Cristo all'una ed unica sua Chiesa, la quale «subsistit in Ecclesia catholica» (c. 204 §2), allorché essa «esiste nelle e dalle Chiese particolari» (cf. c. 368). L'obiezione era la seguente: «come sarà possibile questa comunione nell'unità raggiunta, se oggi il diritto della Chiesa cattolica non riconosce una vera autonomia alle Conferenze episcopali (cc. 447-459) — per il mio interlocutore simili alle Province autonome della Comunione anglicana — tanto per quanto riguarda la loro erezione che dipende dall'autorità suprema (c. 449 §1) che per il riconoscimento dei loro statuti (c. 451), o per poter emanare decreti generali se non entro certi limiti (cc. 455 e 456).

Questa osservazione mi rese ancora più evidente ciò che intuivo da molti anni, cioè che le implicazioni ecumeniche del nostro diritto canonico non sono soltanto quelle norme che direttamente trattano delle Co-

munità ecclesiali non cattoliche (sotto questa dicitura «comunità ecclesiale», vedi i cc. 869 §2 per il riconoscimento del battesimo; 874 §2 per la condizione di testimone al battesimo cattolico; 908, per la proibizione della concelebrazione eucaristica; 933, per la celebrazione eucaristica in un tempio non cattolico; 1183 §3 per celebrare i funerali di non cattolici; 1124-1129 per i matrimoni misti; 463 §3 per l'invito di osservatori non cattolici al sinodo diocesano; e 364, 6° perché il legato pontificio collabori con i Vescovi locali alla promozione di buone relazioni con altre comunità ecclesiali).

Oltre quanto riguarda le «comunità ecclesiali» non cattoliche, vi sono canoni che riguardano direttamente le persone stesse, principalmente il c. 844 §§3-5 per l'ammissione ai sacramenti di penitenza, unzione degli infermi e Eucaristia.

Non per nulla, il recente documento «La dimensione ecumenica nella formazione di chi si dedica al ministero pastorale», pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani l'8 marzo 1998, vuol aiutare all'effettiva applicazione di quanto detto nel Direttorio ecumenico al riguardo sulla necessità di integrare l'ecumenismo nell'insieme della formazione teologica. Per quanto riguarda il diritto, il n. 78 del Direttorio ecumenico dice che «si deve distinguere bene tra gli elementi di diritto divino e quelli di diritto ecclesiastico, i quali possono subire variazioni secondo il tempo, le forme di cultura e le tradizioni locali». Difatti, nel Documento sulla formazione, non sono maggiormente specificati questi elementi, ma si deducono dagli elenchi dei «temi che necessitano di una trattazione più specifica», nella II^a parte del Documento, dedicata all'«Insegnamento specifico dell'ecumenismo» (nn. 22-30), particolarmente al numero 26b,e,i.

D'altra parte, molte norme del Codice hanno un rapporto diretto all'ecumenismo in genere, a cominciare dal c. 755 che ricorda il dovere del Collegio dei Vescovi e della Sede Apostolica di promuovere e condurre in mezzo ai cattolici il movimento ecumenico. A mia conoscenza, finora, solo la Chiesa cattolica ha iscritto questo dovere dell'ecumenismo nella propria legislazione (cf. nel CCEO un titolo proprio, n. XVIII, c. 902-908). Su queste norme, l'allora Segretariato per l'Unità dei Cristiani aveva consacrato sua Plenaria del 1984, i cui lavori sono riassunti nell'articolo «Aspects oecuméniques du nouveau code de droit canon»¹. Perciò, considero questa problematica come già conosciuta.

1. Implicazioni ecumeniche del diritto canonico

Lasciando pertanto da parte le norme canoniche che direttamente interessano i battezzati non cattolici, vorrei esporre, anche se troppo brevemente, i seguenti temi del nostro diritto che hanno rilevanza per l'ecumenismo:

- la struttura e competenza delle Conferenze episcopali
- l'omelia riservata al sacerdote e diacono
- l'assistenza canonica al matrimonio.

1.1 *La struttura e competenza delle Conferenze episcopali*

Come già accennato in partenza, il «modello» sempre più promosso per raggiungere l'unità visibile della Chiesa è quello che poggia sulla teologia di comunione delle Chiese particolari, come messo in evidenza dal

¹ «Aspects oecuméniques du nouveau code de droit canon», *Service d'information* (SI) 60 (1986) 58-77.

Vaticano II, in particolare nella Costituzione dogmatica «*Lumen Gentium*» (cf. specialmente n. 23 §4) e nel Decreto «*Christus Dominus*» (nn. 3,6,36).

La questione di fondo mi pare essere quella della definizione della «Chiesa particolare» — non identica alla «chiesa locale», anche se il Vaticano II non fa una accurata distinzione nell'uso dei termini, come per es. nel Decreto sull'Ecumenismo «*Unitatis redintegratio*», n. 16, dove dice che «... in Oriente vi sono molte Chiese particolari o locali, tra le quali tengono il primo posto le Chiese Patriarcali...». Questa ultima espressione è preziosa, perché porta ad estendere la nozione di Chiesa particolare ad un agglomerato di diocesi o eparchie in una Chiesa «*sui iuris*», ciò che ritroveremo nel CCEO.

Il Codice latino non applica mai l'espressione «*ecclesia localis*», e neanche quella di «*Communitas localis*» (se non nel c. 713 §2 nella forma «*communitas ecclesialis*») per designare la diocesi. Per parte sua, il vocabolario canonico riserva per la diocesi l'espressione «*ecclesia particularis*» (63 volte nel CIC, di cui 5 volte nei titoli, ciò che è confermato di modo esplicito e palese nel suo triplice uso per introdurre la sezione sulle diocesi e forme assimilate, prima del c. 368).

Non si trova, però, nel CIC l'espressione «*ecclesia sui iuris*», ma sei volte quella di «*ecclesia ritualis*» (cc. 111 e 112), per designare le Chiese non latine, mentre il CCEO utilizza come concetto base quella espressione «*Ecclesia sui iuris*», per definire le Chiese orientali al c. 27, quale insieme di comunità di fedeli unite per sua gerarchia. L'espressione è applicabile alle Chiese patriarcali, archiepiscopali maggiori e metropolitane, anche se non espressamente usate per queste ultime, come risulta dal c. 174 CCEO. Per le diocesi o eparchie, come nel CIC, il CCEO utilizza l'espressione «*ecclesia particularis*» (cf. per es. c. 177 §1 CCEO).

