

LE QUESTIONI INTERCONFESSIONALI NEL VATICANO II E NEL CODICE DI DIRITTO CANONICO

Introduzione

Leggendo il titolo di questa relazione si penserà probabilmente innanzitutto alle questioni ecumeniche. Il titolo ha tuttavia un significato più ampio e comprende non solo le questioni ecumeniche, ma anche altre questioni interconfessionali. La distinzione fra questioni interconfessionali in genere e questioni ecumeniche in particolare è di speciale interesse se consideriamo come la dottrina del Concilio sulle altre confessioni sia entrata nel Codice. Si può osservare come i padri del Codice abbiano introdotto con risolutezza l'ecumenismo del Concilio anche nel diritto canonico e Giovanni Paolo II nella *Sacrae disciplinae leges* ha fatto esplicitamente cenno all'ecumenismo come uno dei tratti caratteristici del nuovo Codice¹. Per quanto riguarda invece altri tipi di questioni interconfessionali, si può constatare una certa mancanza di attenzione da parte del Codice. È proprio questo ciò che vorrei mostrare nella mia relazione che si sviluppa sulla base delle seguenti quattro domande:

- Come vengono considerate le confessioni non cattoliche?
- Quale diritto si applica ai cristiani non cattolici?
- Quali sono le relazioni che la Chiesa Cattolica desidera avere con i cristiani non cattolici e con le loro comunità?
- Quali norme si applicano ai fedeli che intendono cambiare la loro confessione?

¹ «Ex elementis autem [...] haec sunt praecipue recensenda: [...] studium denique ab Ecclesia in oecumenismum impendendum».

Prima di iniziare vorrei fare due premesse. La prima è una premessa terminologica: molte volte nella mia relazione parlerò di «confessioni» non cattoliche intendendo, per ragioni di brevità, in una sola espressione sia le Chiese non cattoliche sia le comunità ecclesiali non cattoliche.

L'altra premessa si riferisce ai vent'anni che separano il Concilio dal Codice. Questa relazione non offre lo spazio per trattare nel dettaglio gli sviluppi che hanno avuto luogo durante quegli anni. Vorrei comunque sottolineare che, per quanto riguarda le questioni interconfessionali, il percorso che porta dal Concilio Vaticano Secondo al Codice di Diritto Canonico è caratterizzato da molte tappe. Lungo questo percorso troviamo numerosi documenti in materia interconfessionale, sia di carattere dottrinale che disciplinare, anche se spesso non è facile distinguere chiaramente gli uni dagli altri². Molti di questi documenti provengono dal Segretariato per la promo-

² Tranne i documenti menzionati in questo paragrafo cf. anche: M.P. *Pastorale Munus*, 30.11.1963, *AAS* 56 (1964) 5-12, parte I, n. 20-21; SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Instructio de matrimoniis mixtis Matrimonii sacramentum*, 18.3.1966, *AAS* 58 (1966) 235-239; SACRA CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Decretum de matrimoniis mixtis inter catholicos et orientales baptizatos acatholicos Crescens matrimoniorum*, 22.2.1967, *AAS* 59 (1967) 165-166; SEGRETARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible*, [1.6.1968], Città del Vaticano 1968; ID., *Déclaration sur la position de l'Eglise Catholique en matière d'Eucharistie commune entre chrétiens de diverses confessions*, [7.1.1970], *AAS* 62 (1970) 184-188; ID., *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica*, [1.6.1972], *AAS* 64 (1972) 518-525; ID., *Document de travail En mars sur le dialogue oecuménique: Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique*, 15.8.1970, in *Nachkonziliare Dokumentation*, XXX, Trier 1971, 46-95; ID., *Communicatio quoad interpretationem Instructionis de peculiaribus casibus admittendi alios Christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia Catholica*, 1.6.1972, *AAS* 64 (1973) 616-619; ID., *Documentum Réunis à Rome. La collaboration oecuménique au plan regional, au plan national et au plan local*, 22.2.1975, in *Nachkonziliare Dokumentation*, LVI, Trier 1976, 58-147.

zione dell'unità dei cristiani. Il documento principale è certamente la prima edizione del Direttorio Ecumenico, che fu pubblicato in due parti. La prima parte³, pubblicata nel 1967, tratta quattro materie: la creazione di commissioni ecumeniche, il battesimo celebrato in altre confessioni, la preghiera per l'unità dei cristiani, e la *communicatio in sacris*. La seconda parte del Direttorio Ecumenico⁴, del 1970, ha invece un solo tema, cioè l'ecumenismo nell'ambito della formazione superiore, cioè nei seminari e nelle facoltà. Merita inoltre di essere menzionato il Motu Proprio *Matrimonia Mixta* di Paolo VI del 1970⁵. Non possiamo in questa sede soffermarci ad elencare tutti i documenti postconciliari che trattano di questioni interconfessionali e nemmeno ripercorrere passo passo il cammino di traduzione delle dottrine conciliari nelle varie tappe dei lavori per la preparazione del Codice. Non vanno però dimenticati gli schemi della *Lex Ecclesiae Fundamental* che conteneva alcune importanti indicazioni in questa materia, come vedremo.

1. Come vengono considerate le confessioni non cattoliche?

1.1 Chiese e comunità ecclesiali non cattoliche

La domanda, come la Chiesa cattolica consideri le confessioni non cattoliche, è certamente in primo luogo una domanda di tipo dottrinale che ha tuttavia forti implicazioni anche in ambito canonico. Pertanto è inevitabile che cambiamenti a questo riguardo all'interno della dottrina conciliare si rispecchino anche nell'ordinamento canonico. A questo proposito, il Codice del 1917 rispecchiava chiaramente la dottrina del suo tempo. Il vecchio Codice vedeva i non cattolici soprattutto in quanto singoli individui, ignorando nella maggior parte dei casi i loro raggruppamenti.

³ AAS 59 (1967) 574-592.

