



Francesco Catozzella

(incaricato di Diritto matrimoniale canonico

nella Pontificia Università Lateranense, *Institutum Utriusque Iuris*)

Le modifiche in materia di forma canonica del matrimonio introdotte dal *Motu Proprio De concordia inter Codices**

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Le motivazioni generali sottese al *Motu Proprio* – 3. Sguardo d'insieme al *Motu Proprio* – 4. La competenza *ratione ascriptionis* per assistere alle nozze (can. 1109) – 5. L'assistente nei matrimoni in cui almeno una parte è orientale. Il nuovo § 3 del can. 1108 – 6. La facoltà di benedire il matrimonio di due acattolici orientali: il nuovo § 3 del can. 1116 – 7. Conclusione.

1 - Introduzione

Con il *Motu Proprio De concordia inter Codices*¹, per la seconda volta dalla promulgazione del Codice di Diritto canonico, il Supremo Legislatore è intervenuto per modificare la normativa sulla forma canonica del matrimonio. Com'è noto, il precedente intervento risaliva al 2009 quando, con il *Motu Proprio Omnium in mentem* di Benedetto XVI², oltre all'introduzione di alcune modifiche nei cann. 1008-1009 sul sacramento dell'Ordine, vennero eliminate dal Codice le tre occorrenze dell'*atto formale di defezione dalla Chiesa*, una delle quali contenuta nel can. 1117, imponendo così dall'entrata in vigore del *Motu proprio* benedettino l'obbligo della forma canonica anche per il matrimonio di quei cattolici che dopo il battesimo avevano formalmente, e non solo in modo notorio, abbandonato la Chiesa cattolica. Le ragioni che motivarono questo intervento legislativo, brevemente esposte nel proemio, furono da un lato la constatazione della difficoltà di configurare da un punto di vista teologico e giuridico il concetto di "atto formale di defezione dalla Chiesa" con le conseguenti incertezze sul piano pastorale e giudiziario, dall'altro il desiderio di favorire la piena

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ **FRANCISCUS**, Litterae motu proprio datae quibus nonnullae normae Codicis Iuris Canonici immutantur: *De concordia inter Codices*, in *L'Osservatore Romano*, 16 settembre 2016, anno CLVI, n. 212, p. 4.

² **BENEDICTUS XVI**, Litterae motu proprio datae: *Omnium in mentem*, in *AAS*, CII (2010), pp. 8-10.



integrazione di coloro che, avendo defezionato, contraevano matrimonio civile e, tornati nella Chiesa cattolica dopo il fallimento dell'unione coniugale, intendevano celebrare nuove nozze ma non potevano farlo, essendo il matrimonio contratto *post defectionem* a norma dell'originario can. 1117 a tutti gli effetti valido³. Indirettamente l'*Omnium in mentem* ha operato anche un'armonizzazione tra il Codice latino e quello orientale, considerato che quest'ultimo non prevede le tre occorrenze dell'atto di defezione formale dalla Chiesa cattolica, che costituiva dunque un *proprium* della legislazione latina. Come vedremo, diverse sono le ragioni contingenti che hanno motivato il nuovo intervento legislativo; è possibile comunque individuare un'esigenza comune ai due *Motu Proprio*, quella di assicurare la certezza del diritto, funzionale a un'azione pastorale efficace in vista del bene dei fedeli, tanto più quando è in gioco, come in questo caso, il loro *status* giuridico.

Il *Motu proprio* che commentiamo, sottoscritto da Papa Francesco il 31 maggio 2016 e divulgato il 15 settembre successivo mediante il Bollettino della Sala Stampa Vaticana, è stato promulgato per volontà del Legislatore tramite la pubblicazione del testo ufficiale latino e della traduzione italiana⁴ nell'edizione de *L'Osservatore Romano* datata 16 settembre 2016, insieme con un articolo dal titolo *All'insegna delle esigenze pastorali poste dalla mobilità umana. Armonizzazione dei due Codici della Chiesa* di mons. Arrieta, Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi. Non essendo stato indicato un termine diverso, il *Motu proprio* con le modifiche e le integrazioni apportate al Codice latino è entrato in vigore a norma del can. 8 compiuti tre mesi dalla sua promulgazione. A seconda se si computa o meno il giorno stesso di promulgazione, la data di entrata in vigore è il 16 oppure il 17 dicembre 2016; l'incertezza – similmente sottolineata per l'*Omnium in mentem*⁵ – è legata all'interpretazione del can. 203 § 1 per il quale il *dies a quo*

³ Questa motivazione non è stata esente da critiche; è stato notato che per risolvere situazioni matrimoniali irregolari si è voluto ampliare l'estensione invalidante di una norma di diritto ecclesiastico con l'imporre l'obbligo della forma canonica anche a coloro che, avendo defezionato, certamente non avrebbero celebrato le nozze *coram ecclesia* e dunque coartando in maniera sostanziale lo *ius connubii* di questi fedeli, che invece l'esenzione prevista dall'originario can. 1117 tutelava. Si veda **M. MINGARDI**, *Il motu proprio Omnium in mentem e il matrimonio canonico. Significato di una innovazione*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* XXV (2012), pp. 159-177; **C. PEÑA GARCIA**, *El M.P. Omnium in mentem: la supresión del acto formal de abandono de la Iglesia*, in **ASOCIACION ESPAÑOLA DE CANONISTAS**, *Derecho canonico en tiempos de cambio. Actas de las XXX jornadas de actualidad canónica*, a cura di J. Otaduy, Dykinson, Madrid, 2011, p. 99.

⁴ Traduzione italiana che, come si vedrà in seguito, è imprecisa in due punti.

⁵ Cf. **G.P. MONTINI**, *Il motu proprio Omnium in mentem e il matrimonio canonico*, in



non va computato nel termine a meno che “l’inizio di questo non coincida con l’inizio del giorno”. Dunque se il termine inizia alle ore 0:00 di un determinato giorno, questo va conteggiato, se invece inizia a un’ora diversa della giornata, non si deve conteggiare⁶. Nel caso specifico, bisogna tener presente che i fascicoli di *L’Osservatore Romano* sono stampati e distribuiti nel pomeriggio, diversamente dagli altri quotidiani, ma portano impressa la data del giorno successivo; quest’ultimo dunque non indica il momento effettivo della pubblicazione (che avviene di fatto il giorno precedente) e di conseguenza va a nostro avviso conteggiato nel termine per intero, dovendosi così concludere per l’entrata in vigore del *De concordia inter Codices* il 16 dicembre 2016. Visto che, a norma del can. 9, le modifiche apportate non sono retroattive, per i matrimoni celebrati da questo giorno in poi bisogna dunque attenersi a quanto innovato dal Legislatore⁷.