Pertanto, basandosi sulla distinzione fatta dal Vaticano II tra «Chiese e Comunità ecclesiali» (cf. UR 13-24), ripresa nel Direttorio ecumenico in merito soprattutto alla «*communicatio in sacris*» (Dir. ec. 122-136; cf. anche 33), converrebbe giungere ad una terminologia capace di designare di modo univoco ed unico nel diritto canonico quelle Chiese e Comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Sede di Pietro. In merito, risulta difficile cercare elementi al riguardo nei documenti del Vaticano II, il quale ha esplicitamente rinunciato a definirle (cf. UR 19 §2). La Costituzione dogmatica «*Lumen Gentium*» però ha parlato dell'una ed unica Chiesa di Cristo che sussiste nella Chiesa cattolica, allorché numerosi suoi elementi di santificazione e di verità sussistono fuori delle sue strutture (cf. LG 8). Di più, essa parla dei cristiani non cattolici (LG 15), con un solo riferimento alle loro Chiese e Comunità di appartenenza, e di modo incidentale se si può dire, cioè in merito ai sacramenti che «riconoscono e accettano nelle proprie Chiese o comunità ecclesiali». È nel Decreto sull'Ecumenismo «*Unitatis redintegratio*» che si tratta esplicitamente di quelle «Chiese e Comunità ecclesiali» qua tali (cf. UR 3,4, 13-23).

Ora, tornando a nostro punto di attenzione, sono del parere che converrebbe utilizzare per queste «Chiese e Comunità ecclesiali» non cattoliche il termine di «Chiese e Comunità ecclesiali "sui iuris"», in uso nel CCEO, perché sono anche esse comunità di cristiani nelle quali sussistono elementi di santificazione e di verità, organizzate in modo proprio, anche se non tutte hanno «pastori» ai quali aderire nel senso del c. 27 CCEO. Difatti, queste Chiese e Comunità non cattoliche sono «riconosciute» esplicitamente come tali dalla Suprema autorità della Chiesa cattolica, nel trattare di loro nel Vaticano II e nei susseguenti documenti della

Sede Apostolica, e tacitamente nel trattare **con** loro nei vari dialoghi già conclusi o in corso.

L'autonomia delle Chiese orientali antiche e di quelle ortodosse autocefale ed autonome, con la loro struttura episcopale risponde bene al concetto di «ecclesia sui iuris». Più difficile sarà l'applicazione di quel concetto alle Chiese sorte dalla Riforma. Per gli anglicani per es., ogni Provincia (e sono 124 nella Comunione anglicana) è autonoma; lo stesso dicasi per ciascuna diocesi dell'Unione di Utrecht. Per i luterani, la struttura episcopale — dove esiste — è fortemente legata a quella sinodale, con rappresentanti eletti dalla comunità dei fedeli. La struttura sinodale è quella delle Comunità riformate e di tante altre, quali i metodisti, battisti, ecc.... A livello mondiale, formano Unioni, Comunioni e Alleanze, ma con autonomia completa di ciascuna componente, abitualmente a livello nazionale o regionale.

Perciò, mi pare che è questo primo livello di «gruppi di fedeli adunati secondo il proprio diritto in comunità autonome», che converrebbe considerare nel modello di comunione per l'unità della Chiesa, se vogliamo prendere atto della struttura loro propria. Certo, per raggiungere l'unità, bisognerà che tutte queste «Chiese particolari» esprimano quelli elementi costitutivi dell'una e unica Chiesa di Cristo, come definita nei cc. 204-205 CIC.

Infine, ciò che potrebbe aiutare da parte cattolica la comprensione di quell'unità, sarà da una parte l'estensione che si darà all'espressione «sui iuris», cioè il modo nel quale le Chiese orientali cattoliche sono autonome, e dall'altra, la vitalità che si darà alla Conferenza episcopale, che nell'elaborare un diritto proprio per il territorio di sua competenza porterà all'emergenza di un «gruppo di fedeli uniti ai propri pastori secondo il proprio diritto», o detto in altre parole, di una «chiesa

sui iuris», anche se non paragonabile alle Chiese orientali, perché partecipano tutte dello stesso rito latino. Altro elemento da considerare all'uopo è la vitalità che si darà ai concili particolari plenari (c. 439), e soprattutto provinciali (c. 440), i quali ultimi non hanno bisogno dell'approvazione della Santa Sede per essere convocati, purché la provincia ecclesiastica non coincida con il territorio nazionale (c. 439 §2; c. 442 §1). Questi organi sono dotati della potestà di governo, particolarmente legislativa (c. 445), nel rispetto del diritto universale.

1.2 *L'omelia riservata al sacerdote o al diacono (c. 767 §1)*

Non è un segreto che la recente «Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti», del 15 agosto 1997, abbia suscitato «questionamenti» nelle Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma, nelle quali non esiste un ministero ordinato, ma una deputazione all'ufficio pastorale come ufficio ordinario nella comunità. Mi limiterò qui a quanto detto su l'omelia, Art. 3 dell'Istruzione, che oltre a riprendere la norma del c. 767 §1, espressa in forma positiva, aggiunge: «sono esclusi i fedeli non ordinati, anche se svolgono il compito detto di "assistenti pastorali", o di catechisti, presso qualsiasi tipo di comunità o aggregazione». La Commissione Pontificia per l'interpretazione autentica del Codice di diritto canonico aveva già stabilito il 26 maggio 1987 (con approvazione pontificia del 20 giugno 1987), che il Vescovo diocesano non può dispensare da tale norma².

Il legame tra Parola di Dio, di cui ogni cristiano è testimone e responsabile della sua diffusione da una

² Cf. AAS 79 (1987) 1249; *Communicationes* 19 (1987) 261.

parte, e ordinazione sacra dall'altra, non conosciuta in molte Comunità ecclesiali, appare artificiale a queste. Perciò, conviene distinguere accuratamente tra omelia e predicazione. Difatti, se il c. 762 mette in rilievo il dovere dei ministri sacri (c. 207 §1) di annunciare il Vangelo nella predicazione, il c. 766 stabilisce che «i laici possono essere ammessi a predicare in una chiesa o in un oratorio, purché si verifichi in certe situazioni una vera necessità o purché, in casi particolari, una utilità lo consigli, secondo le disposizioni della conferenza dei Vescovi, e salvo il c. 767 §1». Il fondamento di questa disposizione è espresso nel c. 759, a ragione del battesimo e della cresima, che rendono testimoni del Vangelo, e dispongono a cooperare alla missione dei ministri sacri nel ministero della Parola. Di più, tutti i fedeli (c. 211), e dunque i laici anche in forma associativa (c. 225 §1), sono chiamati a diffondere la Buona Novella della salvezza.