⁴ AAS 62 (1970) 705-724.

⁵ AAS 62 (1970) 257-263.

Quando non era possibile evitare di nominare i raggruppamenti, il Codice usava la parola *secta* con un'evidente connotazione negativa. La dottrina preconciare che sosteneva l'identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica impediva il riconoscimento positivo di altre confessioni. Proprio perché il battesimo non cattolico in linea generale era riconosciuto come battesimo valido, la conseguenza era che i non cattolici con il battesimo diventavano membri dell'unica vera Chiesa ed in quanto tali in un certo senso cattolici, seppure cattolici eretici o scismatici.

Dopo l'introduzione nella dottrina conciliare del concetto di *communio, etsi non plena* con le confessioni non cattoliche e dopo il loro riconoscimento come Chiese o come comunità ecclesiali, anche il nuovo Codice non poteva più considerare i membri delle altre confessioni come eretici o scismatici. A questo riguardo, troviamo una norma fondamentale sui non cattolici nel primo capitolo dello schema della *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF). Con riferimento ai documenti conciliari (cf. LG 15), questa norma riportava come segue⁶:

Qui, Ecclesiis aut communitatibus ab Ecclesia catholica se-iunctis adscripti, in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non plena, constituuntur; ideoque christiano nomine iure decorantur; et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur.

Purtroppo dopo la cancellazione del progetto della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, questa norma fondamentale non fu stata inserita nel nuovo Codice. In ogni caso quando il Codice parla delle altre confessioni, le chiama sempre Chiese o comunità ecclesiali, non utilizzando più né la parola *secta* né gli attributi «eretici» o «scismatici» in riferimento ai non cattolici.

⁶ Schema LEF 1980, can. 7 §1.

Anche per quanto riguarda la suddivisione in categorie delle confessioni non cattoliche, il Codice segue il Concilio. Da un lato, il Codice applica il criterio storico-geografico, cioè la distinzione fra Oriente e Occidente. Dall'altro lato, distingue fra Chiese e comunità ecclesiali. Come il Concilio, anche il Codice non indica quale sia il criterio per distinguere fra Chiese e comunità ecclesiali, presupponendo semplicemente l'esistenza delle Chiese orientali non cattoliche e, in Occidente, l'esistenza sia di Chiese sia di comunità ecclesiali. Il Codice fa tuttavia un passo in avanti rispetto al Concilio, in quanto definisce a chi spetti la competenza di stabilire se una determinata comunità sia da considerarsi come Chiesa o come comunità ecclesiale. Questo riferimento lo troviamo nel can. 844 §3, dove il Codice definisce i termini riguardanti l'amministrazione dei sacramenti (ad esempio l'eucaristia) ai fedeli non cattolici. Il Codice indica che le norme per l'amministrazione di questi sacramenti a fedeli ortodossi valgono anche per «i membri delle altre Chiese, le quali, a giudizio della Sede Apostolica, relativamente ai sacramenti in questione, si trovino nella stessa condizione delle predette Chiese orientali». Il Codice attribuisce dunque alla Sede Apostolica la competenza di decidere in suddetti casi. A tutt'oggi la Sede Apostolica si è espressa con un tale giudizio una sola volta, riguardo alla *Polish National Catholic Church*, che fu fondata nel XIX secolo negli Stati Uniti. Solo molti anni dopo la promulgazione del Codice, con la dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede nell'anno 2000, la Santa Sede ha definito il criterio per la distinzione fra Chiese e comunità ecclesiali. Nella dichiarazione si afferma: «Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari». La Sede Apostolica dunque indica come criterio la validità dei sacramenti, in modo speciale il sacramento dell'Ordine e l'Eucaristia.

1.2 *Riconoscimento dei sacramenti*

Anche la questione della validità dei sacramenti ha prevalentemente carattere dottrinale; non ci si deve quindi meravigliare del fatto che il Codice non ne parli direttamente. In riferimento a tale questione, il Concilio aveva affermato che le Chiese orientali «quantunque separate, hanno veri sacramenti — e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia» (*UR* 15), mentre per le comunità ecclesiali dell'Occidente il Concilio riconosce solo il battesimo, sottolineando che

specialmente per la mancanza (*defectus*) del sacramento dell'ordine, non hanno conservato la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico, tuttavia, mentre nella santa Cena fanno memoria della morte e della resurrezione del Signore, professano che nella comunione di Cristo è significata la vita e aspettano la sua venuta gloriosa (*UR* 22).

Il Codice, pur non ripetendo questa dottrina, dimostra di darla per scontata quando, nel can. 844 §2, parla della possibilità riconosciuta ai fedeli cattolici di ricevere — sotto certe condizioni — sacramenti al di fuori della Chiesa cattolica. Il riconoscimento del battesimo non cattolico si deduce dalla norma del can. 869 §2, secondo la quale

i battezzati in una comunità ecclesiale non cattolica non vanno battezzati sotto condizione, a meno che, esaminata la materia e la forma verbale usata nel conferimento del battesimo, considerata inoltre l'intenzione del battezzato adulto e del ministro battezzante, non persista una seria ragione per dubitare della validità del battesimo.

Il Codice qui parla solo di comunità ecclesiali, non di Chiese non cattoliche, dando in questo modo per scontato che il battesimo conferito nelle Chiese d'Oriente sia da considerarsi sempre come valido.

Possiamo dunque constatare come la visione del Concilio riguardo alle confessioni non cattoliche e ai loro sacramenti sia stata ripresa fedelmente dal Codice. Questo ovviamente non vuol dire che nel Codice possiamo trovare la risposta a tutte le questioni che si pongono in quest'ambito. Per esempio, il Codice non ci fornisce un criterio per decidere in quale momento un gruppo di eretici o scismatici si sia tanto consolidato da smettere di essere parte della Chiesa cattolica e si sia trasformato invece in una Chiesa o comunità ecclesiale non cattolica.

