

# La normativa riguardante i matrimoni interconfessionali nel diritto canonico vigente

---

Ágnes SZOTYORI-NAGY

## Introduzione

La nuova ecclesiologia prospettata dal Concilio Vaticano II, i nuovi accenti ecumenici nel Magistero della Chiesa e significativi cambiamenti nella dottrina, hanno richiesto un rinnovamento profondo del diritto canonico. Nel campo del diritto matrimoniale questo si è manifestato in modo particolare nella nuova normativa riguardante la competenza della Chiesa sul matrimonio, la quale ha apportato modifiche di gran rilievo. La traduzione al linguaggio giuridico dell'insegnamento del Concilio è stata attuata tramite i due Codici in vigore. Due anni fa, inoltre, è stata promulgata l'istruzione *Dignitas connubii*, che oltre alle norme per i tribunali ecclesiastici della Chiesa latina, ha portato ulteriori puntualizzazioni e modificazioni circa la competenza della Chiesa sul matrimonio.<sup>1</sup>

Nella presente conferenza ci proponiamo di affrontare la questione riguardante il matrimonio degli acattolici battezzati. Per ragioni di tempo, però, ma anche tenendo presente la tematica generale di questo convegno, nella conferenza non ci soffermiamo sulla questione riguardante gli acattolici delle comunità dei battezzati in Occidente, ma piuttosto solo di quelli orientali, vista la radicale differenza quanto all'ecclesialità tra gli uni e gli altri.

La questione circa la giurisdizione degli ortodossi in pratica si protrae da diversi secoli, a causa dell'influsso delle questioni sistematiche molto complesse, e non mancando di fattori soggettivi – personali.

Tralasciando, però, questi ultimi, nella prima parte della conferenza parliamo delle basi ecclesiologiche della potestà degli ortodossi, per presentare, poi, la normativa attuale e i problemi inerenti. Alla fine cerchiamo di indicare alcuni punti problematici, che aspettano ancora una ulteriore elaborazione o soluzione.

---

<sup>1</sup> PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Dignitas connubii, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, 25 ianuarii 2005, Città del Vaticano 2005.

## I. Le basi ecclesiologicalhe della potestà degli ortodossi in generale e la loro potestà sul matrimonio

Riguardo all'ecclesialità delle Chiese orientali acattoliche, la dottrina negli anni antecedenti alla promulgazione del Codice del 1917, non era del tutto uniforme, soprattutto nell'interpretare le dichiarazioni dei Romani Pontefici. Tale mancanza d'uniformità era palese anche nella prassi della Santa Sede.

Dopo l'entrata in vigore del Codice del 1917, in mancanza della posizione ufficiale, sono sorte serie divergenze interpretative tra gli autori, soprattutto a causa della mancanza di chiarezza della norma contenuta nel canone primo, che delimita i soggetti del Codice in base ad un principio di carattere filosofico (*ex natura rei*).<sup>2</sup> In fondo, però, gli argomenti e le obiezioni dei canonisti non erano nuovi, perché le discussioni dopo la promulgazione del Codice costituiscono una specie di grande sintesi degli argomenti delle epoche precedenti. Quanto alle idee e alle posizioni degli autori, si può individuare tre principali correnti interpretative.

Alcuni autori ritennero che il Codice latino vincolasse anche gli orientali acattolici.<sup>3</sup> Altri autori, invece (durante i decenni questa corrente fu la più numerosa), considerarono che gli orientali acattolici fossero soggetti alle leggi delle rispettive Chiese orientali cattoliche (ossia a seconda del rito).<sup>4</sup> Infine, alla fine del Novecento, si formò una terza corrente, rinvigorita particolarmente negli anni trenta del secolo scorso. I rappresentanti di questa posizione sostenevano che gli ortodossi avessero la potestà di governo, ed affermavano che essi potevano emanare leggi proprie anche dopo la separazione.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Nemmeno a riguardo degli orientali cattolici non esisteva una posizione uniforme e chiara tra i canonisti latini. È noto qualche tentativo con l'intenzione di comporre un elenco tassativo dei canoni del CIC che vincolano anche gli orientali (tra cui CAPPELLO, F., *Summa iuris canonici*, I, Romae 1945<sup>4</sup>, 68-69; REGATILLO, E. F., *Interpretatio et iurisprudentia Codicis Iuris Canonici*, Santander 1953<sup>3</sup>, 13). Tuttavia nei manuali apparsi dopo la promulgazione del CIC 17 (soprattutto negli anni '30 e '40) gli autori piuttosto o hanno dato un elenco esemplificativo, o hanno cercato di indicare i tipi di norme che vincolano anche gli orientali (p. es. MICHIELS, G., *Normae generales iuris canonici*, Parisiis 1949<sup>2</sup>, 46-51; MAROTO, PH., *Institutiones iuris canonici*, I, Romae-Barcinone 1919, 164-165; EICHMANN, E., - MÖRSORF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I, Paderborn 1953<sup>7</sup>, 73-74; JONE, H., *Commentarium in Codicem iuris canonici*, Paderborn 1950<sup>2</sup>, 14), o si sono limitati alla semplice menzione senza entrare nei dettagli. In seguito, dagli anni '50, gli autori hanno riflettuto soltanto in modo marginale sulla questione del rapporto tra il Codice 17 e i motu propri di Pio XII. I commentatori del diritto latino e orientale infatti principalmente e soprattutto si sono concentrati all'esame del rapporto l'uno all'altro dei canoni concreti, e non del rapporto tra i due „codici”.

<sup>3</sup> Cf. DALPIAZ, V., 'An Orientales schismatici legibus matrimonialibus Ecclesiae latinae teneantur', in *Apollinaris* 10 (1937), 457-459; OESTERLE, G., 'Noch einmal eine „Russenehe”', in *Theologische praktische Quartalschrift* 90 (1937), 680-684.

<sup>4</sup> Cf. HERMAN, Ac., 'Regunturne Orientales dissidentes legibus matrimonialibus Ecclesiae latinae?' in *Periodica* 27 (1938), 7-20; HERMAN, Ae., 'Quibus legibus subiiciantur dissidentes rituum orientalium', in *Il Diritto Ecclesiastico* 62 (1951), 1043-1058; COUSSA, A., 'An Orientales schismatici legibus matrimonialibus Ecclesiae latinae teneantur', in *Apollinaris* 11 (1938), 121-125; COUSSA, A., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I-III, Roma 1948-1950; FALTIN, D., 'De legibus quibus baptizati acatholici ritui orientali adscripti tenentur', in *Apollinaris* 35 (1962), 238-249.