Notiamo:

1) la distinzione a fare tra predicazione e omelia, come tra genere e specie. L'omelia, secondo il Vaticano II «spiega la Sacra Scrittura» (SC 24) «a partire del testo sacro i misteri della fede e le norme della vita cristiana (SC 52). La riserva dell'omelia al ministro sacro è che essa «fa parte della liturgia stessa» (SC 52), e che «le due parti che costituiscono la messa, liturgia della parola e liturgia eucaristica, sono così strettamente unite che costituiscono un solo atto di culto» (SC 56). Meno esatto, mi pare l'uso della parola «omelia» nell'Istruzione, Art. 3 §4, perché è presa per significare «predicazione».

2) la possibilità, anzi l'opportunità per i laici di predicare in certe circostanze, nel luogo dove si riunisce la comunità dei fedeli: chiesa o oratorio, cioè di essere testimoni del Vangelo — ed in questo caso ufficialmente

riconosciuti dai pastori come tali — (cc. 759 e 211), in cooperazione al loro ministero della Parola. Per parte sua, l'impegno o ufficio di catechista, di professore nelle discipline teologiche, di giornalista o altro non hanno questa dimensione «sacra» (cf. SC 7 §§2 e 3), la cui moderazione dipende dall'autorità (c. 838 §1).

Pertanto, questa norma di riservare l'omelia al ministro ordinato esprime qualcosa di essenziale nella struttura della Chiesa, cioè la distinzione tra sacerdozio comune o regale e sacerdozio ministeriale (c. 207 §1). L'articolazione dei due per quanto riguarda l'annuncio del Vangelo può rivestire varie forme. L'istruzione del 15 agosto 1997 ne sviluppa alcune forme, in quel medesimo Art. 3, di cui bisogna pur tener conto per mostrare che quella «riserva» non è esclusiva di un intervento dei laici nella liturgia, pure eucaristica, quali «una breve didascalia per favorire la maggiore comprensione della liturgia», ed «eccezionalmente qualche eventuale testimonianza [...] illustrativa dell'omelia» (§2); «la possibilità del "dialogo" nell'omelia (§3), «l'omelia (si dovrebbe dire "predicazione") al di fuori della S. Messa» (§4), come per esempio nelle Assemblee in assenza del sacerdote (ADAP). Di più, l'articolazione tra sacerdozio regale e sacerdozio ministeriale, dà una dimensione ecclesiale diversa all'intervento del ministro ordinato. Il c. 211 ricorda che tutti i fedeli — ordinati o meno (c. 225 §1) — hanno il dovere e il diritto di adoperarsi per far conoscere la Buona Novella della salvezza; però solo i Pastori sacri, quali rappresentanti di Cristo «caput Ecclesiae», parlano come maestri della fede (c. 212 §1). Ma, visto che i laici possono, a ragione della loro idoneità, essere ammessi a certi uffici ed incarichi ecclesiastici (c. 228 §1), si potrebbe pensare ad una deputazione ufficiale per i catechisti, insegnanti o altri, al fine di riconoscere ecclesialmente e di appoggiare litur-

gicamente, mediante il rito dell'istituzione al lettorato (c. 230 §1) questa loro missione.

1.3 *L'assistenza canonica al matrimonio da parte di un diacono o di un laico (cc. 1108 e 1112)*

La norma di permettere per i latini che sia un diacono, o laddove mancano il sacerdote o il diacono, un laico approvato, capace di chiedere e ricevere a nome della Chiesa il consenso matrimoniale dei contraenti, riflette la dottrina latina, secondo la quale «consensus facit matrimonium» (cf. c. 1057 §1). Secondo la dottrina usuale, è a ragione di questo consenso tra due battezzati — dottrina che viene dal diritto romano — che il matrimonio è sacramento (c. 1055 §2). Per gli orientali, vi si vuole in più la presenza del sacerdote che dà la benedizione agli sposi, necessaria perché vi sia sacramento, perché solo il sacerdote — e certo il vescovo — può fare l'«epiclesis» sugli sposi, necessaria a qualunque sacramento. Difatti, la necessità del sacerdote è ritenuta dal CCEO (c. 828, 834 §2 CCEO), anche se il CCEO mantiene la possibilità di un matrimonio valido davanti ai soli due testimoni «in periculo mortis», o se si prevede che non si potrà avere accesso ad un sacerdote competente «ad normam iuris» (c. 828 §1 CCEO) senza grave incomodo per più di un mese (c. 832 §1 CCEO). La benedizione potrebbe essere data o nell'atto della manifestazione del consenso, da un sacerdote che non sarebbe l'assistente canonico, o anche da un sacerdote non cattolico (c. 832 §2 CCEO); anzi, se questi due possibilità non si verificano, è auspicato che la benedizione sia data «quam primum», quando si potrà avere accesso ad un sacerdote. Ma ambedue queste situazioni non riguardano la validità del matrimonio, per cui bastava il consenso davanti ai due testimoni,

per difetto del sacerdote competente «ad normam iuris» (c. 828 §1 CCEO).

La disciplina delle Chiese orientali non cattoliche — antiche ed ortodosse — non conosce la validità di un matrimonio tra due battezzati senza l'intervento del sacerdote per la necessaria «epiclesis». Questo atteggiamento non era però riconosciuto dalla giurisprudenza cattolica, fino ad una causa giudicata da un Tribunale speciale, costituito dalla S. Congregazione Orientale, il cui ponente era l'uditore rotale Canestri, con sentenza dell'8 agosto 1942. Il medesimo Canestri, questa volta per turno della Rota, espone la dottrina al riguardo in una sentenza del 17 febbraio 1945, nn. 19-23³. La tradizione orientale prima della rottura del 1054 era che il consenso degli sposi rimane inefficace finché vi sia la benedizione del sacerdote. Si può, dunque, considerare queste decisioni giudiziarie del 1942 e 1945 come una svolta decisiva da parte cattolica nel tener conto della disciplina propria di altre Chiese. Simile decisione manifesta anche in diritto canonico che certe esigenze di validità del matrimonio non dipendono solo da un intervento positivo del Romano Pontefice, ma possono provenire anche da consuetudini centenarie o immemoriali (cf. c. 5 §1 e c. 1075 CIC), anche se dobbiamo notare che quest'ultimo canone 1075 considera solo l'intervento del Romano Pontefice per dichiarare impedimenti dirimenti.

Altre otto decisioni simili della Rota Romana sono date tra il 1968 (coram De Jorio, 17 ott. 1968) e il 1974 (coram Anné, 28 maggio 1974). Queste sentenze concordano nel dire:

— che dagli orientali ortodossi, a ragione di una consuetudine che risale al IX sec. approvata dalla gerar-

³ Cf. SRRD 37 (1945) 121-139.

chia ortodossa, la benedizione del sacerdote nella celebrazione del matrimonio è necessaria alla sua validità;

— che il riconoscimento fatto dal Vaticano II che «le Chiese d'Oriente, memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno potestà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone all'indole dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle anime» (UR 16), che questo riconoscimento, dunque, comporta la necessaria presenza del sacerdote per la validità del matrimonio tra due battezzati orientali.