2. Quale diritto si applica ai cristiani non cattolici?

Il riconoscimento delle confessioni non cattoliche come Chiese o comunità ecclesiali pose un'ulteriore questione e cioè quale valore possiedano gli ordinamenti giuridici propri di queste confessioni e quale diritto si debba applicare ai cristiani non cattolici. Fino al Concilio, si riteneva che i cristiani non cattolici fossero sottomessi alle leggi della Chiesa cattolica. Il can. 12 del CIC/1917 lasciava intendere che in Occidente tutti i battezzati erano sottomessi alle leggi di quel Codice e anche le norme dei Motu Proprio in riferimento alle Chiese orientali cattoliche erano state interpretate allo stesso modo.

Per quanto riguarda le Chiese orientali non cattoliche, assistiamo ad una notevole svolta quando il Concilio, al n. 16 del decreto sull'ecumenismo, scrisse, quanto segue:

il sacro Concilio, onde togliere ogni dubbio dichiara che le Chiese d'Oriente, memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno potestà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone al carattere dei loro fedeli e più adatte a promuovere il bene delle anime. La perfetta osservanza di questo principio tradizionale, invero non sempre rispettata, appartiene a quelle cose che sono assolutamente richieste come previa condizione al ristabilimento dell'unità.

C'era una certa divergenza di opinioni circa la questione, di come si possa spiegare il valore che il decreto attribuisce alle discipline orientali. Un cenno di questa divergenza lo troviamo nella *Nota explicativa praevia* della *Lumen gentium*, nella quale si rinuncia a dare una spiegazione ufficiale di tali questioni per lasciarle alla discussione dei teologi. Ciò che invece sembra chiaro è che il riconoscimento delle discipline orientali si fondi sul valido episcopato dei vescovi orientali non cattolici. Rimane comunque problematico come quei vescovi siano in grado di emanare norme vincolanti sebbene non si trovino nella *communio plena*.

Per quanto riguarda le Chiese e le comunità ecclesiali in Occidente il Concilio non si esprime con un analogo riconoscimento. Tuttavia il Concilio affermò chiaramente che, a motivo della riconosciuta libertà religiosa, non si possa negare anche a queste Chiese e comunità la possibilità di reggersi secondo norme proprie. Nella dichiarazione *Dignitatis Humanae* al n. 4 si legge:

La libertà religiosa che compete alle singole persone, compete ovviamente ad esse anche quando agiscono in forma comunitaria. I gruppi religiosi, infatti, sono postulati dalla natura sociale tanto degli esseri umani, quanto della stessa religione. A tali gruppi, pertanto, posto che le giuste esigenze dell'ordine pubblico non siano violate, deve essere riconosciuto il diritto di essere immuni da ogni misura coercitiva nel reggersi secondo norme proprie.

A prima vista, quello che si riconosce alle Chiese orientali e alle comunità in Occidente potrebbe sembrare completamente uguale, anche se in realtà è di fatto abbastanza diverso. In Oriente, il diritto di regolarsi secondo discipline proprie si basa sul vero episcopato e conseguentemente le norme emanate dai vescovi orientali possiedono una vera forza obbligatoria, che deve essere rispettata anche dalla Chiesa cattolica. Nelle comunità ecclesiali dell'Occidente,

invece, il diritto di reggersi secondo norme proprie non si basa sul vero episcopato, ma solo sulla libertà religiosa. Il diritto alla libertà religiosa di per sé non implica la forza vincolante di tali norme anche in senso oggettivo, tale cioè da dover essere rispettata dalla Chiesa cattolica. La libertà religiosa, infatti, secondo la dottrina del Concilio deve essere garantita a ogni comunità religiosa, non solo alle confessioni cristiane, ma anche alle religioni non cristiane, come ad esempio all'Islam. Questo però non implica una forza obbligatoria degli ordinamenti giuridici propri di altre religioni. Perciò la Chiesa cattolica nella sua pratica giudiziale non applica il diritto musulmano e neanche il diritto ebreo. Di conseguenza, il diritto dei protestanti alla libertà religiosa non è un fondamento sufficiente per pretendere che anche i protestanti — come gli orientali — possano regolarsi secondo le proprie discipline.

Nella vita pratica, si sa, questioni di questo tipo si pongono soprattutto nell'ambito del diritto matrimoniale, quando la Chiesa cattolica deve giudicare la validità del matrimonio di uno o due cristiani non cattolici. Fino al Concilio si riteneva che i cristiani ortodossi potessero contrarre un matrimonio valido tramite il matrimonio civile, cioè senza la benedizione del sacerdote. Dopo il Concilio ci sono voluti alcuni anni prima che i tribunali cattolici recepissero i cambiamenti introdotti dal Concilio, in particolare il rispetto riconosciuto al *ritus sacer* richiesto dall'ordinamento ortodosso.

Durante la preparazione del nuovo Codice, diversi gruppi discussero la domanda circa quale diritto si dovesse applicare ai non cattolici⁷. La domanda fu discussa nel gruppo per le Norme Generali, nel gruppo per la Legge Fondamentale della Chiesa, nel gruppo per il diritto matrimoniale e nel gruppo per i laici e le associazioni. Nelle prime sessioni del

⁷ Cf. H. SOCHA, in *Münsterischer Kommentar*, can. 11, n. 1 (febbraio 2012).

gruppo per le Norme Generali, la maggioranza dei consultori voleva mantenere la disciplina precedente del vecchio can. 12, che stabiliva la forza obbligatoria del Codice di Diritto Canonico anche per i protestanti. Fu solo dopo la terza sessione plenaria della Commissione di Riforma nell'anno 1968, che si decise che i protestanti non fossero più soggetti alle norme del Codice, come afferma l'odierno can. 11 del CIC/1983.