L’iter che ha condotto al *motu proprio* può essere così riassunto⁸. Nel settembre 2007 in un’udienza che Benedetto XVI concesse al Presidente e al Segretario del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi fu affrontato il tema dell’armonizzazione tra il Codice latino e quello orientale. Conseguenza di questo incontro fu la costituzione nel maggio 2009 di una Commissione di studio⁹, il cui primo compito fu di selezionare le questioni più importanti

Quaderni di diritto ecclesiale XXV (2012), pp. 138-141.

⁶ Il can. 34 § 3 del Codice Pio-benedettino faceva al riguardo delle esemplificazioni, utili per la comprensione anche del dettato normativo odierno: “2°. Si terminus a quo coincidat cum initio diei, ex.gr. *duo vacationum menses a die 15 augusti*, primus dies ad explendam numerationem computetur et tempus finiatur incipiente ultimo die eiusdem numeri; 3°. Si terminus a quo non coincidat cum initio diei, ex.gr., *decimus quartus aetatis annus, annus novitiatus, octiduum a vacatione sedis episcopalis, decendium ad appellandum*, etc., primus dies ne computetur et tempus finiatur expleto ultimo die eiusdem numeri”.

⁷ Tuttavia, è stato notato, vista l’incertezza interpretativa esistente circa il can. 203 § 1, “colui che si sente onerato dall’obbligo di una nuova legge potrebbe invocare l’esistenza di un *dubium iuris* oggettivo [...] e concludere che, almeno per quanto riguardano gli effetti obbliganti della legge, la data di entrata in vigore dovrà essere calcolata senza contare il giorno apposto sul fascicolo, giacchè nel giorno precedente a tale data sussisterebbe il dubbio di diritto che rende non obbligante la legge (can. 14)” (E. BAURA, *Parte generale del diritto canonico. Diritto e sistema normativo*, EDUSC, Roma, 2013, p. 282).

⁸ Cf. J.I. ARRIETA, *All’insegna delle esigenze pastorali poste dalla mobilità umana. Armonizzazione dei due Codici della Chiesa*, in *L’Osservatore Romano*, 16 settembre 2016, anno CLVI, n. 212, p. 5; P. GEFAELL, *Harmonizing the two Codes: open legal issues*, in P. GEFAELL, *Harmonizing the Canons*, Dharmaran Publications, Bengaluru (India), 2016, pp. 6-7.

⁹ Ne diede informazione il Card. Coccopalmerio in occasione del Convegno “Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche” tenutosi in data 8-9 ottobre 2010: “Dall’espressa volontà del papa, inoltre è nata presso il Dicastero la Commissione di lavoro per la revisione del CIC e CCEO nel rapporto interecclesiale, costituita con lettera Prot. n. 11753/2009 del 2 maggio 2009 e avente lo scopo



da affrontare; alla fine “vennero lasciate da parte le problematiche di ordine strutturale e organizzativo, per concentrarsi su quelle più concrete e di maggiore urgenza pastorale”¹⁰. Nel febbraio 2011, al termine di otto sessioni, la Commissione presentò una proposta con alcune modifiche da apportare ai due testi legislativi, che fu poi inviata per la fase consultiva a diversi esperti, Dicasteri della Curia romana, Ordinari latini per i fedeli orientali e altri Ordinari. Tutte le osservazioni pervenute furono ordinate nell’ottobre 2011 e consegnate alla Commissione perché potesse studiarle al fine di pervenire a un’ulteriore proposta. Nel febbraio 2012 la Commissione presentò il testo definitivo delle modifiche che venne approvato dalla Plenaria del Pontificio Consiglio nella riunione del 31 maggio 2012¹¹ e poi consegnato al Pontefice, il quale ha con il presente *Motu Proprio* accolto la proposta.

2 - Le motivazioni generali sottese al *Motu Proprio*

Una delle esigenze percepite sin dall’inizio dei lavori per la revisione della normativa canonica orientale fu di pervenire “soprattutto nelle materie sopra o interrituali e nella terminologia”¹² a una formulazione dei relativi testi giuridici che fosse comune sia al diritto latino che a quello orientale. Allo stesso tempo però rimaneva fermo il principio per il quale il nuovo Codice dovesse conservare il suo specifico carattere orientale. Dunque uniformità, per quanto possibile, con la normativa latina anch’essa all’epoca in fase di revisione, ma allo stesso tempo rispetto per le peculiarità orientali. Nell’ambito del matrimonio, ciò ha condotto a una disciplina che – accanto a numerosi canoni uguali a quelli del Codice latino – presenta, quale riflesso della tradizione storica, liturgica e giuridica delle Chiese orientali, norme specifiche in materia di impedimenti, difetti del consenso e forma canonica,

di studiare i casi dei rapporti interecclesiali che richiedono maggiore attenzione e di proporre soluzioni armoniche per ambedue i Codici” (F. COCCOPALMERIO, *Gli obiettivi e le finalità del Convegno di Studio*, in *Communicationes*, XLIII [2010], p. 249).

¹⁰ J.I. ARRIETA, *All’insegna delle esigenze pastorali*, cit., p. 5.

¹¹ Di ciò venne data informazione nella sezione *Acta Consilii* di *Communicationes* dell’anno 2012: “Coetus Studiorum cui commissum est munus curandi studium relationum inter CIC et CCEO, providit examini animadversionum quae ad Schema propositae erant et processit ad apparandum textum definitivum qui in Sessione Ordinaria die 31 mensis maii currentis anni approbatus est” (*Communicationes*, XLIV [2012], p. 362).

¹² PONTIFICIA COMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico orientale*, in *Nuntia*, III (1976), p. 4.



cosicché nell'unica Chiesa cattolica è possibile riconoscere l'esistenza di due "attuazioni" diverse della dimensione giuridica propria del matrimonio¹³, fermo restando il rispetto della verità di tale realtà duale sul piano naturale e soprannaturale, come delineata dal diritto divino, naturale e positivo.