<sup>5</sup> CONGAR, Y., 'Schisme', in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, (sous la dir.) VACANT, A., - MANGENOT,

Attualmente si può affermare che questa posizione è stata sempre presente durante i secoli - anche nei documenti ufficiali. In questa linea si collocano, per esempio, alcuni documenti raccolti nelle *Symbolae* di Nilles.<sup>6</sup> Tra questi, un documento del 1654 circa l'unione dei ruteni, riferendosi alle diocesi ortodosse erette nel patriarcato di Costantinopoli o Antiochia, affermò che: „quando talium Episcoporum fuit conversus ad fidem catholicam et Unionem Ecclesiae, non cassavit ipsius episcopatum, sed reliquit illum in sua Sede et ratum habuit ipsius episcopatum, non solum quoad jurisdictionem, sed etiam quoad characterem et ordinationem.”<sup>7</sup>

Un altro documento nelle *Symbolae* è quello del Sant'Ufficio del 1883, in cui rispondendo alla domanda se bisogna *sub conditione* reiterare l'ordinazione dei greci uniati, si constata: „i vescovi di rito greco se si convertono non devono esser riordinati nemmeno sotto condizione, nonostante lo scisma, la simonia, l'irregolarità, l'intrusione e l'ordinazione fatta da un vescovo solo.”<sup>8</sup>

Passando adesso all'insegnamento ed alla posizione presa dal *Concilio Vaticano II*, ci concentriamo sui principi indicati nella *Lumen gentium* e nel *Unitatis redintegratio*.<sup>9</sup>

Prima di tutto, dobbiamo menzionare due campi dove sono state superate o corrette le prospettive precedenti, il che ha costituito una base d'ogni cambiamento del paradigma ecclesiologicalo. Il Concilio, nella costituzione dogmatica sulla Chiesa, ha ridimensionato la dottrina della Chiesa riguardante la potestà. Di conseguenza è diventato più palese che i vescovi ortodossi con la consacrazione episcopale per una sede determinata, ricevano anche la *missio canonica*, la quale è necessaria per la potestà di giurisdizione.<sup>10</sup>

E., - AMANN, E., Paris 1923-1972, col. 1286-1312; DESLANDES, J., 'Les prêtres orthodoxes ont-ils la juridiction?', in *Ecchos d'Orient* 26 (1927), 385-395; METZ, R., 'Le clergé orthodoxe a-t-il la juridiction?', in *Irenikon* 4 (1928), 142-146.

<sup>6</sup> NILLES, N., *Symbolae. Ad illustrandam historiae ecclesiae orientalis in terros Coronae S. Stephani, Oeniponte 1885.*

<sup>7</sup> Ivi, II, 835.

<sup>8</sup> Ivi, I, 110.

<sup>9</sup> SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Const. dogm. Lumen gentium* [de Ecclesia], 21. XI. 1965, in AAS 57 (1965), 5-71; SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Unitatis redintegratio* [de Oecumenismo], 21. XI. 1964, in AAS 57 (1965), 90-107.

<sup>10</sup> Reagendo alle opinioni, secondo le quali è invalida la nomina dei vescovi ortodossi, perché è carente la *missio canonica*, che secondo il can. 332. del Codice in quel tempo vigente, ha dato il Romano Pontefice, il Concilio nella *Lumen gentium* (n. 24.) ha distinto tre modi della concessione della *missio canonica*: „Episcoporum autem *missio canonica* fieri potest per legitimas consuetudines, a suprema et universalis potestate Ecclesiae non revocatas, vel per leges ab eadem auctoritate latas aut agnitas, vel directe per ipsum Successorem Petri (...)”. Tra le modalità subito al primo posto sta la legittima consuetudine (non revocata dalla suprema e universale potestà della Chiesa). In conformità con questa, la concessione della *missio canonica* può avvenire in qualsiasi modo recepta dalla Chiesa. In Oriente sin dai tempi apostolici oltre la nomina ad una concreta sede vescovile non bisognava di altra formalità e questa è stata recepta nel primo millennio anche da Roma. Le chiese ortodosse hanno seguito nel secondo millennio la medesima prassi, e la Santa Sede espressamente mai ha riprovato questa consuetudine antica d'Oriente, nemmeno non ha rifiutato i singoli gerarchi ortodossi nominati seguendo le regole e le tradizioni orientali. Benché, come lo nota Žužek, a volte in certa misura si scopre un'incertezza al riguardo da parte della Curia Romana; cf. ŽUŽEK, I., 'La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II', in *La Civiltà Cattolica* 122 (1971),

Inoltre, il Concilio ha ridimensionato anche il concetto di „comunione”. Oltre a coloro che sono „pienamente incorporati” nella Chiesa, afferma, rimangono in comunione anche altri, e quindi esistono dei gradi di comunione a seconda della vicinanza alla Chiesa.<sup>11</sup> Dopo, è di particolare importanza il contenuto della *Nota Bene* aggiunta per volere del Santo Padre alla *Nota Explicativa Praevia* della *Lumen Gentium*. Questa nota contiene un chiarimento importante, osservando espressamente che la Commissione conciliare ha deciso di non entrare nella questione della liceità e validità della potestà degli ortodossi, ma di lasciarla alle disquisizioni dei teologi. Ma la nota fa anche un esplicito riferimento agli orientali acattolici, riconoscendo che nelle Chiese orientali ortodosse la potestà viene esercitata *de facto*, anche se ammette che ci sono diverse opinioni per spiegare tale esercizio.

Un altro documento importantissimo in questo campo è il Decreto sull'ecumenismo, il cui testo è frutto della richiesta di molti Padri conciliari. Nell'articolo 16 di questo Decreto si legge che: „(...) 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”.<sup>12</sup>

Anche se alcuni Padri conciliari avevano dubbi sull'opportunità di una dichiarazione così netta circa l'esercizio della giurisdizione nelle Chiese ortodosse, il riconoscimento ufficiale si stava concretizzando sempre di più.<sup>13</sup> Questa direzione fu indicata, in modo sempre più marcato, già dalla metà del secolo scorso, dal parere di autori notevoli, dalle decisioni della Rota Romana e dalla Segnatura Apostolica. Nel periodo postconciliare, inoltre, la potestà giurisdizionale dei vescovi ortodossi sul loro gregge è stata affermata più volte dai Romani Pontefici, tra cui Paolo VI, Giovanni Paolo II ed anche dal papa Benedetto XVI. Quest'ultimo Pontefice, il 30 novembre 2006 a Fanar ha firmato una dichiarazione comune con il Patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo I, nella quale viene sottolineata la loro „responsabilità di Pastori nella Chiesa di Cristo”.<sup>14</sup>

550–562, 555, BASSETT, W., “The impediment of mixed religion of the synod in Trullo (A.D. 691)”, in *The Jurist* 29 (1969), 383–415, 410.