Nel gruppo per il diritto matrimoniale, alcuni consultori proposero di introdurre una norma che stabilisse quale fosse il diritto da applicare nel caso di matrimoni di cristiani non cattolici, visto che le norme del Codice non potevano più essere applicate loro⁸. Dopo una votazione però, che si concluse con la maggioranza di un solo voto, si decise di non introdurre una tale norma. Una proposta simile a questa fu fatta nuovamente dopo la pubblicazione dello Schema del 1980. La Segreteria però rifiutò dicendo⁹:

Non videtur opportunum, praesertim ob rationes oecumenicas, quod Ecclesia statuatur quibus legibus regantur illa matrimonia. Generalis canonizatio legum civilium vel legum communitatum acatholicarum in hac materia valde esset periculosa. Melius praeterea est ut nihil in Codice dicatur.

L'impressione è che i Padri avessero paura di esprimersi a questo riguardo, paura che invece non esisteva fra i Padri del Codice orientale, quando introdussero norme a questo riguardo nei cann. 780 e 781 CCEO. Si dovette aspettare il 2005 perché venissero introdotte norme parallele anche nel diritto della Chiesa Latina, tramite l'Istruzione *Dignitas connubii*. Nel frattempo ci si era evidentemente resi conto anche nella Chiesa Latina di come le preoccupazioni esistenti durante la preparazione del Codice fossero senza fondamento.

⁸ *Communicationes* 9 (1977) 127-128.

⁹ *Communicationes* 15 (1983) 223, can. 1202, 2., ad 2.

Il fatto di avere adesso sia in Oriente sia in Occidente norme a questo riguardo costituisce senza dubbio un notevole progresso. Occorre tuttavia precisare come le norme esistenti non siano sufficientemente chiare e precise quando si tratta di stabilire se esse abbiano un carattere dichiarativo oppure costitutivo. Tali norme non sono pertanto di aiuto ai tribunali quando si tratta di giudicare un matrimonio di non cattolici contratto prima dell'entrata in vigore del Codice orientale o dell'Istruzione *Dignitas connubii*.

A conclusione di questa seconda parte della mia relazione, possiamo affermare che la questione riguardante quale diritto si debba applicare ai cristiani non cattolici sia una questione molto delicata. Per dare una risposta a questa domanda, sarebbe stato necessario un certo coraggio da parte dei Padri del Codice di Diritto Canonico, coraggio che evidentemente essi dimostrarono di non avere.

3. Le relazioni fra la Chiesa cattolica e i non cattolici

Quasi tutti i documenti conciliari fanno riferimenti espliciti alle relazioni fra la Chiesa cattolica e i non cattolici¹⁰ e molte di queste enunciazioni conciliari si rispecchiano anche nel Codice. In questa parte della mia relazione presento quello che il Concilio e il Codice affermano riguardo all'ecumenismo. Lo farò in quattro momenti successivi, parlando prima dell'ecumenismo in generale e in seguito dell'ecumenismo nell'ambito dei tre *munera*.

3.1 *Ecumenismo e collaborazione*

Visto che il Concilio ha dedicato un intero documento all'ecumenismo, sarebbe stato certamente pensabile e auspicabile che anche il Codice includesse un capitolo su questa

¹⁰ Tranne il decreto sull'ecumenismo, cf. *LG* 15; *AA* 27; *GS* 40, 89-90; *OT* 16; *DV* 22; *AG* 6, 15, 29, 41; *UR* 8, 15; *OE* 18; *SC*, Appendice.

materia. Se lo paragoniamo al Codice orientale, che l'ha fatto, vediamo chiaramente che il Codice Latino dimostra una mancanza a questo riguardo. È vero che esiste una norma generale sull'ecumenismo nel libro terzo, al can. 755. Questa norma tuttavia ha uno scopo piuttosto limitato: essa parla del ruolo dei vescovi per quanto riguarda la promozione dell'ecumenismo, senza esprimersi sul compito ecumenico di tutti i fedeli¹¹.

In riferimento a quest'ultimo il Concilio chiede ai fedeli di collaborare con i non cattolici, testimoniando la fede cristiana (*AA* 27), proteggendo la dignità dell'uomo, promuovendo il bene comune (*GS* 40) e lavorando per la pace e la giustizia fra i popoli (*GS* 89-90). Per i Padri del Codice era chiaro che un luogo privilegiato in cui realizzare una tale collaborazione fossero le associazioni della Chiesa. A questo riguardo, il Codice del 1917 conteneva un divieto stretto, munito di sanzione di nullità: i non cattolici non potevano essere validamente ammessi ad un'associazione (can. 693 §1 CIC/1917). Lo Schema del Libro Secondo del 1977 voleva mitigare questo divieto, ammettendo che i non cattolici potessero iscriversi a un'associazione, qualora l'autorità ecclesiastica lo concedesse¹². Lo Schema del 1980 restringeva questa possibilità alle associazioni private, escludendo l'appartenenza dei non cattolici alle associazioni pubbliche¹³.

¹¹ Cf. anche cann. 364, 6°; 383 §3.

¹² Schema Libri II (1977), can. 46 §3: «Non-catholici adscribi possunt christifidelium consociationibus, nisi iudicio auctoritatis de qua in can. 44 §2 id fieri non possit sine detrimento actionis consociationis propriae aut exinde oriatur periculum ne catholicorum fides in discrimen vocetur».

¹³ Schema 1980, can. 681 §4: «Non-catholici christifidelium consociationibus publicis adscribi non possunt; consociationibus vero privatis ne adscribantur nisi iudicio auctoritatis competentis id fieri possit sine detrimento actioni associationis propriae et nullum oriatur scandalum». La norma rimase quasi uguale nello Schema di 1982, can. 307 §4.

Solo nell'ultima redazione del Codice fu completamente tolta la clausola secondo cui a certe condizioni i non cattolici potevano iscriversi a delle associazioni. Di conseguenza, il Codice oggi tace sulla questione dell'appartenenza di non cattolici: il Codice né la permette né la proibisce. Che cosa significa questo silenzio da parte del Codice? I non cattolici possono o non possono essere membri di tali associazioni? Fino ad oggi, 30 anni dopo la promulgazione del Codice, fra gli autori non esiste un consenso a questo proposito¹⁴.