Il primo presupposto di fatto da cui muove il *Motu Proprio* è proprio il riconoscimento delle peculiarità della normativa orientale e delle conseguenti differenze con la normativa latina. È chiaro che quando si tratta di regolare relazioni tra pastori e fedeli cattolici che sono soggetti alla stessa normativa, sia essa quella latina o orientale, le differenze tra i due Codici non costituiscono un problema, né sorge la necessità di prevedere una qualche forma di coordinamento. Ben diverso è invece il caso dei rapporti c.d. interrituali specie in materia sacramentale, cioè tra un cattolico ascritto alla Chiesa latina e uno ascritto a una Chiesa orientale *sui iuris*.

Vi è però un secondo presupposto dal quale muove il *Motu Proprio*: la mobilità umana, favorita negli ultimi anni da diversi fattori storici e sociali, ha portato nei territori tradizionalmente latini alla presenza di numerosi cattolici orientali, circostanza non prevista e non prevedibile al tempo della codificazione latina, verso i quali – sottolineava già nel 2004 l'Istruzione *Erga migrantes* – è necessaria una "particolare attenzione pastorale"¹⁴. Si pensi ad esempio alla presenza in Italia di fedeli provenienti dai paesi dell'Est Europa che non raramente – in mancanza di pastori e di comunità propri – frequentano le parrocchie latine e si rivolgono per l'amministrazione dei sacramenti ai pastori latini; questi ultimi – come riconosce il can. 383 § 2 in riferimento diretto al Vescovo diocesano – devono provvedere alle necessità spirituali dei fedeli orientali, i quali d'altra parte sono tenuti a osservare il loro rito¹⁵ "ubique" (can. 40 § 3 CCEO). Questa assistenza richiede di essere adeguatamente organizzata¹⁶. Nei rapporti tra

¹³ Sul rapporto tra il principio dell'unica verità oggettiva del matrimonio e il principio della pluralità delle strutture umane nella sua attuazione storica si veda U. NAVARRETE, *Diferencias esenciales en la legislación matrimonial del Código latino y del Código oriental*, in U. NAVARRETE, *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid, 2007, pp. 291-294.

¹⁴ PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *Instructio: Erga migrantes caritas Christi*, 3 maggio 2004, in AAS, XCVI (2004), p. 788, n. 52.

¹⁵ Inteso come "il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa *sui iuris*" (can. 28 § 2 CCEO).

¹⁶ Oltre alle modalità previste dal can. 383 § 2, un'altra possibilità – non prevista dal Codice vigente – è l'istituzione di speciali Ordinariati per gli Orientali sprovvisti di una gerarchia propria, come recentemente accaduto per la Spagna (CONGREGATIO PRO



pastori latini e fedeli orientali specie in relazione ad alcuni sacramenti e nel caso di matrimoni interrituali (ovvero tra due cattolici di cui uno latino e l'altro orientale), le differenze disciplinari possono essere foriere di tensioni e ingenerare incertezze¹⁷, soprattutto quando esse rischiano di incidere sulla validità e non solo sulla liceità di un determinato atto, come si vedrà in seguito.

Alla luce di questi due presupposti è possibile dunque cogliere la finalità del documento: procedere a un'opera di armonizzazione normativa, non certo per una positivista e astratta esigenza di perfezione sistematica, ma per permettere un'adeguata e priva di incertezze cura pastorale dei fedeli coinvolti¹⁸. Nel caso in specie si è trattato di armonizzare norme diverse appartenenti a testi legislativi di pari livello nella gerarchia delle fonti.

In linea generale l'armonizzazione di testi legislativi discordanti può essere perseguita in due maniere: o modificando entrambi per giungere a una versione unica e condivisa che abbia un carattere di novità rispetto ai testi originariamente promulgati, oppure più semplicemente modificando soltanto uno dei due testi perché sia sostanzialmente (non necessariamente in maniera letterale) conforme all'altro, se necessario provvedendo anche a opportune integrazioni. Il *Motu Proprio* sceglie la seconda opzione, modificando il Codice latino e lasciando intatto quello orientale, pur consapevole della delicatezza di tale scelta che non può prescindere dalla ricerca, si legge nel proemio, di "un giusto equilibrio tra la tutela del Diritto proprio della minoranza orientale e il rispetto della storica tradizione canonica della maggioranza latina".

In realtà per quanto riguarda le modifiche apportate nell'ambito matrimoniale l'equilibrio più importante da ricercare e preservare nei rapporti interrituali è tra il diritto/dovere, al quale si è già fatto cenno, di

ECCLESIIIS ORIENTALIBUS, Decretum: Ordinarius pro christifidelibus orientalibus in Hispania degentibus instituitur, 9 iunii 2016, in *Ius canonicum*, CXII [2016], pp. 769-770). Si veda: **M.D. BROGI**, *Obblighi dei Vescovi latini verso i fedeli di una Chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocesi*, in **AA. VV.**, *Cristiani orientali e pastori latini*, a cura di P. Gefaell, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 21-25; **A. KAPTIJN**, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali privi di gerarchia propria*, in **AA. VV.**, *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., pp. 233-267.

¹⁷ Osserva Arrieta: "Tale processo di mobilità umana ha fatto emergere un po' dappertutto, nella quotidiana attività pastorale, i problemi di disparità disciplinare dei due Codici, e la necessità di metterli in concordanza per dare sicurezza e semplificare l'attività dei Pastori" (**J.I. ARRIETA**, *All'insegna delle esigenze pastorali*, cit., p. 5).

¹⁸ "L'obiettivo delle norme introdotte con il presente *Motu Proprio* è quello di raggiungere una disciplina concorde che offra certezza nel modo di agire pastorale nei casi concreti" (*De concordia inter Codices*, Proemio).



ogni fedele di osservare *ovunque* il proprio rito con le sue peculiarità anche disciplinari (cann. 17; 40 § 3 CCEO) e il diritto del fedele al matrimonio, cui corrisponde il dovere dell'ordinamento di permetterne il più ampio esercizio, là dove non manchino i presupposti di diritto naturale.