<sup>11</sup> Cf. LG 14. 15. Quindi i vescovi ortodossi hanno un ‘munus’ ben delimitato, e governano la parte loro affidata del popolo di Dio nel cammino verso alla salvezza. Quanto alla comunione gerarchica, con le parole di Bertrams spesso riporate: „(...) ab Ecclesia recognoscitur ea mensura, qua ibi elementa communia cum Ecclesia habentur.” BERTRAMS, W., ‘De gradibus communionis in doctrina Concilii Vaticani II’, in *Gregorianum* 47 (1966), 286–305, 303–304.

<sup>12</sup> L'iter del testo del documento in generale, vedasi Herder's *Theologischer Kommentar zur Zweiten Vatikanischen Konzil*, (hrsg.) HÜNERMANN, P., – HILBRATH, B. J., III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 93–103; per la storia del UR n. 16, vedi GIL HELLIN, F., *Decretum de Oecumenismo Unitatis redintegratio. Concilii Vaticani II synopsis*, Città del Vaticano 2005, 12. ss.

<sup>13</sup> Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, ser. II, Città del Vaticano 1964–1969, vol. II, pars IV, 443, 453, 458; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1970–1983, vol. II, pars V, 412–441; *Acta Synodalia* vol. III, pars II, 312, 343. *Acta Synodalia* vol. III, pars VII, 684. Vedi anche Card. JAEGER, L., *Le Décret de Vatican II sur l'oecuménisme*, Tournai 1965, 123.

<sup>14</sup> Il testo della dichiarazione comune del Santo Padre Benedetto XVI e del Patriarca Bartolomeo I fatta durante il viaggio apostolico in Turchia di Benedetto XVI si trova sul sito ufficiale della Santa Sede: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061130\\_dichiarazione-comune\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_it.html) [08.04.2010].

È da notare che Giovanni Paolo II, nella lettera apostolica *Euntes in mundum* del 1988, cita il testo del numero 16 del Decreto *Unitatis redintegratio*, e poi afferma che „la caratteristica autonomia disciplinare, di cui godono le Chiese orientali (...) non è conseguenza di privilegi concessi dalla Chiesa di Roma, ma della legge stessa che tali Chiese possiedono sin dai tempi apostolici”.<sup>15</sup>

Riassumendo il discorso fatto finora, è chiaro che la Chiesa cattolica riconosce da una parte la vera potestà giurisdizionale degli ortodossi, e dall'altra parte afferma che la possiedono senza interruzione sin dai tempi apostolici.

Dai principi di inseparabilità ed identità tra contatto e sacramento deriva la competenza esclusiva della Chiesa sul matrimonio di ogni battezzato, salva ovviamente la competenza dell'autorità civile circa gli effetti puramente civili. Quindi dopo aver riconosciuto che le Chiese Ortodosse sono vere Chiese, e hanno vera potestà di governo sin dai tempi apostolici, rimane soltanto la questione riguardante la normativa da seguire nella celebrazione ed eventuale dichiarazione di nullità dei matrimoni degli acattolici orientali.

## II. La normativa attuale della Chiesa cattolica latina: l'istruzione *Dignitas connubii*

Tra i sette articoli introduttivi della *Dignitas connubii*, ci sono tre che riguardano particolarmente la problematica che stiamo trattando. L'articolo 2 indica quali leggi regolano il matrimonio tra cattolici e tra un cattolico e un battezzato acattolico. L'articolo seguente, riguardante la giurisdizione esercitata nei processi matrimoniali, riafferma il diritto della Chiesa di giudicare i matrimoni dei battezzati, ripetendo la normativa del Codice che spettano alla magistratura civile gli effetti puramente civili del matrimonio. L'articolo 4, invece, indica più dettagliatamente secondo quali leggi devono essere giudicate le cause di nullità dei coniugi battezzati acattolici e di quelli non battezzati.

Questi articoli riproducono per la Chiesa latina le disposizioni contenute nei canoni 780 e 781 del CCEO, ma inoltre nell'art. 4 è stato aggiunto un paragrafo inesistente nel CCEO riguardante i matrimoni tra non battezzati. Attraverso tali norme sono diventate uniformi le rispettive disposizioni dei Codici latine e orientali, e – in altre parole – è stata colmata la grave *lacuna legis* del Codice del 1983.

Il Codice del 1917 (nel canone 12), in base all'ecclesiologia di allora, ha riaffermato la esclusiva giurisdizione della Chiesa Cattolica su tutti i battezzati, e ha indicato l'obbligatorietà del codice per ogni battezzato.<sup>16</sup> L'attuale Codice latino

<sup>15</sup> IOANNES PAULUS II, *Litt. ap., Euntes in mundum*, 25.I.1988, n.10 in AAS 80 (1988) 950.

<sup>16</sup> Tuttavia nell'interpretare i canoni riguardanti i soggetti passivi delle leggi ecclesiastiche (cann. 12 e 87) gli autori non erano unanimi. Alcuni ritenevano, che i canoni parlavano di ogni battezzato, e non hanno fatto eccezione degli ortodossi. Cf. FALTIN (*op. cit.* alla nota 4), 239, HERMAN (*op. cit.* alla nota 4), 1045. Pujol invece considerava il can. 13 come un complemento dei canoni 12 e 87. Così non ogni battezzato sarebbe stato soggetto passivo delle leggi ecclesiastiche, ma soltanto coloro ai quali

ha introdotto al riguardo un profondo cambiamento. Infatti, con una norma positiva del canone 11 ha esonerato gli acattolici dalle leggi meramente ecclesiastiche, constatando che "alle leggi puramente ecclesiastiche sono tenuti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti". Nello stesso tempo anche il canone 1059 ha stabilito che „il matrimonio dei cattolici (e non battezzati come il canone 1016 del Codice del 1917), anche quando sia cattolica una sola delle parti, è retto non soltanto dal diritto divino, ma anche da quello canonico, salva la competenza dell'autorità civile circa gli effetti puramente civili del medesimo matrimonio."