3.2 *Ecumenismo nel munus regendi*

Per quanto riguarda l'aspetto della partecipazione di cristiani non cattolici al *munus regendi* della Chiesa, non basta fermarsi a quanto è riportato nei documenti del Concilio. Occorre rendersi conto dell'esempio che il Concilio ha dato, cioè del ruolo che i non cattolici hanno avuto al Concilio stesso. Mi riferisco ai cosiddetti «osservatori», il cui numero cresceva di sessione in sessione e che alla quarta sessione del Concilio era arrivato a 106. Inoltre non si può dimenticare il posto privilegiato che gli osservatori occupavano: proprio al centro dell'Aula del Concilio.

Il Codice fa proprio questo esempio, quando parla della possibilità di invitare membri di altre Chiese o comunità ecclesiali come osservatori al Sinodo diocesano (can. 463 §3) e della possibilità di invitare ospiti a un concilio particolare (can. 443 §6).

3.3 *Ecumenismo nel munus docendi*

Per quanto riguarda il *munus docendi* della Chiesa, troviamo dei riferimenti ai non cattolici quando il Concilio chiede che i seminaristi siano indirizzati a meglio conoscere

¹⁴ Cf. anche J.M. OLIVER, *Ecumenical Associations. Their Canonical Status with Particular Reference to the United States of America*, Tesi Gregoriana 39, Roma 1999.

le confessioni non cattoliche (*OT* 16) e quando parla della possibilità di preparare traduzioni della Sacra Scrittura in collaborazione con i fratelli separati (*DV* 22)¹⁵. Entrambi gli aspetti sono entrati anche nel Codice (cann. 256 §2; 825 §2).

3.4 *Ecumenismo nel munus sanctificandi*

3.4.1 Principi della *communicatio in sacris*

Trattando le relazioni con i non cattolici nell'ambito dei tre *munera* nella Chiesa, il Concilio dedica particolare attenzione alle relazioni nell'ambito del *munus sanctificandi* e, all'interno di questo, alla questione della *communicatio in sacris*. Sia nel decreto *Orientalium Ecclesiarum* sia nel decreto *Unitatis Redintegratio*, il Concilio precisa i principi cui la *communicatio in sacris* deve obbedire. Da una parte il Concilio insiste sul principio secondo il quale si debba esprimere l'unità della Chiesa, principio questo che nella maggioranza dei casi impedisce la *communicatio in sacris*. Dall'altra parte il Concilio sostiene il principio secondo cui si debba favorire la partecipazione ai mezzi della grazia, e questo principio talvolta raccomanda la *communicatio in sacris* (*UR* 8). Secondo il Concilio la *communicatio in sacris* è proibita dalla legge divina quando pregiudica l'unità della Chiesa o include formale adesione all'errore o il pericolo di errare nella fede, di scandalo e d'indifferentismo (*OE* 26). Tuttavia il Concilio sottolinea anche la possibilità e la necessità di considerare le varie circostanze di singole persone, nelle quali né viene lesa l'unità della Chiesa, né vi sono pericoli da evitare, mentre la necessità della salvezza e il bene spirituale delle anime costituiscono un bisogno serio (*OE* 26). Il Codice di Diritto Canonico usa l'espressione *communicatio in sacris* una sola volta, nel diritto penale, dove dichiara che il reo imputato di una forma vietata

¹⁵ Per quanto riguarda il tema della missione, vedi anche *AG* 6, 15, 29, 41.

di *communicatio in sacris* sia punito con una giusta pena (can. 1365). Il Codice non ripete i principi che devono dirigere la *communicatio in sacris*, decisione che può essere giustificata dal fatto che il Codice, essendo un documento disciplinare, non ha il compito di spiegare i suoi fondamenti dottrinali. Questa decisione, tuttavia, potrebbe anche essere oggetto di biasimo, dato che in altri ambiti del diritto i Padri del Codice non hanno esitato ad esporre, all'inizio, i principi dottrinali che costituiscono la base delle norme concrete.

3.4.2 Norme concrete sulla *communicatio in sacris*

Per quanto riguarda le norme concrete, il Concilio ha permesso, pur entro certi limiti, la *communicatio in sacris* con i membri delle Chiese orientali nel campo dei tre sacramenti dell'eucaristia, della penitenza e dell'unzione degli infermi (OE 27), spiegando le ragioni che giustificano questa maniera più mite della *communicatio in sacris* (OE 29). Il Codice riproduce fedelmente questa normativa (can. 844 §2 e 3). Per quanto riguarda la questione analoga in riferimento però alle Chiese e comunità ecclesiali dell'Occidente, il Concilio non aveva stabilito nulla e di fatto a tal proposito il Codice riprende in gran parte le norme della prima edizione del Direttorio Ecumenico (can. 844 §4). Una certa discrepanza che si può cogliere fra il Direttorio Ecumenico e il Codice riguarda la questione a quali ministri delle comunità ecclesiali in Occidente un fedele cattolico possa chiedere questi tre sacramenti in caso di necessità. Il Direttorio Ecumenico aveva preso in considerazione solo il ministro acattolico come individuo e aveva affermato che il fedele cattolico può chiedere i sacramenti solo da un ministro acattolico che sia stato validamente ordinato come sacerdote¹⁶. Sarebbe dunque possibile chiedere i sacramenti ad un sacerdote ortodosso che successivamente si è fatto ministro

¹⁶ Direttorio Ecumenico (1967), prima parte, n. 55.

protestante, dato che anche dopo la conversione al protestantesimo egli rimane validamente ordinato. Il Codice invece non si sofferma solo al ministro come individuo, ma si riferisce alla Chiesa o comunità ecclesiale, dicendo che il fedele cattolico in caso di necessità può chiedere i sacramenti a ministri non cattolici, nella cui Chiesa sono validi i rispettivi sacramenti (can. 844 §2).