La mobilità umana sopra richiamata ha coinvolto non solo gli orientali cattolici ma anche i cristiani appartenenti alle Chiese orientali acattoliche. Ciò ha posto nei territori latini problematiche specifiche in relazione al concreto esercizio della *communicatio in sacris*, problematiche che non esistevano al tempo della codificazione latina e che dunque non vennero affrontate nel Codice di Diritto Canonico¹⁹, mentre hanno trovato una regolamentazione nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. La necessità di offrire concrete soluzioni a tali questioni era già stata percepita nel tempo e affrontata in documenti successivi; si pensi ad esempio al *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme per l'ecumenismo*²⁰ per la Chiesa universale e più recentemente nell'ambito del diritto particolare in Italia al *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, predisposto dall'Ufficio nazionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso e dall'Ufficio per i Problemi Giuridici della Conferenza Episcopale Italiana²¹.

Pertanto, accanto alle modifiche di alcuni canoni del Codice di Diritto Canonico per meglio regolare i rapporti tra cattolici latini e cattolici orientali, il *De Concordia inter Codices* ha introdotto anche disposizioni normative parallele a quelle del Codice orientale – facendo così proprie alcune sue attenzioni ecumeniche – mediante le quali, al di là di quanto già previsto nel can. 844, si stabilisce come attuare la *communicatio in sacris* nel caso del battesimo e del matrimonio.

¹⁹ Si pensi per esempio alla richiesta del battesimo per il figlio rivolta a un pastore latino da una coppia di orientali acattolici; caso già regolato dal Codice orientale nel can. 681 § 5 e ora previsto anche nel Codice latino.

²⁰ **PONTIFICIUM CONSILIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM**, *Directorium oecumenicum noviter compositum: Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*, 25 martii 1993, in *AAS*, LXXXV (1993), pp. 1039-1119.

²¹ Pubblicato in via sperimentale il 23 febbraio 2010 (d'ora in poi: *Vademecum CEI*), in *Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, vol. 8 (2006-2010), Dehoniane, Bologna, 2011, pp. 1622-1656. Il documento, constatata la presenza di numerosi fedeli ortodossi in Italia, afferma: "È dunque urgente considerare le conseguenze pastorali e giuridiche della presenza dei fedeli orientali non cattolici all'interno delle comunità cattoliche, a motivo dei contatti che si instaurano, per rispondere in maniera corretta alle richieste che essi presentano" (Introduzione). Si veda: **A. ZAMBON**, *Offerta di cura pastorale agli ortodossi presenti in paesi a maggioranza latina*, in **AA. VV.**, *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., pp. 290-302.



3 - Sguardo d'insieme al *Motu Proprio*

Il *Motu Proprio* si compone di 11 articoli, preceduti da un proemio. Ogni articolo modifica e in alcuni casi integra un determinato canone, pertanto il documento interviene su un totale di 11 canoni; la loro numerazione nel Codice rimane invariata anche se, come vedremo, sono stati aggiunti cinque paragrafi in altrettanti canoni.

In primo luogo il *Motu Proprio* opera un adeguamento terminologico. Per riferirsi alle Chiese orientali cattoliche, il Codice latino nei cann. 111-112 utilizzava fin ora due volte l'espressione "*Ecclesia ritualis*" (cann. 111 § 1; 112 § 1, 3°) e quattro volte l'espressione "*Ecclesia ritualis sui iuris*" (cann. 111 § 2; 112 § 1; 112 § 1, 2°; 112 § 2), sottolineando così maggiormente l'elemento del rito come identificante ogni Chiesa orientale, mentre il Codice orientale utilizza sempre l'espressione "*Ecclesia sui iuris*" ponendo l'accento più sul riconoscimento dell'autonomia giuridica di queste comunità come specificato dal can. 27 CCEO, sul presupposto che possono esistere più Chiese autonome che condividono lo stesso rito, inteso in senso ampio come patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare (can. 28 § 1 CCEO)²². Il *Motu Proprio* unifica sul punto la terminologia tra i due Codici a favore della dicitura più corretta utilizzata dal Codice orientale.

A parte questo adeguamento terminologico, gli interventi modificativi e integrativi si riferiscono a tre ambiti specifici. Il primo riguarda le diverse modalità mediante le quali si realizza l'iscrizione a una determinata Chiesa *sui iuris* e ha comportato la riformulazione dei cann. 111-112. Viene ora regolato in un nuovo paragrafo del can. 111 un caso prima non previsto nella normativa latina (l'iscrizione del figlio di genitori dei quali uno solo è cattolico²³) e si chiarisce nel nuovo § 3 del can. 112 – corrispondente al can. 36 CCEO – in quale momento e come avviene il passaggio ad altra Chiesa *sui iuris*.

Il secondo ambito riguarda il battesimo. Oltre a specificare nel can. 535 § 2, similmente a quanto stabilito nel can. 296 § 2 CCEO, che nel libro dei battezzati – ove si annota tutto ciò che "riguarda lo stato canonico dei fedeli" – si deve registrare anche "l'iscrizione a una Chiesa *sui iuris* o il passaggio ad altra Chiesa", il nuovo § 3 aggiunto al can. 868 introduce la

²² Cf. M.D. BROGI, *Obblighi dei Vescovi latini*, cit., pp. 16-17.

²³ In questo caso, si stabilisce nel nuovo paragrafo, il figlio è iscritto alla Chiesa di appartenenza del genitore cattolico. Sebbene diversamente formulato, corrisponde nella sostanza al can. 29 § 1 CCEO. Il Vademecum CEI al n. 10 prescrive che in questi casi "il battesimo non deve essere registrato nel registro dei battesimi della parrocchia cattolica, bensì in un apposito registro diocesano, consegnando il relativo certificato ai genitori".



possibilità, già contemplata dal can. 681 § 5 CCEO, di battezzare lecitamente il figlio di cristiani non cattolici “se i genitori o almeno uno di essi o colui che tiene legittimamente il loro posto lo chiedono e se agli stessi sia impossibile, fisicamente o moralmente, accedere al proprio ministro”.