I problemi derivanti dai cambiamenti introdotti da questi due canoni non possono essere chiamati "imprevisti". La problematica è stata sollevata più volte già nell'iter della revisione del Codice latino. Prima due Conferenze episcopali hanno chiesto una norma che indicasse da quali leggi erano regolati i matrimoni degli acattolici. In seguito è stata preparata anche una proposta del canone, ma infine con 3 *non placet* contro 2 *placet* e 1 *abstinet*, non è stata introdotta. I consultori, infatti, hanno giudicato che una tale norma „non videtur necessaria imo periculosa."<sup>17</sup> In seguito, ma ancora prima della promulgazione del Codice, ossia nel 1980, Card. Parecattil, il Presidente della Commissione per la Revisione del Codice Orientale, avvertiva nelle sue osservazioni allo Schema del CIC che il Legislatore non deve lasciare così il testo della norma, perché si creerà una grande lacuna legis. Sosteneva, invece, che sia necessario inserire un canone che avrebbe indicato le leggi alle quali sono sottoposti non cattolici. Infatti, in mancanza di un tale canone, vincola soltanto il diritto naturale, ma il *ius humanum*, al quale è soggetta la parte acattolica, non sarà osservato. La negativa risposta della Segreteria da una parte ha sottolineato che quando il canone tramite una disposizione positiva esime i battezzati acattolici, non intende negare la competenza della Chiesa circa i matrimoni di tutti i battezzati. D'altra parte però, continua l'argomentazione della Segreteria, non sembra opportuno, anzi è piuttosto pericoloso, soprattutto per le ragioni ecumeniche, indicare quali leggi siano applicate. Così „melius est ut nihil in Codice dicatur."<sup>18</sup>

queste leggi sono state date („omnes pro quibus latae sunt"). PUJOL, C., 'Orientales ab Ecclesia Catholica seiuncti tenenturque novo iure canonico a Pio XII promulgato?', in *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966), 78-110, 102-103.

<sup>17</sup> Cf. *Communicationes* 9 (1977) 126-127. Poi, nel volume del 1978 della *Periodica*, Josef Prader e Urbano Navarrete nei loro saggi hanno richiamato l'attenzione delle conseguenze se il testo sarebbe rimasto com'era, cioè nella forma immutata: PRADER, J., 'De iure quo regitur matrimonium baptizatorum acatholicorum: ius conditum et ius condendum', in *Periodica* 67 (1978), 127-143, 133-134; NAVARRETE, U., 'Competentia Ecclesiae in matrimonium baptizatorum eiusque limites', in *Periodica* 67 (1978) 95-115, 101. Tuttavia nemmeno queste avvertenze non hanno spinto la Commissione ad effettuare dei cambiamenti nel testo del futuro Codice.

<sup>18</sup> Cf. *Communicationes* 15 (1983), 223. Urbano Navarrete, in un articolo scritto una decina di anni dopo la promulgazione del CIC 83 attendeva una dichiarazione separata al riguardo da parte della Santa Sede: „La frase «Melius praetera est ut nihil in Codice dicatur» sembrerebbe indicare che la materia si rimanda ad altra sede. Ma finora non c'è stato alcun provvedimento che in modo più o meno esplicito riempi la lacuna di cui il Card. Parecattil parla nella osservazione citata;» NAVARRETE, U., 'La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio (can. 780 CCEO)', in *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, (ed.) BUCCI, O., *Studi giuridici XXXII*, Città del Vaticano 1994, 105-125, 118-119.

Nel sottofondo delle sopramenzionate posizioni dei consultori, possiamo individuare un certo dualismo, o forse meglio dire due tendenze contrarie: da un lato il desiderio di soddisfare la richiesta di effettuare un rinnovamento profondo del diritto canonico nello spirito della nuova ecclesiologia prospettata dal Concilio, e da un altro lato, lo sforzo di mettere in risalto che la Chiesa continua ad essere competente nei matrimoni dei battezzati, anche se nel Codice esime gli acattolici dall'osservanza delle norme meramente ecclesiastiche.

Dopo la promulgazione del Codice latino, è sorta tra i canonisti la discussione circa i cambiamenti apportati dai canoni 11 e 1059 del CIC 83. Alcuni autori ritenevano, che non esiste nessuna lacuna, ma si tratta soltanto di un'eccezione alla norma del canone 11. I battezzati non cattolici, quindi, nei casi matrimoniali saranno sottoposti al diritto canonico, cioè alle leggi ecclesiastiche cattoliche.<sup>19</sup> Altri autori, invece, sostenevano che il canone 1059 ha lasciato una grande lacuna, perché non ha indicato a quali norme è sottoposta la parte non cattolica.<sup>20</sup>

Vista l'intollerabilità della situazione che si è creata, gli organi competenti hanno studiato di nuovo il problema, prospettando diverse possibili soluzioni: per esempio inserire nel Codice un nuovo paragrafo al riguardo, o dare un provvedimento legislativo autonomo, oppure dare il valore di legge per la Chiesa latina ai canoni 780 e 781 del codice orientale.<sup>21</sup> Infine il Legislatore ha approfittato dell'istruzione *Dignitas connubii*, per indicare i principi da mantenere nelle cause di nullità degli acattolici battezzati e colmare la lacuna.<sup>22</sup>

Riassumendo, possiamo affermare che dopo il 25 gennaio 2005 la situazione è chiara: nei tribunali della Chiesa cattolica latina i matrimoni degli acattolici vengono giudicati in base dell'Istruzione *Dignitas connubii*. Siccome però gli atti giuridici devono essere valutati in base alla norma vigente nel momento della conclusione,

<sup>19</sup> ÖRSY, L., *Mariage in Canon Law*, New York 1988, 64-65, GEFAELL, P., 'Basi ecclesiologiche della giurisdizione delle chiese ortodosse su matrimoni misti con cattolici', in AA.VV., *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, (ed.) CARRERAS, J., Roma 1998, 127-148, 132, e vedasi gli autori elencati nel n. 9 della medesima pagina.

<sup>20</sup> PES. AZNAR GIL, F., *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Salamanca 1985, 123; ABBAS, J., *Two Codes in comparison*, Roma 1997, 104-106; FÜRST, C. G., 'Zur Entstehungsgeschichte der cann. 780 § 2 und 781 CCEO im interkonfessionellen und interreligiösen Kontext', in *Kanon* 15 (1999), 82-97, 97.

<sup>21</sup> KOWAL, J., 'L'istruzione Dignitas connubii e la competenza della chiesa circa il matrimonio dei battezzati', in *Periodica* 94 (2005), 477-507, 490-493.