Pertanto, la tradizione differente tra Oriente o Occidente sugli elementi essenziali alla celebrazione valida del matrimonio — differenza sanzionata a mio avviso dal CCEO — permette di valutare positivamente l'ecclesiologia di comunione, poiché, come prosegue il Decreto sull'Ecumenismo «la perfetta osservanza di questo tradizionale principio, invero non sempre rispettata, appartiene a quelle cose che sono assolutamente richieste come previa condizione al ristabilimento dell'unità» (UR 16), giacché «una certa diversità di usi e consuetudini, sopra ricordate, non si oppone minimamente all'unità della Chiesa, anzi ne accresce il decoro e non poco contribuisce al compimento della sua missione» (UR 16).

Queste differenze attingono ad elementi essenziali della sacramentalità. Per gli orientali, la dimensione gerarchica, anzi sacerdotale, della Chiesa appare più manifesta e mette in rilievo la sacralità del matrimonio. Per i latini, la responsabilità propria dei contraenti è primaria, e il loro ruolo di mutui «ministri» del matrimonio valorizza la loro condizione di battezzati. Per la Chiesa latina, la presenza del testimone canonico — a nome della Chiesa quale garante ecclesiale del consenso dei contraenti (per cui bastano i due soli testimoni in pericolo di morte o assenza dell'assistente ca-

nonico competente) — mette in rilievo la dimensione comunitaria del matrimonio, che importa alla Chiesa come società, poiché gli sposi daranno vita a nuovi suoi membri.

2. Le implicazione canoniche dell'ecumenismo

L'oggetto appena esposto, con citazione del n. 16 del Decreto del Vaticano II sull'Ecumenismo, ci spinge a scoprire ora alcune vie canoniche che dovrebbero aiutare la tanta auspicata unità di tutti i cristiani.

Quattro sono gli argomenti che vorrei proporvi in questo contesto:

- l'unità della Chiesa come comunione di Chiese particolari

- l'esercizio dell'autorità e dunque del primato petrino

- la nozione di «territorio canonico»

- l'accesso all'Eucaristia del coniuge non cattolico di un matrimonio misto.

Si tratterà solo di brevi accenni, quasi a modo di esploratore che riconosce un terreno e non fa altro che plantare alcune biffe, affinché altri, dopo di lui, muniti delle necessarie attrezzature possano poi dedicarsi allo studio ed approfondimento dei temi proposti, per suggerire un consolidamento del tracciato, e chissà, assicurarli accettazione nella Chiesa, o meglio nelle Chiese e Comunità ecclesiali «particolari» sulla via dell'unità.

2.1 *L'unità della Chiesa come comunione di Chiese particolari*

Non torno su quanto detto al riguardo nella prima parte dell'esposto sotto il numero 1.1. Faccio però al-

cune domande alla scienza canonica, sulle vie da preferire per rendere effettivo il «modello di unità», designato come «comunione di Chiese particolari», intese quali raggruppamenti di «comunità di fedeli unite per sua gerarchia».

Il primo quesito è quello posto dai due termini: comunità di fedeli — che non pone troppe difficoltà, perché i membri delle altre Chiese e Comunità ecclesiali, mediante la fede e il battesimo, rispondono alla definizione del c. 204 §1. Problematico è invece il secondo elemento «unite per sua gerarchia», nel determinare gli elementi necessari, di diritto divino, perché si abbia una gerarchia secondo il detto dei cc. 204 §2; 330 e 336.

La prima domanda riguarda gli elementi che tale Chiesa particolare deve possedere per entrare in comunione con le altre: nella fede, nei mezzi di santificazione, nella struttura di governo, come messo in evidenza dal c. 205.

a) per quanto riguarda *la fede*, il c. 750 CIC ricorda che «si deve credere di fede divina e cattolica tutto ciò che è contenuto nella parola di Dio scritta e trasmessa per la tradizione, cioè nell'unico deposito della fede affidato alla Chiesa, e che viene perciò proposto come divinamente rivelato dal magistero solenne della Chiesa o dal magistero ordinario e universale...». Chi vorrebbe ricorrere alla «gerarchia delle verità» (cf. UR 11, Dir. Ec. 75), per chiedere un assenso *differenziato* di fede, secondo l'importanza delle verità espresse, mancherebbe di fedeltà a Cristo; al riguardo, il Direttorio ecumenico, nel parlare della «gerarchia delle verità» come metodo di formazione e di dialogo, dice: «tali verità, sebbene esigano tutte *l'assenso di fede* loro dovuto, non hanno però tutte la medesima centralità nel mistero rivelato in Gesù Cristo, perché diverso è il loro nesso con il fondamento della fede cristiana» (n. 75). Difatti, il Codice

stesso da maggior peso al fatto del battesimo che alla condivisione della medesima fede in tutto, quando, per es. richiede da un battezzato non cattolico solo la fede ai sacramenti ai quali ammetterli — «dummodo quoad eadem sacramenta» — per i sacramenti della penitenza, dell'unzione degli infermi e dell'Eucaristia (c. 844 §§3 e 4; Dir. ec. 122-131). Lo stesso dicasi per concedere loro funerali ecclesiastici (c. 1184 §3), ai quali, non si applica, pertanto, la nozione di «notoriamente eretici e scismatici» che le proibisce (c. 1184, 1°).

b) la comunione nei *mezzi di santificazione* pone la questione della struttura sacramentale della Chiesa, mediante l'ordine sacro, per cui si fa una distinzione tra le Chiese orientali non cattoliche (cf. UR 13 e 15) e le Chiese e Comunità ecclesiali separate in Occidente (cf. UR 22), distinzione che ha conseguenze primordiali per la «communicatio in sacris» (c. 844 §§3 e 4, e Dir. ec. 122-131). In questo, il diritto canonico, sulla base ecclesiologica che fonda le norme per la struttura visibile della Chiesa, deve tener il massimo conto dei rapporti tra battesimo ed Eucaristia, come esposto nel Decreto sull'Ecumenismo, n. 8d; 22 §2. Commentando il n. 8d del Decreto sull'Ecumenismo, che è la base teologica per trattare della «communicatio in sacris», il Direttorio ecumenico, al n. 129 §3, parla di due principi da considerare assieme per la «communicatio in sacris» con i battezzati nelle Chiese e Comunità occidentali, cioè che «la comunione eucaristica è inseparabilmente legata alla piena comunione ecclesiale e alla sua espressione visibile» (Dir. ec. 129 §1), e che «mediante il battesimo i membri di altre Chiese e Comunità ecclesiali si trovano in una comunione reale, anche se imperfetta, con la Chiesa cattolica» e che «per i battezzati, l'Eucaristia è un cibo spirituale, che li rende capaci di vincere il peccato e di vivere della vita stessa di Cristo, di esse-

re più profondamente incorporati a Lui e di partecipare più intensamente a tutta l'economia del mistero di Cristo» (Dir. ec. 129 §2).