Oltre le questioni citate, il Codice tratta anche altri casi di *communicatio in sacris*, come per esempio la possibilità di impartire benedizioni ai cristiani non cattolici (can. 1170) e la possibilità per un non cattolico di essere scelto come padrino (can. 874 §2). Va sottolineato il fatto che queste norme del Codice evitano di affrontare questioni che riguardano le relazioni con i fedeli ortodossi. Mentre il Direttorio Ecumenico aveva stabilito che l'obbligo di partecipare all'Eucaristia domenicale¹⁷ può essere assolto anche in una Chiesa ortodossa e che un fedele ortodosso può, insieme a un cattolico, fungere da padrino¹⁸, il Codice tace su tali questioni. La ragione di questo silenzio si può dedurre oggi dagli atti della riforma, pubblicati nella *Communicationes*. Dato che il Codice di Diritto Canonico riguarda solo la Chiesa Latina (can. 1), si riteneva che esso non fosse il luogo adatto per trattare le relazioni con gli ortodossi¹⁹. Quest'atteggiamento sembra però ignorare la realtà dei fatti che vede sia la presenza di cattolici latini nei paesi di tradizione ortodossa sia la vasta presenza di fedeli ortodossi in Occidente. Non ci si deve dunque stupire se i commentatori spesso non abbiano capito quest'atteggia-

¹⁷ Direttorio Ecumenico (1967), prima parte, n. 47.

¹⁸ Direttorio Ecumenico (1967), prima parte, n. 48.

¹⁹ Cf. *Communicationes* 15 (1983) 182: «Notatur insuper Ecclesias Orientales orthodoxas in schemate sub nomine communitatis ecclesialis non venire: canon ergo eis non applicatur». Per la decisione di non trattare sugli ortodossi cf. *Communicationes* 15 (1983) 184 e 230 ss.; cf. M. LANDAU, «Nichtkatholische Christen und das Patenamt», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 162 (1993) 380-388.

mento del Codice e si siano chiesti se le norme del Direttorio Ecumenico sugli ortodossi fossero state abrogate dal Codice.

L'ultimo aspetto della *communicatio in sacris* che dobbiamo prendere in considerazione sono i matrimoni misti. L'unico enunciato del Concilio sui matrimoni misti è la decisione secondo cui per un matrimonio fra una parte cattolica orientale e una parte non cattolica orientale, la forma canonica del matrimonio è richiesta solo per la liceità (OE 18). Nel 1967 questa disciplina fu estesa anche ai matrimoni fra una parte ortodossa e una parte cattolica latina²⁰. Troviamo questa disciplina riportata nel Codice al can. 1127 §1.

Tutti gli altri problemi connessi ai matrimoni misti non sono stati risolti dal Concilio. Al tempo del Concilio esisteva la norma del CIC/1917 che richiedeva alla parte non cattolica la promessa, di regola in forma scritta, che i figli sarebbero stati battezzati ed educati nella religione cattolica (can. 1061 CIC/1917). Su questa materia il Concilio aveva formulato un *votum* che però non fu incluso nei documenti conciliari; fu invece trasmesso al Romano Pontefice²¹. La Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò nel 1966 un'Istruzione a riguardo, che permise l'avvio di un cambiamento²². Un anno più tardi, il Sinodo dei Vescovi formulò alcune questioni sui matrimoni misti²³. La vicenda trovò la sua soluzione nel 1970 tramite il Motu Proprio *Matrimonia Mixta* di Paolo VI, soluzione che di fatto entrò anche nel Codice del 1983.

Le norme del vecchio Codice riguardanti i matrimoni misti erano state protette anche dal diritto penale (can. 2319 CIC/1917). Dopo la riforma della disciplina sui matrimoni

²⁰ Decretum *Crescens matrimoniorum* (cf. nt. 2), 165-166.

²¹ CONCILIO VATICANO SECONDO, Schema voti de matrimoni sacramento, in *Acta Synodalia*, III/VIII, 467-473; traduzione tedesca in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, III, 598-600.

²² *Instructio Matrimonii sacramentum* (cf. nt. 2), 235-239.

²³ *Nachkonziliare Dokumentation*, XXVIII, Trier 1970, 114-117.

misti compiuta da Paolo VI, anche le norme penali furono per la maggior parte abrogate. Nello Schema per il nuovo diritto penale non esisteva una norma per chi faceva battezzare o educava i figli in una religione acattolica. Tale norma però ricomparve nello Schema del 1980²⁴ ed entrò successivamente nel Codice al can. 1366. Dopo la promulgazione del Codice, i commentatori non avevano le idee chiare circa la portata di questa norma. Una chiarificazione a questo riguardo si raggiunse solo dieci anni dopo con la seconda edizione del Direttorio Ecumenico nella quale si spiegò che la norma penale non si applica nel caso di un matrimonio misto, se il genitore cattolico, per rispetto della libertà religiosa e della coscienza dell'altro genitore, e in vista dell'unità e della stabilità del matrimonio e della conservazione della comunione della famiglia, acconsente che i figli non siano battezzati ed educati nella Chiesa cattolica²⁵.

A conclusione di questa parte vorrei fare un accenno alla norma molto problematica del can. 868 §2 nella quale si afferma che «il bambino di genitori cattolici e persino di non cattolici, in pericolo di morte è battezzato lecitamente anche contro la volontà dei genitori». La norma parla di tutti i genitori non cattolici, siano essi non cristiani o cristiani, e assume per tale motivo anche un tratto interconfessionale. La norma è effettivamente problematica perché non tiene conto di quello che il Concilio ha insegnato in merito alla libertà dei genitori di educare i propri figli nella fede.