<sup>22</sup> Dopo la promulgazione si discuteva tra i canonisti sul valore giuridico di questa istruzione. L'Istruzione infatti è stata emanata dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, con mandato *pro hac vice* dato dal Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. La mancanza dell'approvazione in forma specifica da parte del Santo Padre, fa sorgere la domanda se un'istruzione in senso stretto potrebbe riempire una lacuna e modificare il Codice? Secondo autori significativi, però, qui si tratta di un'istruzione in senso speciale. Anche se è stata emanata da un dicastero della Curia, non è stata preparata *sua sponte* dal Pontificio Consiglio, ma per il mandato papale. Poi, è stata preparata con la stretta cooperazione delle Congregazioni per la Dottrina della Fede e per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti nonché dei Tribunali della Segnatura Apostolica e della Rota Romana, ed infine è stata approvata dallo stesso Romano Pontefice, il quale ha disposto che dal giorno stesso della sua pubblicazione essa venga osservata da tutti coloro ai quali è diretta. Più dettagliatamente di questa problematica vedasi MONTINI, G. P., 'L'Istruzione Dignitas connubii nella gerarchia delle norme', in *Periodica* 94 (2005), 417-476.

potrebbe sorgere la domanda: quali leggi vengono applicate nel giudicare i matrimoni contratti da battezzati acattolici prima del 25 gennaio 2005.

In questo punto, alla luce delle considerazioni precedenti sembra importante la domanda, se nel Codice latino esistesse una vera e reale *lacuna legis* riguardante tutti battezzati acattolici, oppure riguardava soltanto quelli occidentali? Per dirlo in un altro modo: questa lacuna si estendeva anche agli acattolici orientali, oppure no?

Anzitutto va sottolineato che l'articolo 16 del Decreto sull'ecumenismo è chiaro: il Concilio usa la parola „dichiarare”, cioè non fa altro che enunciare il fatto che le Chiese orientali acattoliche possiedono la potestà di reggersi secondo le proprie discipline. Qui non si tratta quindi di una concessione, ma di un riconoscimento.<sup>23</sup> E ne segue che gli orientali acattolici possiedono tale potestà di governo precedentemente e indipendentemente dal Concilio, senza interruzione dai tempi degli Apostoli.

Nel frattempo, poi, ancora durante il Concilio, è sorta una discussione riguardante la nozione del termine *christifideles* adoperato nella formula finale del motu proprio *Crebrae allatae*. Il Sant'Ufficio ha posto la domanda se questo termine include anche gli acattolici orientali, o non.<sup>24</sup> La risposta della *Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Redigendo* (PCCICOR), riferendosi (almeno come menziona Fürst) all'imminente promulgazione del Decreto sull'ecumenismo, era: „*Non expedit et dilata.*” (23 marzo 1963). Dopo la promulgazione dell'*Unitatis redintegratio*, però, il papa Paolo VI creò una Commissione composta da un gruppo di cardinali e incaricò loro di dare l'interpretazione al termine in questione. La Commissione rispose che la parola *christifideles* riguardava tutti gli orientali, quindi acattolici inclusi (24 febbraio 1966). In seguito, però, alle fortissime obiezioni, fu incaricata una seconda Commissione che (23 settembre 1968) la quale decise contrariamente, ossia dichiarò che la parola *christifideles* nel CA riguardava soltanto gli orientali cattolici. Questa decisione è diventata conosciuta soprattutto tramite le decisioni della *Rota Romana*.<sup>25</sup>

Rileggendo i verbali della *Commissione per la revisione del Codice latino*, le osservazioni del Cardinale Parecattil, e la risposta della *Segreteria*, risulta che questi seguono la stessa linea di cui sopra. Per esempio, quando il Card. Parecattil avverte la lacuna, chiede esplicitamente l'intervento del Legislatore per gli acattolici occiden-

<sup>23</sup> NAVARRETE (*op. cit.* alla nota 18), 110.

<sup>24</sup> STAFFA, D., 'De validitate matrimonii inter partem orthodoxam et partem protestantem baptizatam', in *Periodica* 62 (1973), 11-38, 25-27.

<sup>25</sup> Ivi, 27. Le decisioni in riguardo vedasi: c. de Jorio, 17. oct. 1968, in *Ephemerides iuris canonici* 25 (1969) 147-152; c. Abbo, 4. iun. 1969, in *Periodica* 58 (1969), 595-612. Com'è noto, negli anni sessanta e settanta, la *Rota Romana* e la *Segnatura* nell'emanare le sentenze, particolarmente nei casi in cui era in gioco il canone 72 del Concilio di Trullo, hanno avuto prassi divergenti. Poi tale prassi è stata unificata sulla base del desuetudo, oppure l'abrogazione dalla consuetudine contraria introdotta dalle Chiese bizantine non cattoliche. Infine dopo 1974 il menzionato capo di nullità non viene adoperato più nella giurisprudenza della *Rota*; cf. GEFAELL, P., 'La giurisprudenza della Rota Romana sull'impedimento di mista religione', in *Matrimoni misti*, (ed.) RAMOS, F. J., *Studi giuridici* XLVII, Città del Vaticano 1998, 187-195, e SZOTYORI-NAGY, Á., 'A trullósi 72-es kánon alkalmazása a mai katolikus bíróságon', in *Kanonjog* 8 (2006), 115-128.

tali, aggiungendo che „*pro orientalibus iam fecit Concilium Vaticanum II UR 16*”.<sup>26</sup> La *Segreteria* parla nella sua risposta della canonizzazione e delle comunità.<sup>27</sup> Dal tono, invece, delle discussioni svolte sulle pagine delle riviste, visto che gli autori non distinguono tra orientali ed occidentali, può sembrare che loro non prendono in considerazione la portata del UR e trattano insieme acattolici battezzati in Oriente ed in Occidente. Tenendo conto, però, che anche gli autori quando parlano della lacuna nel codice latino, portano sempre gli esempi che riguardano soltanto gli acattolici occidentali, dobbiamo constatare in conseguenza che pure loro considerano che la lacuna concerne solo le comunità in Occidente.