Si ampliano così nel Codice latino le possibilità della *communicatio in sacris* – prevista nel can. 844 § 3 per l’amministrazione della Penitenza, dell’Unzione degli infermi e dell’Eucaristia – che ora, a certe condizioni, si estende anche al battesimo²⁴. Coerentemente con l’introduzione di questa possibilità, viene modificato il § 2 del can. 868 con l’introduzione della clausola “fermo restano il § 3”²⁵, in modo che la “fondata speranza” che il bambino venga educato nella religione cattolica come requisito per poter lecitamente amministrare il battesimo non sia richiesta nell’ipotesi prevista dal nuovo paragrafo del can. 868.

Visto il tema limitato del presente commento, non ci soffermiamo ulteriormente sulle modifiche introdotte in questi due ambiti normativi, meritevoli certamente di approfondimento in altro luogo, ad esempio circa la nuova previsione del can. 111 § 2 che pone problemi – già avvertiti dalla dottrina nel commentare il corrispondente canone orientale²⁶ – in relazione all’iscrizione “automatica” alla Chiesa cattolica del figlio nel caso di matrimonio misto cattolico-ortodosso. È necessario tuttavia osservare, prima di procedere oltre, che le norme sull’iscrizione hanno indirettamente una ricaduta importante nell’ambito matrimoniale, in relazione alla competenza *ratione ascriptionis* richiesta, insieme alla competenza territoriale, per la valida assistenza alle nozze. Si tornerà sul punto nel commento al can. 1109.

Il terzo ambito in cui è intervenuto il *Motu Proprio* riguarda la forma canonica del matrimonio. Le modifiche possono essere così sintetizzate:

a) In primo luogo viene riformulato il can. 1109 che stabilisce la competenza per la valida assistenza alle nozze.

²⁴ Il Vademecum CEI, dopo aver ricordato quanto previsto dal Codice orientale al can. 681 § 5, chiariva che “il ministro di rito latino, invece, non può accogliere la medesima richiesta, essendo tenuto alla norma del can. 868 § 1 del CIC, che non permette l’amministrazione del battesimo senza la fondata speranza che il battezzato sia educato nella religione cattolica” (n. 10).

²⁵ Cf. can. 681 § 1, 1° CCEO.

²⁶ Si veda per es. **D. SALACHAS**, *Lo status giuridico del figlio minorenne nei matrimoni misti tra cattolici ed ortodossi. Un problema ecclesiologico, giuridico ed ecumenico*, in **AA. VV.**, *Ius canonicum in Oriente et in Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Zapp, A. Weiss, S. Korta, International Academic Publishers, Frankfurt am Main, 2004, pp. 743-758; **P. SZABÓ**, *L’iscrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris. Lettura dello ius vigens nella diaspora*, in **AA. VV.**, *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., pp. 179-182.



b) Viene poi aggiunto un paragrafo, il terzo, al can. 1108 sulla forma canonica ordinaria. Come conseguenza della nuova norma inserita, si è reso necessario adeguare due canoni: il can. 1111 § 1 sulla delega della facoltà di assistere alle nozze e il can. 1112 § 1 sulla delega concessa, a determinate condizioni, dal Vescovo diocesano ai laici. Tale adeguamento è stato effettuato, lasciando intatto il testo, mediante la semplice aggiunta al termine dei due canoni della clausola di limitazione “fermo restando quanto disposto dal can. 1108 § 3”. Viene inoltre adeguato al nuovo paragrafo anche il can. 1127 § 1 relativo alla forma di celebrazione di un matrimonio misto quando l’acattolico appartiene a una Chiesa orientale.

c) Infine il *Motu Proprio* ha aggiunto un terzo paragrafo al can. 1116 che nei §§ 1-2 regola la forma canonica straordinaria.

È dunque evidente che, a parte la riformulazione del can. 1109, la novità del *De concordia inter Codices* ruota sostanzialmente intorno ai due paragrafi aggiunti, visto che le modifiche agli altri canoni sono in realtà solo una logica conseguenza di quanto normato con il nuovo paragrafo terzo del can. 1108. È dunque su questi che si concentrerà la nostra attenzione, dopo alcune considerazioni circa la nuova redazione del can. 1109.

4 - La competenza *ratione ascriptionis* per assistere alle nozze (can. 1109)

Per comprendere la portata delle modifiche introdotte nel can. 1109 è utile in primo luogo riprendere alcuni aspetti relativi alla competenza per l’assistenza alle nozze tradizionalmente denominata “rituale” e oggi meglio definita come competenza “*ratione ascriptionis*” alla luce di una più precisa comprensione del concetto di “*ritus*” quale patrimonio liturgico, teologico e disciplinare che può essere comune a più Chiese *sui iuris*. Ciò che rileva da un punto di vista giuridico infatti non è tanto il rito, quanto piuttosto l’appartenenza a una determinata Chiesa *sui iuris*.

Secondo il can. 1095 del Codice Pio-benedettino, l’Ordinario del luogo e il parroco assistevano validamente nel loro territorio ai matrimoni sia dei sudditi sia dei non sudditi; non si aggiungeva nessun altro requisito relativo al rito, pertanto l’assistenza era valida indipendentemente dall’iscrizione dei nubendi alla Chiesa latina o a una Chiesa cattolica orientale. È con il *Motu Proprio Crebrae allatae*, contenente la normativa matrimoniale comune alle Chiese orientali cattoliche, che fu introdotto per la prima volta nel can. 86 § 1, 2°, oltre alla necessaria competenza *ratione territorii*, l’ulteriore requisito della competenza *ratione ritus* per assistere ai



matrimoni dei non sudditi²⁷. Visto che nello stesso territorio orientale erano spesso presenti gerarchie di diverse Chiese *sui iuris*, si volle così prevedere un ulteriore elemento regolatore della competenza per benedire le nozze, al fine di evitare discordie.

Il senso e la portata della clausola "*modo sint sui ritus*" venne successivamente chiarita il 3 maggio 1953 mediante un' interpretazione autentica dalla Pontifica Commissione per il Codice Orientale, che aveva il compito di interpretare autenticamente le parti del Codice orientale già promulgate²⁸. Nella formulazione del *quaesitum* era esplicitamente evidenziata la differenza tra il canone orientale e il corrispondente can. 1095 CIC '17 che non conteneva la clausola in oggetto. La clausola, chiariva la Commissione, doveva essere intesa nel senso che il Gerarca e il parroco orientali non potevano validamente assistere al matrimonio di due nubendi latini e, viceversa, l'Ordinario e il parroco latini non potevano assistere al matrimonio di due nubendi orientali²⁹. Tale interpretazione veniva a modificare anche la normativa latina³⁰.