3.5 Conclusione per le norme sull'ecumenismo

Se volgiamo uno sguardo d'insieme alle norme del Codice che riguardano le relazioni ecumeniche, possiamo constatare come la grande maggioranza di esse rifletta fedelmente quello che fu stabilito dal Concilio e dalla legi-

²⁴ Cf. *Communicationes* 9 (1977) 319.

²⁵ Direttorio Ecumenico (1993), n. 151.

slazione postconciliare. Dico «la grande maggioranza», perché non manca qualche eccezione, soprattutto per quanto riguarda la questione dell'appartenenza dei cristiani non cattolici alle associazioni canoniche.

4. Il cambio di confessione

L'ultimo aspetto che vorrei trattare nella mia relazione è il cambio di confessione, sia per quanto riguarda la conversione da un'altra confessione alla *communio plena* della Chiesa cattolica, sia per quanto concerne la decisione da parte di un cattolico di lasciare la sua Chiesa per abbracciare un'altra confessione.

4.1 Conversione alla Chiesa cattolica

Il vecchio Codice non conteneva un capitolo sulla conversione alla Chiesa cattolica. Poiché per esso non esisteva la conversione, si considerava soltanto il caso in cui un eretico o uno scismatico decideva di abbandonare lo scisma o l'eresia. Un cristiano non cattolico che desiderava diventare cattolico non veniva trattato diversamente da un cattolico divenuto eretico oppure scismatico e che dopo decideva di ritornare.

Dopo il riconoscimento conciliare delle altre confessioni come Chiese o comunità ecclesiali, divenne necessario distinguere fra un cattolico eretico oppure scismatico e un cristiano che non era mai stato membro della Chiesa cattolica. Occorreva quindi considerare la conversione come una realtà dai tratti giuridici specifici. Il Concilio ha parlato in diversi documenti della conversione. La Costituzione sulla liturgia chiede esplicitamente che «si componga [...] un rito per coloro che, già validamente battezzati, si convertono alla Chiesa cattolica. In esso si esprima la loro ammissione nella comunione della Chiesa» (SC 69). Nel Decreto sulle Chiese cattoliche orientali si stabilisce che «dagli orientali separati che, mossi dalla grazia dello Spirito Santo vengono all'unità cattolica, non si esiga più di quanto richiede la sem-

plice professione della fede cattolica» (OE 25; cf. anche UR 18). In modo specifico, lo stesso Decreto parla anche dei chierici ortodossi che vengono all'unità cattolica e che, dopo la loro conversione alla Chiesa cattolica, hanno la facoltà di esercitare in essa il proprio ordine. Il Decreto affronta anche la questione del rito al quale, all'interno della Chiesa cattolica, deve attenersi colui che entra nella piena comunione stabilendo che il proprio rito, per quanto possibile, venga mantenuto (OE 4).

Tenuto conto di tutto ciò, ci si sarebbe aspettati di trovare nel nuovo Codice un capitolo sulla conversione, che raccogliesse tutte le norme a riguardo. Il Codice, invece, ne parla solo in maniera occasionale, in due canoni. Il primo è il can. 11, dove si definisce chi sia tenuto ad osservare le leggi ecclesiastiche. L'altro è il can. 883, che stabilisce norme sulla facoltà di amministrare il sacramento della cresima.

Tali norme così isolate non ci offrono purtroppo una regolamentazione completa sulla conversione. Molte questioni circa la conversione rimangono aperte nel Codice, in modo particolare le seguenti domande: Come si svolge la conversione? Chi possiede la facoltà di ricevere un cristiano non cattolico nella *communio plena*? Questa facoltà è necessaria per la validità della conversione o solo per la liceità? È sufficiente, in analogia con il battesimo, l'età di sette anni per chiedere la ricezione nella *communio plena* oppure è necessaria un'età superiore? E quale dovrebbe essere questa età?

Mentre il Codice orientale comprende un capitolo sulla conversione nel quale queste domande trovano una risposta, il Codice Latino a questo riguardo presenta una lacuna. Una parte delle questioni poste trovano nella Chiesa Latina una risposta grazie all'*Ordo Initiationis Christianae Adulorum* [= OICA]²⁶. Altre questioni invece non trovano risposta nemmeno in quel libro. Il Codice, con le sue la-

²⁶ Cf. soprattutto OICA, Appendix, Praenotanda, n. 8.

cune, ha dunque determinato una situazione d'incertezza, che chiede di essere risolta.

Resta aperta la domanda sul perché il Codice resti in qualche modo vago sul tema della conversione: forse la questione è semplicemente sfuggita ai Padri durante la riforma del Codice. Visto che il Codice precedente non ne aveva parlato, è plausibile che gli estensori del nuovo Codice non si siano resi conto del fatto che andava affrontata una nuova problematica. Oppure può anche darsi che, sebbene alcuni se ne siano resi conto, non abbiano inserito di proposito questa materia piuttosto delicata nel Codice, lasciandone la valutazione a successivi documenti extra-codicali. Non sappiamo esattamente come siano andate le cose.

4.2 *Defezione dalla Chiesa cattolica*

Il silenzio del Codice sulla conversione è tanto più sorprendente se teniamo conto del fatto che durante la riforma del Codice il cambio di confessione nella direzione inversa fu discusso varie volte. Sebbene il Concilio non abbia mai parlato di chi lascia la Chiesa cattolica, la materia fu oggetto di discussione durante la preparazione della Legge Fondamentale della Chiesa e durante la preparazione del can. 11 sulla forza obbligatoria delle leggi ecclesiastiche. Gli Schemi del 1977 e del 1980 sembravano prevedere che chi ha abbandonato la Chiesa cattolica per abbracciare un'altra confessione cristiana non sia più legato alle norme canoniche²⁷. Una delle

²⁷ Schema canonum Libri I de Normis generalibus (1977), can. 12 §2: «Baptizati qui Ecclesiis aut communitatibus ab Ecclesia catholica seiunctis adscripti sunt, ordinationibus mere ecclesiasticis directe obligari non intelliguntur, nisi exceptio statutatur». Cf. *Communicationes* 23 (1991) 151-154.