Il battesimo tende tutt'intero all'acquisizione della pienezza di vita in Cristo, che l'Eucaristia fortifica, e dunque favorisce l'esistenza della Chiesa stessa nella sua pienezza. Chi propone una più facile ammissione all'Eucaristia di non cattolici mette in rilievo questo elemento dinamico dell'Eucaristia, corpo reale di Cristo, che fa la Chiesa, Corpo mistico di Cristo. Ma abbiamo appena visto che per il Direttorio ecumenico, «la comunione eucaristica è inseparabilmente legata alla piena comunione ecclesiale e alla sua *espressione visibile*» (Dir. ec. 129 §1). Mi pare che, per chiarire il dilemma, bisognerebbe valutare attentamente ciascuno dei due principi — comunitario e gerarchico — che «fanno» la Chiesa, come pure la loro articolazione. Il battesimo esprime sì, una comunione reale, benché imperfetta, e per parte sua l'Eucaristia esprime quella comunione perfetta. Anche in questo, è l'accettazione o meno della struttura sacramentale della Chiesa mediante la successione apostolica nell'ordinazione, che è la via verso l'unità.

c) La *struttura gerarchica sacramentale* della Chiesa appare, dunque, l'elemento decisivo dell'unità dei cristiani, poiché lo scopo dell'ecumenismo è il raggiungimento dell'unità visibile. È fondamentale a questo proposito quanto detto dalla «*Lumen gentium*», al n. 8, sulla Chiesa assieme visibile e spirituale. Il testo afferma che «questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui» (cf. cc. 204 §2; 330; 336; cf. anche Dir. ec. 17), «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» (LG 8b). Notiamo in questo contesto, che il c. 205, nel dire «plene in communionem» per definire il cattolico, implica il battezzato non cattolico «non plene in communionem», ma già discepolo di Cristo.

Abbiamo qui il nocciolo dell'ecumenismo, e dunque della tensione che va dal battesimo, che «incorpora alla Chiesa» (c. 849) nell'«incorporare a Cristo» (c. 204 §1), verso l'Eucaristia, quale «culmine e fonte di tutto il culto e di tutta la vita cristiana, per la quale è significata e realizzata l'unità del popolo di Dio ed è portato a compimento l'edificazione del Corpo di Cristo» (c. 897). Il medesimo canone 897 precisa «tutti gli altri sacramenti, infatti, e tutte le opere ecclesiastiche dell'apostolato, si collegano con la santissima Eucaristia e ad essa sono ordinati».

Pertanto è *da e per* l'Eucaristia che la comunione delle Chiese particolari trova gli elementi indispensabili all'unità visibile della Chiesa di Cristo. Anche in questo, la congiunzione del principio comunitario «Popolo di Dio convocato nell'unità» con quello gerarchico «sotto la presidenza del Vescovo o del presbitero sotto l'autorità del Vescovo, che opera nella persona di Cristo» (c. 899 §2) è indispensabile all'esistenza della Chiesa.

Giacché, secondo il c. 368, la sola ed unica Chiesa di Cristo esiste *nelle e dalle* Chiese particolari (cf. LG 13, 23, 26; CD 11; AG 19), gli elementi necessari all'unità della Chiesa sono da cercarsi nella struttura della Chiesa particolare — più precisamente la diocesi (cf. cc. 368, 369) — struttura della quale fa parte la sua *communio* con le altre Chiese particolari, mediante la comunione gerarchica del suo Vescovo con il capo e i membri del Collegio dei Vescovi (cf. cc. 375 §2; 330, 336).

Nell'applicare a raggruppamenti più ampi la nozione di «Chiesa particolare», come l'abbiamo fatto all'i-

nizio della nostra esposizione, l'analogia delle strutture canoniche, come nel Tit. II del CIC «I raggruppamenti di Chiese particolari (cc. 432-459), tra i quali le Conferenze dei Vescovi (cc. 447-459), permetterebbe di adombrare come, nella prassi, l'unità della Chiesa sarà realizzata concretamente nella *comunione di Chiese particolari* — cioè le attuali Chiese orientali antiche ed ortodosse, le Chiese e Comunità sorte dalla Riforma, in quanto e per quanto possiedono gli elementi necessari alla realizzazione piena della loro natura di Chiesa, poiché «in esse e da esse» esiste la sola ed unica Chiesa di Cristo (c. 368).

2.2 *Esercizio dell'autorità nella Chiesa*

Come già accennato nel punto precedente, la questione chiave per l'unità è quella della struttura gerarchica della Chiesa, mediante il ministero ordinato. Anche se tra i canonisti v'è divergenza sul fondamento — sacramentale o no — della giurisdizione nella Chiesa⁴, è certo che chi è reso atto ad «agire in persona Christi», mediante il sacramento dell'ordine per esercitare le funzioni di insegnare, santificare e reggere il popolo di Dio (cf. c. 1008), possiede l'autorità necessaria a questa sua missione, in questo triplice munere (c. 375 §2), il cui esercizio viene specificato dalla giurisdizione. Praticamente, in tutti i dialoghi ecumenici attualmente in corso, la questione dell'autorità — origine, natura,

⁴ Cf. J. BEYER, «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuncianda», *Periodica* 71 (1982) 93-145; G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem», *Periodica* 74 (1985) 109-164; A. CELEGHIN, «Sacra Potestas: quaestio post conciliaris», *Periodica* 74 (1985) 165-225.

esercizio, modalità, soggetti — è quella centrale. Un punto importante è quello del suo fondamento, per cui sarà utile al dialogo ecumenico chiarire le relazioni tra ordine sacro e giurisdizione.

Quale apice in questo tema è il primato del Romano Pontefice. Non senza motivi, Papa Giovanni Paolo II è sensibile alla domanda rivoltagli da altri cristiani «di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova» (Enciclica «*Ut unum sint*», n. 95). In questa ricerca, non solo «i responsabili ecclesiali e i loro teologi» di altre Chiese e Comunità («*Ut unum sint*», n. 96), sono chiamati a portare il loro contributo, ma anche i nostri, come detto alla fine del n. 95 della medesima Enciclica, citando l'indirizzo fatto al Patriarca ecumenico Dimittrios I, il 6 dicembre 1987 nella basilica vaticana: «tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese». Un simposio sul tema «Il primato del successore di Pietro» si è tenuto in Vaticano dal 2 al 4 dicembre 1996, sotto la presidenza del Cardinale Josef Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede⁵. Altro simposio, a carattere soprattutto storico, si era già tenuto nel 1989.