Il Decreto UR del 1964 contiene una dichiarazione, quindi non diede forza di legge alle norme degli ortodossi. La *mens Concilii*, la intenzione dei Padri conciliari era quella di riconoscere che gli Orientali erano sempre capaci di emanare le proprie leggi. Così, rispetto agli Orientali acattolici, si dovrebbe parlare piuttosto di un'insufficienza invece della lacuna nel Codice latino.<sup>28</sup> A mio parere, si tratta qui di un fallito tentativo di tradurre l'ecclesiologia ecumenica del Concilio Vaticano II alle norme codiciali. Di conseguenza anche nei tribunali latini i giudici, e anche nelle cause dei matrimoni celebrati prima di 25 gennaio 2005 (dove almeno una delle parti era ortodossa) devono applicare le leggi alle quali la parte ortodossa era sottoposta al tempo della celebrazione del matrimonio.

Come ormai si può percepire dalla presentazione finora svolta, e come ho menzionato anche all'inizio, ci sono ancora diverse questioni aperte, alcuni punti problematici che aspettano al momento una ulteriore soluzione. Senz'altro è un compito anche della riflessione canonistica, tramite discussione scientifica, di raccogliere i dati necessari ed elaborare le proposte al riguardo. Ecco alcuni di questi punti problematici.

### III. Alcuni punti problematici ed aperti

1. È certo ormai, viste le norme dei canoni 780-781 CCEO ed articoli 2 e 4 della DC, che gli operatori dei tribunali ecclesiastici hanno e avranno bisogno di conoscere le relative disposizioni delle Chiese ortodosse. Tale conoscenza è importante, perché da un lato, ogni qual volta il giudice ecclesiastico deve pronunciarsi sulla nullità di matrimonio dei coniugi acattolici battezzati, deve farlo in base al rispettivo diritto proprio. Dall'altro lato perché il canone 1453 afferma che: „*quam primum, salva iustitia, causae omnes terminentur*”, e questo è possibile soltanto se gli operatori dei tribunali hanno nelle mani le rispettive norme del diritto proprio. Parlando degli Orientali, in questo caso non si tratta soltanto del diritto scritto,

<sup>26</sup> *Communicationes* 15 (1983), 223.

<sup>27</sup> *Ibidem*; cf. GEFAELL (*op. cit.* alla nota 19), 135.

<sup>28</sup> Come ha notato anche Pablo Gefaell: „Ritengo che il canone latino, anche se non lascia alcuna lacuna legale (...), non riesca a tradurre compiutamente l'ecclesiologia ecumenica del Vaticano II,” GEFAELL (*op. cit.* alla nota 19), 130.

ma anche del diritto consuetudinario. Dunque bisognerebbe raccogliere e tenere nelle mani il „diritto vivo” delle Chiese ortodosse l'uno dopo l'altro. Per il fatto che la materia giuridica in questione è molto dispersa, i ricercatori del diritto matrimoniale ortodosso devono assumere con tanta difficoltà un enorme incarico. Infatti, l'ultimo Concilio preso in considerazione dagli Ortodossi, almeno della tradizione bizantina, è il Concilio Trullano del 692 (per lo meno quanto alle leggi riguardanti il matrimonio).<sup>29</sup> Tuttavia nel frattempo sono passati più di 1300 anni, e sono avvenuti radicali cambiamenti sociali! Le condizioni e le circostanze dei primi sette secoli sono state superate in parecchi campi. Di conseguenza il canonista odierno anzitutto affronta la difficoltà nel determinare lo „*ius vigens*”. Tale difficoltà, poi, ha almeno due aspetti. Da una parte, dal Concilio di Trullo fino ai nostri tempi sono state emanate dai Patriarchi o dai Sacri Sinodi molte norme che a volta sono contraddittorie. Dall'altra parte, siccome gli ortodossi hanno e hanno avuto sempre il diritto di reggersi secondo le norme proprie, durante i secoli hanno avuto anche il diritto di introdurre una *consuetudo*, oppure interporre una *desuetudo*, o lasciare sopraggiungere semplicemente una „non usanza”, negligenza oppure l'abrogazione delle leggi.<sup>30</sup> Dunque al canonista cattolico sorge una domanda: quali sarebbero i criteri in base ai quali si intende effettuare la scelta per determinare quali leggi vengano applicate (e poi, quale sia l'autorità competente nel determinare in merito a questi criteri)?

2. In mancanza di una codificazione o codificazioni, vi sono diversi problemi irrisolti riguardanti lo stesso diritto ortodosso. Tra questi, per esempio: quale è il valore giuridico dei sacri canoni, ossia delle norme che comprendono i cosiddetti Canoni degli Apostoli, le decisioni dei Concili ecumenici e dei Padri e Concili locali, nella misura in cui siano stati sanzionati da un Concilio ecumenico. Tali canoni hanno la massima autorità, sono irrevocabili o revocabili solo da un nuovo Concilio ecumenico.<sup>31</sup> Negli ultimi decenni il problema della mutabilità e l'immutabilità

<sup>29</sup> L'opera del Concilio Trullano è considerata da molti come una codificazione del diritto bizantino, cf. TROIANOS, S. N., 'Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung', in *Annuaire Historiae Conciliorum* 24 (1992), 95-111, 95; LAURENT, V., 'L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691-692), source primaire du droit de l'Eglise orientale', in *Revue des études byzantines* 223 (1965), 7-41, 7.

<sup>30</sup> Cf. ARCHONDIS, B., 'A Common Code for the Orthodox Churches', in *Kanon* 1 (1973), 45-58, 48; AFANASSIEV, N., 'Les canons et la conscience canonique', in *Contacts* 66 (1969), 112-127, 122; MEYENDORFF, J., 'Contemporary problems of orthodox canon law', in *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972), 41-50.

<sup>31</sup> Il 'punto cardine' della questione si cela tra le righe del canone 2 del Concilio di Trullo, il quale continua ad essere in vigore. Questo canone, dopo aver presentato i canoni vigenti, prescrive che a nessuno è lecito alterare o abolire questi canoni, oppure introdurre altri canoni. Il Concilio afferma in questo modo l'autorità universale e irreversibile dei determinati canoni. Ogni innovazione (*keinitomia*) in questi canoni è stata dai Padri di questo Concilio considerata colpevole e meritevole di una pena (per questa particolarità di diritto bizantino vedasi: PETRÀ, B., *Tra cielo e terra*, Bologna 1971, 71-80; PITSAKIS, C. G., 'Le droit matrimonial dans le canons du concile in Trullo', in *Annuaire Historiae Conciliorum* 24 (1992), 158-185, 169). A questo si aggiunge poi, che nel diritto ortodosso - almeno così sostiene una significante corrente interpretativa - la distinzione tra *ius humanum* e *ius divinum* è sconosciuta. Nicholas Affanassiev menziona un certo influsso cattolico al riguardo, ma analizzando la storia ha dimostrato che la Chiesa ortodossa non ha mai parlato del diritto divino e