Questo limite legato al rito sussisteva tuttavia solo per il matrimonio di due non sudditi. La competenza *ratione ritus* non era invece richiesta secondo quanto stabilito dal can. 86 § 2 CA³¹ quando i due nubendi, per mancanza di una gerarchia propria in quel territorio, erano affidati a norma del can. 86 § 3, 3° CA al Gerarca di un'altra Chiesa *sui iuris* (eventualmente all'Ordinario del luogo latino) che doveva così essere considerato "*tamquam*

²⁷ "§ 1. Parochus et loci Hierarcha valide matrimonio assistunt: [...] 2° Intra fines dumtaxat sui territorii sive contrahentes sint subditi, sive non subditi, modo sint sui ritus". D'ora in poi il m.p. *Crebae Allatae* è indicato con: CA.

²⁸ Cf. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Praefatio*, in AAS, LXXXII (1990), p. 1055.

²⁹ "D. An verba can. 86 § 1 n. 2: «... sive contrahentes sunt subditi, sive non subditi, modo sint sui ritus», collata cum verbis can. 1095 § 1 n. 2 C.I.C.: «... in quo (territorio) matrimoniis nedum suorum subditorum, sed etiam non subditorum valide assistunt», ita intelligenda sint ut parochus et loci Hierarcha orientalis ritus valeant valide assistere matrimonio duorum fidelium latini ritus, itemque ut parochus et loci Hierarcha latini ritus valide assistere valeant matrimonio duorum fidelium orientalis ritus. R. Negative" (PONTIFICIA COMMISSIO AD REDIGENDUM CODICEM IURIS CANONICI ORIENTALIS, *Interpretationes authenticae*, 3 maii 1953, in AAS, XLV [1953], p. 313).

³⁰ "Vi Responsi de quo hic est quaestio, competentia territorialis canonis 1095 § 1 n. 2 ita restringitur, ut non iam extendatur ad matrimonia duorum fidelium qui non pertineant ad ritum parochi vel ordinarii, id est, duorum fidelium orientalis ritus" (C. PUJOL, *Annotationes ad Responsa circa m.p. Crebae allatae sunt*, in *Periodica*, XLIII [1954], p. 153).

³¹ "Matrimonio fidelium diversi ritus valide assistit Hierarcha loci et parochus qui ad normam § 3, nn. 2-4 est eorum proprius Hierarcha vel parochus".



proprius [Hierarcha]”, del quale di conseguenza tali fedeli, pur di rito diverso, divenivano a tutti gli effetti sudditi³².

Dunque, presupposta la competenza territoriale del Gerarca o parroco, nel caso di nubendi non sudditi era necessaria anche la competenza c.d. rituale, ovvero che almeno uno dei due fosse ascritto alla medesima Chiesa dell’assistente competente *vi officii*; nel caso invece di sudditi non era necessaria tale competenza che era supplita dalla “*relatio subiectionis*” che si instaurava a norma del can. 86 § 3 CA tra il pastore proprio e i fedeli.

Questa normativa in sé chiara aveva tuttavia creato diversi problemi applicativi, pertanto non mancarono richieste di abrogazione della clausola “*modo sint sui ritus*” per le difficoltà che generava nel caso di matrimoni di fedeli ascritti a Chiese diverse, come la richiesta presentata dal Delegato Apostolico negli USA nel 1956 alla Congregazione per le Chiese orientali. Il Dicastero nella risposta particolare del 30 novembre 1956 sottolinea da un lato di rendersi “perfettamente conto delle difficoltà e implicazioni che una tale clausola irritante comporta”, ma allo stesso tempo di ritenere che queste difficoltà vadano molto ridimensionate se si tiene conto che la “clausola «*modo sint sui ritus*» vale soltanto quando gli orientali abbiano sul posto una parrocchia del loro rito legittimamente e formalmente eretta”³³ nel qual caso dunque – avendo essi un pastore proprio – il parroco e l’Ordinario di altra Chiesa *sui iuris*, compresa la Chiesa latina, non possono assistere a quel matrimonio.

Il requisito della competenza c.d. rituale, già in vigore nella Chiesa latina dalla risposta autentica del 1953, venne poi esplicitamente recepita dal Codice latino nel can. 1109³⁴. Tuttavia la collocazione della proposizione “*dummodo eorum alteruter sit ritus latini*” al termine del canone poteva

³² Se invece nel territorio c’era il Gerarca ma mancava il parroco proprio, spettava allo stesso Gerarca designare un parroco di altra Chiesa *sui iuris* per la cura dei suoi fedeli (can. 86 § 3, 2° CA).

³³ **S. CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS**, *Declaratio particularis ad Delegatum apostolicum in S.F.A.S.*, prot. 576/56, 30 novembris 1956, in **X. OCHOA**, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. VI, EDIURCLA, Romae, 1987, n. 4617, col. 7534.

³⁴ L’aggiunta fu fatta dal *Coetus de iure matrimoniali* nella sessione del 17 ottobre 1977, senza tuttavia specificare le ragioni (*Communicationes*, X [1978], p. 87). Non mancarono nel prosieguo dei lavori proposte di soppressione della clausola – “*quia, validitatem matrimonii cum tangat, plura creat problemata, praesertim hodiernis temporibus, ratione maximae mobilitatis et migrationis*” (*Communicationes*, XV [1983], p. 235) – che tuttavia non vennero accolte richiamandosi alla norma già vigente nell’ordinamento latino in forza dell’interpretazione autentica del 1953.



risultare ambigua, lasciando imprecisato se essa si riferisse a tutti i matrimoni, sia dei sudditi che dei non sudditi, oppure solo ai matrimoni di questi ultimi. Dunque anche dopo la promulgazione del Codice latino non mancarono incertezze, come si desume per esempio da una risposta particolare della Pontifica Commissione per il Codice Orientale del 16 giugno 1983 all'Arcivescovo di Bombay che aveva presentato alcuni quesiti circa l'interpretazione del can. 1109 in relazione proprio alla competenza c.d. rituale. Nella risposta la Commissione ribadisce che in mancanza di una gerarchia propria per gli orientali che vivono nel territorio dell'Arcidiocesi, essi sono semplicemente sudditi dell'Ordinario latino che dunque, indipendentemente dalla differenza di rito, è competente per l'assistenza ai matrimoni. Essi, solo

“dal momento della istituzione della propria gerarchia nel relativo territorio, cessano di essere sudditi dell'Ordinario latino, e pertanto, quando si sposano tra loro, i sacerdoti latini, compresi l'Ordinario del luogo ed i parroci, non possono assistere validamente ai loro matrimoni senza la delega dell'Ordinario orientale”³⁵.