Converrebbe, forse, che anche i canonisti si facciano promotori di studi su questi argomenti, in prospettiva ecumenica, per aprire nuove vie sulla base di quanto asserito nel codice al riguardo (cc. 330-341).

⁵ Cf. «Lettera del Santo Padre al Cardinale Ratzinger», 30 nov. 1996, *L'Osservatore Romano*, 2-3 dic. 1996, traduzione francese in *Documentation Catholique* 94 (1997) 58-59.

2.3 La nozione di «territorio canonico»

Il documento della Commissione «Pro Russia»: «Principi generali e norme pratiche per coordinare l'e-vangelizzazione e l'impegno ecumenico della Chiesa cattolica in Russia e negli altri paesi della C.S.I.», del 1 giugno 1992, dice nella sua introduzione che «bisogna tener conto della presenza secolare della Chiesa ortodossa», nell'esercitare l'opera della Chiesa in questi paesi. Nei principi sono esposte, tra l'altro, le esigenze della dimensione ecumenica dell'attività della Chiesa, e le norme pratiche propongono la trasparenza in queste, chiedendo ai pastori della Chiesa cattolica di informare la Chiesa ortodossa delle loro iniziative pastorali maggiori, e se del caso, di vedere come coordinarle con quelle degli ortodossi.

In relazione a quel documento che avevo esposto ad un congresso della «Revue de droit canonique» a Strasburgo, nel 1993, chiedevo che canonisti facciano uno studio approfondito del principio del «territorio canonico», sul quale gli ortodossi si appoggiano per pretendere all'*esclusività* dell'azione apostolica, in particolare nei paesi dell'Est europeo a maggioranza ortodossa, per la loro re-evangelizzazione, dopo 70 anni di comunismo ateo⁶.

L'origine di questa posizione è il c. 34 degli Apostoli in merito al metropolita, che dice: «I Vescovi debbono sapere chi di loro è il "principale" e considerarlo come "capo", e non compiere alcunché di particolare importanza senza il suo giudizio», aggiungendo poi: «prescindendo dal giudizio di quello (del proprio me-

⁶ Cf. J.Cl. PÉRISSET, «Questions canoniques concernant les pays sortis de la domination communiste dans l'est européen», *Revue de droit canonique* 43 (1993) 201-222.

tropolita), ogni singolo (vescovo) prenda esclusivamente tutte le iniziative che concernono la sua parrocchia (diocesi) ed i territori che le sono soggetti»⁷. Di simile contenuto è il c. 9 del Concilio particolare di Antiochia, del 341, convocato dall'imperatore Costanzo⁸. Dette norme sono passate poi nella legislazione latina, mediante le decretali pseudoisidoriane⁹, e poi nel Decretum Gratiani, P. II, c. IX, q. III, c. 1,2,5,6,7¹⁰.

L'autorità propria del Vescovo diocesano è contemplata dal c. 381 CIC. La dimensione territoriale della diocesi, e dunque della responsabilità del Vescovo diocesano, è data dal c. 372 §1, e dalla qualifica «territoriale» per la prelatura e l'abbazia, assimilate alla diocesi (cc. 368, 370). Ma il nostro diritto latino prevede la creazione di Chiese particolari personali, nel medesimo territorio, «in ragione del rito dei fedeli o per altri simili motivi» (c. 372 §2), come per esempio gli Ordinariati militari (Const. Ap. «Spirituali militum curae», del 21 apr. 1986).

Il fatto della divisione della Chiesa nei sec. V e XI per l'Oriente (cf. Decreto «Unitatis redintegratio», n. 13-14), come pure nel sec. XVI per l'Occidente (cf. «Unitatis redintegratio», n. 19). è un altro motivo per cui esistono Chiese particolari, anche se non in tutto equiparabili a quelle di cui parla il c. 372 §§1-2. Gli

⁷ Traduzione di Vittorio Peri, nel suo articolo «La Chiesa di Roma e le missioni "ad gentes" (sec. VIII-IX)», in *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio* (cf. nt. 6), 603-604.

⁸ Cf. V. PERI, «La Chiesa di Roma e le missioni "ad gentes"» (cf. nt. 8), 606-607.

⁹ Cf. V. PERI, «La Chiesa di Roma e le missioni "ad gentes"» (cf. nt. 8), 607-612.

¹⁰ Cf. V. PERI, «La Chiesa di Roma e le missioni "ad gentes"» (cf. nt. 8), 610, nota 80; cf. anche c. 272 CIC/1917, fontes; e c. 432 §2 CIC.

spostamenti della vita moderna fanno sì che esistono Chiese particolari non cattoliche un po' dappertutto nel mondo, la cui consistenza ecclesiale viene proprio dall'adesione di quei fedeli alla propria gerarchia, eretta dai vari Patriarcati o autorità ecclesiali. Nessuno se ne offende, perché esiste per queste comunità un reale bisogno pastorale, di cui sono giudice quelle medesime autorità proprie, come per il Codice latino l'«utilità» del c. 372 §2.

La domanda è semplice in se stessa, ma non di facile applicazione concreta: come far valere nel contesto ecumenico «l'utilità» pastorale cattolica in territori a maggioranza non cattolica, concretamente ortodossa, dove è messo in rilievo il principio *giuridico* del «territorio canonico» con quello *teologico-ecumenico* di «Chiese sorelle»? La soluzione mi pare dover tener conto del principio stabilito dal c. 34 dagli Apostolici, cioè di «concertazione» o «sinfonia» delle attività apostoliche tra le diverse Chiese presenti nel medesimo territorio. In questo contesto, assumono una dimensione canonica, di disciplina ecclesiale, gli accordi presi tra le diverse Chiese in seno ai Consigli ecumenici nazionali o regioni. Per es., nel Medio Oriente, l'Accordo cattolico-ortodosso su tre questioni pastorali importanti, concluso a Charfeh il 14 ottobre 1996, sui matrimoni misti, sulla catechesi comune e sulla Prima Comunione¹¹.

Di più, laddove la Chiesa cattolica si trova in territori a maggioranza orientale antica o ortodossa, si potrà venire incontro alle giuste attese delle «Chiese sorelle» (cf. UR 14; Enciclica «Ut unum sint» 55-58), nel fissare un comportamento proprio alle proprie attività pastorali, nell'informazione data all'autorità orientale an-

¹¹ Cf. J. CORBON, in *Courrier Oecuménique du Moyen-Orient* 29-30 (1996) 8-17, dando il testo dell'Accordo.

tica o ortodossa, come lo prevedono per i territori dell'ex-Unione sovietica o Comunità degli Stati Indipendenti (C.S.I.) gli Orientamenti pratici dati dalla Commissione «Pro Russia», parte II.