Schema CIC/1980, can. 11 §3: «Firmo praescripto §2, eadem leges iis applicantur qui ab Ecclesia catholica defecerint, nisi aliud iure expresse caveatur».

Schema LEF/1980, can. 7: «§1. Qui, Ecclesiis aut communitatibus ab Ecclesia catholica seiunctis adscripti, in Christum credunt et baptis-

proposte era proprio quella di esimere tutti quelli che hanno abbandonato la Chiesa cattolica dalla forza vincolante delle leggi canoniche²⁸. Questa proposta non fu accolta, per non dare l'impressione che la Chiesa accettasse l'idea di un'appartenenza a scelta libera²⁹. Si definì quindi che tutti coloro che abbandonano la Chiesa cattolica, anche se diventano membri di altre confessioni, rimangono comunque vincolati dalle leggi canoniche.

Solo per tre norme del diritto matrimoniale il Codice stabilì che la defezione dalla Chiesa per atto formale liberasse dalla forza vincolante della legge — regolamento che, com'è noto, fu più tardi ritirato tramite il *Motu Proprio Omnium in mentem* del 2009.

mum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non plena, constituuntur; ideoque christiano nomine iure decorantur, et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur. §2. Iidem ordinationibus mere ecclesiasticis directe obligari non intelliguntur, nisi aliud statuatur». Quel canone si riferiva anche a chi aveva abbandonato la Chiesa cattolica; cf. Schema Legis Ecclesiae Fundamentalìs. Textus emendatus cum relatione de ipso Schemate deque emendationibus receptis, 1971, 78: «Ad hanc alteram paragraphum, quaestio posita est utrum tractari debeat de iis tantum qui in Ecclesiis vel communitatibus seiunctis fidem receperunt et educati sunt an de omnibus qui illis Ecclesiis vel communitatibus sunt adscripti. Arguitur notionem fratris seiuncti diserte distinguendam esse a notionem haeretici et scismatici. – Admittitur tamen ut textus sit “Illi qui, in Ecclesiis aut communitatibus ab Ecclesia catholica seiunctis *adscripti* [...]”. Agitur enim de iis qui non perfecte sunt in comunione: in plena autem comunione non sunt, tum qui nati et educati sunt in communitate seiuncta, tum qui, licet in Ecclesia Catholica baptizati, bona fide, immo vel mala fide, ad talem communitatem transeunt».

²⁸ *Communicationes* 14 (1982) 132.

²⁹ *Communicationes* 14 (1982) 133.

Conclusioni

Alla fine della mia relazione, non è facile riassumere in poche parole quanto detto finora. Da una parte abbiamo visto che in linea generale il Codice riflette fedelmente quello che il Concilio ha insegnato sulle questioni ecumeniche. È vero che alcune norme del Codice rimangono problematiche dal punto di vista della dottrina conciliare, anche se il loro numero è comunque piuttosto esiguo.

Dall'altra parte non possiamo negare che rimangano alcune mancanze fondamentali. Una di queste è il fatto che il Codice in materia interconfessionale offra solo norme isolate in diversi luoghi, ma non offra una descrizione generale delle relazioni interconfessionali, ad esempio in un capitolo a parte. Un'altra mancanza è il silenzio del Codice sulle questioni interconfessionali più delicate, come la questione di quale diritto si applichi ai non cattolici e la questione circa le norme che regolano la conversione.

È interessante notare come tali lacune non esistano nel Codice orientale. Il Codice orientale comprende infatti un titolo sulla conversione (cann. 896-901 CCEO), un titolo sull'ecumenismo (cann. 902-908 CCEO) e nel titolo sul matrimonio cerca di dare una risposta anche alla domanda su quale diritto si debba applicare ai cristiani non cattolici (cann. 780-781 CCEO). È evidente come tutte le lacune che abbiamo riscontrato nel Codice Latino non esistano nel Codice orientale. Come si può spiegare questa differenza fra i due Codici? A mio avviso, le spiegazioni sono sostanzialmente due. La prima ragione può essere quella che per precisi motivi di carattere storico nell'ambito delle Chiese cattoliche orientali le questioni interconfessionali hanno sempre avuto uno speciale rilievo. Un'altra ragione potrebbe essere che la presenza del Codice del 1917 abbia portato nella Chiesa latina una mentalità molto legata al Codice che si preoccupa più dei singoli canoni che non delle questioni più globali, ad esempio quella riguardante la possibilità di inserire nuovi capitoli nel Codice o quella riguardante la struttura stessa del Codice.

Vorrei fare un esempio accennando alla struttura del diritto matrimoniale. Mi sembra che il diritto matrimoniale che abbiamo nel Codice — o meglio: in ambedue i Codici — sia strutturato per una società cattolica. Il diritto matrimoniale parte dal presupposto che come regola i matrimoni siano celebrati fra sposi cattolici e solo dopo, in un capitolo separato, tratta i matrimoni misti. Ad eccezione di quei pochi paesi che hanno una grande maggioranza cattolica, questo modo di strutturare le norme non tiene adeguatamente conto della realtà dei fatti. Se il lettore del Codice si chiede quali norme sul consenso matrimoniale e sugli impedimenti si applichino a tutti i matrimoni, e quali invece ai soli matrimoni fra cattolici, nel Codice non trova risposta. Qualora si avvii una riforma completa del Codice, varrebbe la pena riflettere su una nuova struttura del diritto matrimoniale che cominci con quelle norme che valgono per tutti i matrimoni sia non-cristiani sia cristiani e solo dopo aggiunga le norme speciali per i matrimoni dei cattolici. Mi sembra che questo esempio evidenzi con chiarezza come per il canonista le altre confessioni possano porre molte questioni che il Codice di Diritto Canonico non ha ancora preso sufficientemente in considerazione.

ULRICH RHODE, S.J.