Durante i lavori di codificazione del Codice orientale fu proposta l'abolizione della clausola “*modo sint sui ritus*”³⁶. Furono due i motivi adottati: anzitutto essa, sebbene in vigore anche nella Chiesa latina dal 1953, era ignota a molti parroci latini e ciò provocava matrimoni nulli *ex defectu formae* là dove essi celebravano le nozze di nubendi orientali che non erano loro sudditi a norma del can. 86 § 3, 2° CA. L'altro motivo è che, visto l'incremento della mobilità umana, era opportuno semplificare la forma canonica “*ita ut ex una parte valor matrimonii in tuto ponatur et nupturientes magis liberi sint eligendi ecclesiam pro celebratione matrimonii, ex alia vero parte ut bono et paci Ecclesiarum consulatur*”³⁷.

³⁵ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Responsum particulare*, prot. 44/83/2, 16 iunii 1983, in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, vol. V, EDIURCLA, Romae, 1980, n. 4985, col. 8650.

³⁶ Cf. J. PRADER (Relator), *Labor Consultorum Commissionis circa Canones de Matrimonio*, in *Nuntia*, VIII (1979), pp. 21-23. Successivamente un organo di consultazione propose di richiedere la competenza rituale solo *ad liceitatem*. La proposta venne respinta “perché 1) i Coetus precedenti hanno discusso ampiamente il problema; 2) agli altri Organi di consultazione il canone è piaciuto; 3) la clausola «*dummodo eorum alteruter sit ritus latini*» oramai figura anche nel relativo canone (can. 1063) dello schema del CIC latino” (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Denua recognitio dello schema dei canoni sul Culto divino e sacramenti*, in *Nuntia*, XV [1982], pp. 81-82).

³⁷ J. PRADER (Relator), *Labor Consultorum*, cit., p. 22.



L'abolizione era ritenuta opportuna tenuto anche conto che per i matrimoni misti tra parte cattolica e parte ortodossa era sufficiente per la validità, secondo quanto stabilito dal Vaticano II (OE 18) e dalla disciplina seguente, la sola presenza di un ministro sacro, senza che fosse richiesta né la competenza territoriale né rituale. La proposta tuttavia venne respinta e dunque anche l'odierno can. 829 § 2 CCEO richiede *ad validitatem* la competenza *ascriptionis* nel caso dei non sudditi. Il Codice orientale confermando la normativa del *Crebae Allatae* stabilisce nel can. 916 § 5 che nei luoghi³⁸ dove manca una gerarchia propria "per i fedeli cristiani di qualche Chiesa *sui iuris*, si deve ritenere come Gerarca proprio degli stessi fedeli cristiani il Gerarca di un'altra Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina". Se invece è presente un Vescovo eparchiale, ma manca per alcuni fedeli il parroco, questi deve designare "un parroco di un'altra Chiesa *sui iuris* che si prenda cura di costoro come parroco proprio" (can. 916 § 4 CCEO)³⁹. In questi due casi, i fedeli orientali – pur rimanendo ascritti, come chiarisce il can. 38 CCEO, alla propria Chiesa *sui iuris*⁴⁰ – sono a tutti gli effetti considerati sudditi del Gerarca e del parroco individuato o designato di un'altra Chiesa *sui iuris*, i quali possono assistere ai matrimoni di questi fedeli, indipendentemente dalla differenza di rito o, più correttamente, di ascrizione.

La formulazione del can. 1109 anche recentemente ha prodotto interpretazioni erranee. Caso emblematico è costituito dal documento "Orientaciones para la atención Pastoral de los Católicos Orientales en España" approvato il 21 novembre 2003 dall'Assemblea plenaria della Conferenza Episcopale Spagnola⁴¹. Nell'art. 29, basandosi su una lettura errata del can.

³⁸ Si intendono i luoghi collocati fuori dal territorio della Chiesa patriarcale. Al suo interno invece, stabilisce il can. 101 CCEO, il Patriarca "dove non è eretta né un'eparchia né un esarcato, ha gli stessi diritti e doveri del Vescovo eparchiale" e dunque a lui compete eventualmente designare il parroco per i suoi fedeli che ne sono sprovvisti a norma del can. 916 § 4 CCEO.

³⁹ Sul rapporto tra il § 4 e il § 5 del can. 916 CCEO in ordine alla delega per l'assistenza ai matrimoni si veda la risposta particolare a un Vescovo tedesco del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi datata 4 luglio 2014, pubblicata all'interno dell'articolo di **M. MÜLLER**, *Die Befugnis zur Benediktion von Eheschliessungen orientalischer Katholiken durch lateinische Pfarrer*, in *De processibus matrimonialibus* 21-22 (2014-2015), p. 251. Sul tema vi è anche una risposta del Segretario della Congregazione per le Chiese Orientali a un Vicario giudiziale tedesco, del 23 ottobre 2013, che però presenta un'interpretazione opposta (la risposta è riportata nell'articolo alle pp. 243-245).

⁴⁰ "I fedeli cristiani delle Chiese orientali, anche se affidati alla cura del Gerarca o del parroco di un'altra Chiesa *sui iuris*, rimangono tuttavia ascritti alla propria Chiesa *sui iuris*".

⁴¹ Pubblicato in *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*, anno XVII, n. 71 (31 dicembre 2003), pp. 56-63.



1109, si afferma che l'Ordinario del luogo e il parroco latini sono incompetenti ad assistere alle nozze di due cattolici orientali anche qualora essi siano loro sudditi⁴².