2.4 Accesso all'Eucaristia del coniuge non-cattolico di un matrimonio misto

La disciplina dell'ospitalità eucaristica è già stata contemplata nella nostra prima parte. Qui, vorrei trattare solo della situazione particolare del matrimonio misto (cc. 1124-1128 CIC). Il c. 1124, nel sottoporre il matrimonio misto all'autorizzazione espressa della competente autorità trova nel n. 144 del Direttorio ecumenico una spiegazione per giustificare tale norma, cioè che «l'unione perfetta delle persone e il "consortium totius vitae" (cf. c. 1055 §1) che costituisce lo stato matrimoniale sono più facilmente assicurati quando i due coniugi appartengono alla stesse comunità di fede». Perciò, il c. 1128 invita i pastori ad una particolare attenzione pastorale al coniuge cattolico e ai figli, aggiungendo opportunamente: «e aiutino i coniugi a favorire l'unità della vita coniugale e familiare».

Ora, il Direttorio ecumenico considera ampiamente la situazione dei matrimoni misti, in ben 18 numeri (Dir. ec. 143-160), non solo a ragione del loro crescente numero nella società sempre più pluri-confessionale, ma soprattutto perché, come già detto dalla Lettera Apostolica «Familiaris consortio», «presentano numerosi elementi che è bene valorizzare e sviluppare, sia per il loro intrinseco valore, sia per l'apporto che possono dare al movimento ecumenico» (FC 78, citato nel Dir. ec. 145). Sappiamo quanto soffrono i coniugi di matrimoni misti, di non poter condividere i mezzi di santificazione in pienezza, allorché, come prosegue la

medesima «Familiaris consortio», «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» (FC 78). Per il coniuge di una Chiesa orientale antica o ortodossa, l'accesso all'Eucaristia non pone maggiori problemi da parte cattolica, a ragione di quanto detto al c. 844 §3 e nel Direttore ecumenico, n. 125. In questo è da includere quanto abbiamo esposto sulla nozione di «Chiesa particolare» nel suo principio gerarchico, che queste Chiese possiedono in forma quasi completa, mancando tuttora l'espressione visibile della loro relazione al centro di unità della comunione universale. Diversa è la situazione del coniuge protestante (c. 844 §4), per gli stessi motivi, cioè perché la sua Comunità manca o non appare dotata da tutte le sue dimensioni sacramentali, cioè nel principio gerarchico. Però, i numeri 159 e 160 del Direttorio ecumenico, che — a ragione del loro contesto — riguardano i cristiani delle Chiese e Comunità ecclesiali sorte dalla Riforma, offrono alcuni elementi per una certa apertura nell'ammettere all'Eucaristia nella Chiesa cattolica il coniuge protestante.

Anche se il n. 159, relativo soltanto all'atto della celebrazione del matrimonio, sconsiglia la liturgia eucaristica in quella occasione, esso prevede che il Vescovo possa autorizzarla, per una «giusta ragione»; e di conseguenza il coniuge non cattolico potrebbe anche essere ammesso all'Eucaristia. Da notare bene che si tratta di ammettere solo il coniuge non cattolico, mentre i parenti ed amici non cattolici sono difatti «esclusi» dall'avvicinarsi all'Eucaristia cattolica, come risulta dalla prima parte del paragrafo: «poiché possono presentarsi problemi riguardanti la condivisione eucaristica, a causa della presenza di testimoni o di invitati

non-cattolici, un matrimonio misto, [...] ha generalmente luogo al di fuori della liturgia eucaristica». Di più, è da sottolineare che, nel dare l'autorizzazione di ammettere il coniuge non-cattolico all'Eucaristia, il Vescovo deve assicurarsi che la parte non-cattolica riempie le condizioni elencate dal c. 844 §4, cioè:

— che siano rispettate le norme generali date dal medesimo Vescovo o dalla Conferenza episcopale,

— che la richiesta sia spontanea dalla parte non-cattolica,

— che essa abbia la fede cattolica nell'Eucaristia (presenza reale, necessità di un ministro ordinato),

— che essa abbia la dovuta disposizione morale e spirituale per accedere alla comunione.

L'eccezione qui sopra proposta fa sì che appare superata una delle cinque condizioni del c. 844 §4 per l'ospitalità eucaristica di un non-cattolico, cioè che esso non possa aver ricorso al ministro della propria confessione.

Altra eccezione è la questione menzionata al n. 160 del Direttorio ecumenico, che considerando l'accesso all'Eucaristia del coniuge non cattolico, dice che «non può essere che eccezionale», salve restando le condizioni appena ricordate. Il testo non specifica maggiormente quando e perché verrebbe realizzata l'eccezione, né la sua frequenza. Sarei del parere — ma si tratta qui di una opinione del tutto personale, in chiave pastorale — che si tratta:

— di coniugi che vivono autenticamente la loro fede cristiana, come esposto nel n. 145 del Direttorio ecumenico, e che sanno dare al loro matrimonio una reale ed effettiva dimensione cristiana;

— che questa partecipazione avvenga in occasione di eventi importanti della loro vita di coppia e familiare, come per es. il battesimo dei figli o figlie nella

Chiesa cattolica, la loro Prima Comunione o Confermazione, l'Ordinazione o la Consacrazione mediante i voti, e in questi due ultimi casi anche di amici loro molto vicini; si potrebbe pure pensare a qualche evento familiare parrocchiale, anche ecumenico, per loro significativo, come un ritiro in comune.

Se il Direttorio ecumenico prevede questa eccezione, il motivo ecclesiologico mi pare essere il fatto che, mediante il sacramento del matrimonio, gli sposi e loro figli e figlie formano una «Chiesa domestica» (LG 11b; AA 11d). Questo fatto, però, dev'essere visto alla luce dei due principi fondamentali per la «*communicatio in sacris*» del numero 8d del Decreto sull'Ecumenismo «*Unitatis redintegratio*», e del numero 129 del Direttorio ecumenico.

Il n. 160 del Direttorio ecumenico, quando tratta dell'eccezione per ammettere all'Eucaristia un non cattolico, parla solo dei coniugi e non dice nulla dei loro figli che non sarebbero battezzati nella Chiesa cattolica. Eppure, potrebbe darsi il caso previsto dal c. 1125, 1°, e se sono battezzati fuori della Chiesa cattolica, anche questi figli appartengono alla «Chiesa domestica».