dei sacri canoni è diventato un centro del crescente interesse scientifico. Sono stati pubblicati molti interessanti articoli riguardanti questa tematica, tra cui *Can all the ancient canon be valid today?* di Ioannis Anastasiou, e *The canons of the Church: Changeable or Unchangeable?* di Nicholas Affanassiev.<sup>32</sup> Questi autori, da una parte affermano che i sacri canoni non possono essere modificati se non da un Concilio ecumenico, ma dall'altra parte sottolineano che per causa dei cambiamenti socio-culturali, possono e devono essere interpretati diversamente dal passato, ossia mediante „un atteggiamento creativo”.<sup>33</sup> Dalla metà degli anni '60 sappiamo poco dei lavori della codificazione, qualche volta sembra che è stato arrestato il processo. Poi, non si sa, se l'attuale rapporto delicato tra Mosca e Costantinopoli permetterà di portare a fine la codificazione, e se nel prossimo futuro le leggi (almeno) riguardanti il matrimonio si chiariscano, si unifichino dentro l'ortodossia.

3. Bisogna rilevare tuttavia, che nell'ortodossia esiste uno sviluppo del diritto canonico. Già tra le due Guerre mondiali è sorta l'esigenza di ordinare la tradizione canonica, costituendo un corpo canonico chiaro e senza ripetizioni, delimitato e giuridicamente completo. Com'è noto, gli Ortodossi stanno preparandosi ad un concilio pan-ortodosso. La *Commissione Preparatoria Panortodossa* già nell'occasione della prima riunione a Monte Athos nel 1930 suggerì una codificazione del patrimonio giuridico ortodosso. Tale richiesta di non trascurare la codificazione fu rinnovata anche nelle seguenti riunioni della Commissione. Nel 1965 il professor Amilkar Alivisatos e l'*Accademia Teologica d'Atene* decisero di assumere questo lavoro. Non mi risulta, però, che sia stato fatto qualsiasi passo in avanti in questo campo. La ragione di questo, oltre alla morte di Alivisatos nel 1969, potrebbe essere la mancanza dei chiari criteri per decidere quale canone sia stato valido finora, e quale non. Risulta, invece, che non si è neanche riuscito a decidere se preparare un solo codice o piuttosto più codici per ogni tradizione (una discussione simile ebbe luogo durante la codificazione cattolica orientale).<sup>34</sup>

4. Oltre le norme canoniche entra in gioco (e crea dei problemi interpretativi) un principio teologico dell'*oikonomia*.<sup>35</sup> Parlando in modo generale, l'*oikonomia*

diritto umano separatamente, ma lo ha sempre trattato insieme (cf. AFANASSIEV, N., *The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?*, in *Sr. Vladimir's Theological Quarterly* 11 (1967), 54-68, 56-60). Questo problema di carattere teorico, ha grande rilevanza a causa delle conseguenze pratiche. Anzi, talvolta può causare conflitti tra il diritto cattolico e quello ortodosso (basta ricordare un esempio molto eloquente: nei Codici della Chiesa cattolica l'impotenza antecedente e perpetua è considerata come un impedimento di diritto divino-naturale, mentre nella tradizione bizantina non è un impedimento, bensì una causa del divorzio). Dunque possono sollevarsi anche problemi riguardanti la clausola „salvo iure divino” inserita nel canone 781 CCEO e nel articolo 4, § 2, 2° della DC.

<sup>32</sup> ANASTASIOU, I. E., 'Can all the ancient canons be valid today?', in *Kanon* 1 (1973), 35-44; AFANASSIEV (op. cit. alla nota 31). Per la descrizione e per l'analisi della problematica vedasi il riassunto eccellente di Basilio Petrà (op. cit. alla nota 31).

<sup>33</sup> Cf., AFANASSIEV (op. cit. alla nota 31), 65.

<sup>34</sup> Della codificazione ortodossa vedi: ŽUZEK, I., 'Un codice per le Chiese ortodosse', in *Concilium* 5 (1969), 173-186; ARCHONDIS (op. cit. alla nota 30).

<sup>35</sup> Il tema dell'*oikonomia* ha avuto un'attenzione forte e particolare dall'inizio degli anni '70 nella letteratura sia ortodossa, sia cattolica. Dell'*oikonomia* in generale vedasi: ALIVISATOS, H. S., *Die Oikonomia*, Frankfurt am Main 1998. Un riassunto breve di quest'istituto speciale (con l'indicazione

viene messa in paragone con l'*akeribeia*, ed è considerata come una specie di rilassamento della disciplina ecclesiale, un'esonazione o eccezione della regola rigorosa (*ius strictum*) o generale. La ragione direttrice di essa è il discernimento pastorale. Purtroppo non c'è unanimità né tra le Chiese ortodosse né tra gli autori riguardo l'interpretazione *oikonomica* dei canoni. Adesso basta soltanto ricordare che la *Commissione Preparatoria Inter-Ortodossa del Concilio Panortodosso* ha studiato anche l'*oikonomia* tra i temi da trattare nel futuro concilio. Nel 1972 la Commissione ha pubblicato le sue proposizioni sull'*oikonomia*, ma queste non sono state approvate nelle Chiese ortodosse.<sup>36</sup> Alla fine, in conseguenza delle serie critiche e le posizioni divergenti tra gli ortodossi, il tema dell'*oikonomia* è stato rimosso dall'elenco dei temi conciliari.<sup>37</sup>

L'*oikonomia* ha una grande rilevanza nella prassi quotidiana delle Chiese ortodosse – anche riguardo i temi trattati in questa presentazione – sotto duplice aspetto. Da un lato, perché nell'ordinamento giuridico ortodosso non esiste il mezzo giuridico della dispensa. Il vescovo ortodosso, invece, può applicare l'*oikonomia* e tramite questa liberare i fidanzati dall'impedimento, ma ciò dipende soltanto dalla discrezionalità del vescovo. In fondo, però, non si tratta qui soltanto della sicurezza legale, la coerenza e l'uniformità della prassi, perché dall'altro lato i vescovi ortodossi fanno ricorso all'*oikonomia* anche nel caso del cosiddetto annullamento del matrimonio. Questa prassi dell'annullamento o del divorzio contraddice l'insegnamento del *Magistero* sull'indissolubilità del vincolo. (Tuttavia non significa, che un matrimonio „sciolto” con il divorzio, non possa essere, in seguito, dichiarato nullo da un tribunale cattolico a causa di qualche impedimento, vizio del consenso o difetto di forma.)