Si potrebbe in più, per complicare le cose, chiedersi se vale tale eccezione, nella vita della coppia e della famiglia, nel caso che il matrimonio venne concluso con dispensa della forma canonica (c. 1127 §2). Giacché queste eccezioni esistono, per motivi che il coniuge cattolico non ha potuto superare, esse non dovrebbero condizionare poi la vita della famiglia nel senso che i coniugi sarebbero considerati meno «fedeli ai loro impegni religiosi» (Dir. ec. 145). Perciò appaiono necessarie le norme che il Vescovo — ed ancora meglio la Conferenza episcopale — devono dare al riguardo.

Secondo me, due elementi appaiono qui dover essere presi in considerazione per elaborare degli orientamenti canonici al riguardo:

— l'affermazione, alla fine del n. 159, di «tener conto di questa situazione particolare della recezione del sacramento del matrimonio cristiano da parte di due cristiani battezzati». Oltre al battesimo, i coniugi condividono anche il sacramento del matrimonio, che li mette in situazione di «Chiesa domestica». Ma quale è l'appartenenza ecclesiale di questa «cellula ecclesiale», perché non esiste un «tertium quid» — ecumenico! — oltre le comunità confessionali di appartenenza di ciascun coniuge. O allora, si dovrebbe dire che questa «Chiesa domestica» è profetica, nell'indicare l'unica Chiesa di Cristo, meta dell'ecumenismo. Ma questo non può essere, poiché, come dice il c. 204 §2, la Chiesa di Cristo «sussiste nella Chiesa cattolica». Pertanto si deve concludere che la «Chiesa domestica» che forma un matrimonio misto appartiene «qua tale» e di diritto alla Chiesa cattolica, nel rispetto però dell'appartenenza alla propria Chiesa o Comunità del coniuge e dei figli non cattolici;

— l'eccezione prevista nel n. 160 del Direttorio ecumenico appare un elemento positivo, anche se il contesto è di restrizione. In effetti, il n. 160 interpreta la norma di «grave e pressante necessità» del c. 844 §4. Ma sarà necessaria l'autorizzazione del Vescovo? Il rinvio, in nota, ai numeri 125, 130 e 131 del Direttorio ecumenico stesso — corrispondenti al c. 844 §§3 e 4 — obbliga ad una risposta positiva a questa ultima domanda;

— sarà utile considerare bene — e con rigore canonico, e con attenzione pastorale alla realtà della situazione sociale — l'eventuale accesso all'Eucaristia dei figli o figlie non cattolici, per tener conto di elementi che non dipendono da una decisione autonoma e libera dei coniugi stessi al riguardo (si pensi per es. al fatto

che la coppia si trova in una società a grande maggioranza non cattolica, dove l'influenza della famiglia non cattolica ha un ruolo determinante per l'educazione dei figli di quella coppia, allorché ambedue gli sposi vogliono essere fedeli alla propria Chiesa). Lo stesso dicasi nel caso il matrimonio venne celebrato con dispensa della forma canonica.

Infine, notiamo che anche in questo caso, come per l'ospitalità eucaristica nella celebrazione del matrimonio, la condizione dell'impossibilità di ricorrere al proprio ministro è considerata superata.

Concludendo questo 4° argomento, conviene notare l'apertura — anche se minima — data dal Direttorio ecumenico all'accesso all'Eucaristia celebrata dalla Chiesa cattolica in favore del coniuge non cattolico di un matrimonio misto. Ma, per poter dare orientamenti generali utili al riguardo, bisognerebbe ancora, oltre quanto appena detto:

- specificare quali requisiti giustificano l'eccezione di cui al n. 160 del Direttorio ecumenico,

- precisare dove la famiglia mista è da situarsi, quale «Chiesa domestica», nella struttura della Chiesa; ed abbiamo già dato la nostra risposta sopra.

Conclusione

Prima di dare risposte ai quesiti da noi fatti nel corso di questo esposto, in particolare in questo ultimo problema dell'ospitalità eucaristica per il coniuge non cattolico di matrimoni misti, si dovrebbe risolvere una questione previa, di non poco valore canonico, cioè quale è il valore normativo del Direttorio ecumenico?

1. La norma del c. 33 §1 sembra dare una risposta chiara: «i decreti generali esecutori, benché pubblicati

nei *direttori* o in documenti denominati con diverso nome, non derogano alle leggi, e le loro disposizioni che siano contrari alle leggi non hanno alcun valore».

Se il Direttorio ecumenico è dunque un «decreto generale esecutivo», portato dal supremo legislatore, esso non entra nella categoria di quelli retti dalle disposizioni per le leggi (c. 29), ma perché «esecutivo» riguarda l'applicazione delle leggi alle quali si riferisce (c. 31).

2. Pertanto, a norma del c. 31 §1, il direttorio che «determina più precisamente i modi da osservare per l'applicazione della legge, o con cui se ne inculca l'osservanza», è da considerarsi quale commento autentico della norma canonica, da parte del medesimo legislatore.

3. La Costituzione Apostolica «*Pastor bonus*» precisa, per parte sua, che un Dicastero della Curia romana non ha potere legislativo, se non «in casi singoli, e con l'approvazione specifica del Sommo Pontefice» (n. 18), ciò che richiede una forma solenne di approvazione a ragione della natura grave e straordinaria della materia. Nel caso del Direttorio ecumenico, non si ha l'approvazione in forma specifica, né si tratta di materia straordinaria. Ma rimane il fatto che è stato approvato dal Sommo Pontefice, e che ha carattere di direttorio che «determina più precisamente i modi da osservare per l'applicazione della legge» (c. 31 §1).

4. Difatti, l'introduzione stessa al Direttorio ecumenico del 1993, dà come primo motivo della revisione del Direttorio ecumenico pubblicato in due parti negli anni 1967 e 1970, la promulgazione del CIC e del CCEO, i quali «hanno creato, in materia ecumenica, una situazione disciplinare in parte nuova per i fedeli della Chiesa cattolica» (Dir. ec. 2). Dunque, lo stesso Direttorio non pretende creare una nuova norma disciplinare, ma ben urgere e inculcare l'osservanza di quel-

la contenuta nei Codici latino ed orientale circa le relazioni con gli altri cristiani e loro comunità.

5. Infine, nel ricorrere alle indicazioni del Direttorio ecumenico per tracciare nuovi orientamenti in materia ecumenica, non si può «estendere la legge» (cf. c. 16 §2), perché manca al Direttorio l'approvazione in forma specifica da parte del Sommo Pontefice.

Per cui, nostro studio per rispondere ai quesiti precedentemente fatti deve partire dalle norme contenute nei Codici — in particolare per quanto riguarda l'ospitalità eucaristica — e trovare nel Direttorio ecumenico come inculcarne l'osservanza, nel pieno rispetto della condizione propria dei fedeli non cattolici e delle Chiese e Comunità ecclesiali alle quali essi appartengono.

† JEAN-CLAUDE PÉRISSET