5. In questo punto convergono diversi dei menzionati problemi. Dopo aver riconosciuto la giurisdizione degli ortodossi, si dovrebbe di conseguenza ammettere che hanno anche la potestà giudiziaria. Sorge quindi la domanda se si trattasse di una competenza cumulativa, e poi se potessero essere riconosciute dalla Chiesa cattolica le “sentenze” ortodosse (non contrarie al diritto divino), o le dichiarazioni dello stato libero delle parti emanate dai Vescovi o dai Tribunali acattolici orientali? Né il CCEO né la DC prevede una tale possibilità. Per ora, come risulta dalla *Nota del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi* del 13 maggio 2003, la sentenza dell'autorità competente ortodossa può essere riconosciuta solo quando non è

della bibliografia fondamentale): SZOTYORI-NAGY, Á., 'Az „oikonomia” a kánonjogban és a keleti kodifikációban', in *Athanasiana* 23 (2006) 63–78.

<sup>36</sup> L'économie dans l'Église orthodoxe. Rapport soumis à la I<sup>re</sup> Conférence panorthodoxe préconciliaire', in *Istina* 18 (1973), 372–383.

<sup>37</sup> Quanto alla Chiesa Cattolica, già nel 1974, quindi appena all'inizio della codificazione orientale, è sorta la proposta di inserire un canone sull'*oikonomia* tra i canoni preliminari; oppure menzionare questo caratteristico istituto giuridico orientale nella prefazione del codice. Infine, però, i consultori hanno deciso di non farne nessun riferimento esplicito, sottolineando che il concetto in questione non è un istituto canonico, e quindi oltrepassa i limiti del codice in senso stretto. Il codice stesso contiene ormai i mezzi, con i quali la salvezza delle anime nei casi singoli può trovare i suoi rimedi in modo legittimo. Cf. *Nuntia* 10 (1980), 92–93; ŽUŽEK, I., 'L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la Revision du Code de Droit Canonique Oriental', in *Kanon* 6 (1983), 66–83.

stata osservata la forma della celebrazione del matrimonio prescritta dal diritto della propria Chiesa, salvo sempre il diritto divino.<sup>38</sup>

Adesso, quindi, è escluso il riconoscimento delle sentenze ortodosse basate su altri capi di nullità, anche se non contrarie al diritto divino, pur se nel futuro potremmo prendere in considerazione una tale possibilità.<sup>39</sup> Va notato, però, che vi sono collegate diverse gravi difficoltà. Da una parte perché: 1) nella maggioranza dei casi non si tratta di una vera dichiarazione di nullità, ma piuttosto di un semplice permesso per contrarre nuovo matrimonio il quale implica lo scioglimento del primo matrimonio; 2) questa dichiarazione viene rilasciata sulla base del principio dell'*oikonomia* applicato dal vescovo, ma come già detto questo non può essere ammesso dalla Chiesa cattolica; 3) la procedura adoperata dagli ortodossi non è paragonabile al processo di nullità prescritto nei nostri codici. Per queste ragioni non sembra opportuno riconoscere automaticamente le sentenze, ma piuttosto richiedere in ogni caso l'intervento del giudice ecclesiastico, il quale dovrebbe verificare l'argomentazione della sentenza emanata dall'autorità ortodossa.<sup>40</sup>

## Conclusione

Nella presente conferenza, vista la chiarezza e la linearità della normativa riguardante i matrimoni interconfessionali nel diritto canonico vigente, ci siamo proposti di concentrarci su una delle questioni centrali in questo campo, ossia il problema della competenza delle Chiese acattoliche orientali sul matrimonio.

Abbiamo delineato brevemente la questione delle basi ecclesologiche della potestà delle Chiese ortodosse, la normativa attuale ed infine diversi punti problematici, che aspettano ancora un'ulteriore elaborazione.

Concludendo, va sottolineato il fatto che la vigente normativa cattolica, come risulta, comporta un compito serio di natura giuridico-tecnica di mettere nella

<sup>38</sup> PCTL, 'Adnotatio circa validitatem matrimonium civilium quae in Cazastania sub communistarum regimine celebrata sunt', 13 maggio 2003 in *Communicationes* 35 (2003), 197–210. Il *Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica* il 20 ottobre 2006 ha emanato una *declaratio* con un senso simile alla *Nota* menzionata del PCTL, riguardo il valore nella Chiesa cattolica delle dichiarazioni di stato libero emanate dalla Chiesa ortodossa rumena in favore dei fedeli ortodossi. Questa dichiarazione vedi *Communicationes* 39 (2007), 66–67. In seguito la *Segnatura Apostolica* (consultati i Dicasteri interessati) ha dato una Risposta il 3 gennaio 2007. Con questa risposta, nel caso del matrimonio di un fedele ortodosso celebrato senza rito sacro non è richiesto più il processo giudiziale (né l'ordinario, né il documentale), ma nell'*investigatio praematrimonialis* l'ordinario del luogo e il parroco hanno la facoltà, adempiuti certi requisiti, di dichiarare lo stato libero degli ortodossi. Più dettagliatamente vedi MONTINI, G. P., 'La procedura di investigazione praematrimoniale è idonea alla comprovazione dello stato libero di fedeli ortodossi che hanno attentato il matrimonio civile', in *Periodica* 97 (2008), 47–98, e BIANCHI, P., 'Dichiarazioni di stato libero rilasciate da autorità ecclesiali ortodosse', in *Quaderni di diritto ecclesiale* 21 (2008), 256–265.

<sup>39</sup> Come affermano più autori, tra cui p.es. Pablo Gefaell, cf. GEFALLI, P., 'La giurisdizione delle Chiese ortodosse per giudicare sulla validità del matrimonio dei loro fedeli', in *Ius Ecclesiae* 19 (2007), 774–791, 789.

<sup>40</sup> Ivi, 790; MONTINI (*op. cit.* alla nota 38), 96.

prassi i principi indicati nel CCEO e nella *Dignitas connubii*. Nel superare, però, le difficoltà che sono necessariamente inerenti all'applicazione pratica di questi principi riguardo alle Chiese ortodosse, vale la pena tener presente che queste sono „più consone all'indole dei loro fedeli e più adatte a provvedere al bene delle anime,” come indicato già nel numero 16 del Decreto *Unitatis redintegratio*.