Quanto fin qui riassunto spiega perché con il *Motu Proprio De concordia inter Codices* si sia ritenuto opportuno riformulare il canone in modo che la sua lettura fosse univoca. In realtà, se si confronta il nuovo can. 1109 nella traduzione italiana pubblicata su *L'Osservatore Romano* con l'abrogato can. 1109 sembra che l'unica modifica apportata sia di natura terminologica, sostituendo l'espressione "purché uno dei due sia di rito latino" con l'espressione tecnicamente più corretta "purché almeno una delle due parti sia ascritta alla Chiesa latina"⁴³. In realtà la versione italiana dell'art. 7 del *Motu Proprio* appare imprecisa; bisogna dunque esaminare i due testi del can. 1109 e del corrispondente can. 829 § 1 CCEO nell'originale in lingua latina per cogliere appieno il senso della modifica. Una lettura sinottica permette di cogliere subito la differenza tra il vecchio e il nuovo can. 1109 e la corrispondenza di quest'ultimo con il canone orientale, la cui formulazione è stata pertanto ritenuta *mutatis mutandis* più precisa ed esente da potenziali equivoci.

Abrogato can. 1109: "*Loci Ordinarius et parochus ... valide matrimoniis assistunt non tantum subditorum, sed etiam non subditorum, dummodo eorum alteruter sit ritus latini*".

Can. 829 § 1 CCEO: "*Hierarcha loci et parochus ... valide benedicunt matrimonium, sive sponsi sunt subditi sive, dummodo alterutra saltem pars sit ascripta propriae Ecclesiae sui iuris, non subditi*".

Nuovo can. 1109: "*Loci Ordinarius et parochus ... valide matrimoniis assistunt non tantum subditorum, sed etiam, dummodo alterutra saltem pars sit adscripta Ecclesiae latinae, non subditorum*".

Dunque la proposizione eccettuativa ("*dummodo...*") riportata nell'abrogato canone alla fine del testo dopo il riferimento ai sudditi e ai non sudditi, viene ora spostata nella stessa posizione che ha nel can. 829 § 1 CCEO, cioè prima del riferimento ai non sudditi. Naturalmente questo spostamento non è stato effettuato per una finalità stilistica ma per chiarire

⁴² L'errore contenuto nell'art. 29 è segnalato da: P. GEFAELL, *L'attenzione agli orientali cattolici nei documenti delle Conferenze episcopali*, in AA. VV., *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., p. 377; L. LORUSSO, *Servizio pastorale agli orientali cattolici in Spagna*, in *Angelicum*, 84 (2007), pp. 432-433.

⁴³ Restano altri canoni nel Codice che andrebbero adeguati dal punto di vista della terminologia, nei quali il termine "rito" va inteso nel senso di ascrizione a una determinata Chiesa *sui iuris*. Ad esempio i cann. 383 § 2; 450 § 1; 479 § 2.



l'interpretazione del canone, ossia che il requisito dell'iscrizione alla Chiesa latina di almeno una delle parti è richiesta solo per il matrimonio di nubendi che non siano sudditi dell'Ordinario del luogo o del parroco competenti per territorio, mentre nel caso si tratti di due sudditi, la loro iscrizione a una Chiesa diversa da quella latina non impedisce di poter assistere validamente al loro matrimonio. Il nuovo canone dunque non ha una portata innovativa, in quanto non modifica una norma già presente, neppure ne introduce una nuova, ma ha una importante portata chiarificatrice.

Due ultime considerazioni si possono fare prima di procedere oltre:

a) Come si accennava, la normativa che regola le modalità di iscrizione a una Chiesa *sui iuris* e di trasferimento ad altra Chiesa (al momento del battesimo o successivamente: in caso di matrimonio, dell'acattolico orientale che viene accolto nella Chiesa cattolica, ecc.) ha – tra gli altri effetti – una ricaduta diretta sulla determinazione dell'assistente competente *vi officii* ad assistere alle nozze e a delegare un altro ministro, in virtù del requisito della competenza *ratione ascriptionis*. Dunque l'iscrizione o il trasferimento a una determinata Chiesa *sui iuris* effettuati invalidamente possono in certi casi, se il fedele si sposa, incidere sulla validità o nullità del matrimonio per difetto di forma canonica per incompetenza rituale, pur in presenza di buona fede da parte dei nubendi e dell'assistente, salva la possibilità in presenza di errore comune o di dubbio positivo e probabile di applicare la *suppletio Ecclesiae* (cann. 144 CIC; 994-995 CCEO). È un aspetto sul quale, considerata la maggiore presenza oggi nei territori latini di fedeli orientali cattolici, è quanto mai importante richiamare l'attenzione. Di recente una risposta particolare del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi del 5 novembre 2012⁴⁴ ha dato alcune indicazioni circa la retta applicazione del can. 35 CCEO – canone non presente nel Codice di Diritto Canonico ma che obbliga indirettamente anche i pastori latini – relativo alla determinazione della Chiesa di iscrizione dei battezzati acattolici che convengono alla piena comunione cattolica. In essa si legge che “se un parroco latino, senza la licenza della Sede Apostolica richiesta dal can. 35 CCEO, iscrive due fedeli ortodossi alla Chiesa latina e poi assiste al loro matrimonio, il matrimonio è nullo per difetto di forma” perché nessuno dei due è iscritto alla Chiesa latina, in realtà appartenendo essi *ipso iure* alla

⁴⁴ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Osservazioni sull'interpretazione del can. 35 CCEO e circa alcune questioni collegate al canone*, Allegato alla lettera prot. 13812/2012 del 5 novembre 2012 (in URL <http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/risposteparticolari/cceo/Considerazioni%20esplicative%20per%20la%20corretta%20applicazione%20del%20c.%2035%20CCEO.pdf>; accesso: 31 dicembre 2016).



Chiesa *sui iuris* corrispondente alla Chiesa ortodossa di origine⁴⁵. In effetti non sono mancati casi di nullità di matrimonio per difetto di competenza *ratione ascriptionis* presso alcuni tribunali locali⁴⁶.

b) Come si è visto, durante i lavori di codificazione di entrambi i Codici fu avanzata la proposta di eliminare questo ulteriore requisito, che si aggiungeva alla competenza territoriale, per i problemi che determinava. Il *De concordia inter Codices* ha mantenuto la competenza *ratione ascriptionis* limitandosi a precisare ogni oltre dubbio la sua estensione. Tuttavia ci si può chiedere se nel contesto odierno ha ancora senso conservare un tale requisito *ad validitatem* oppure possa essere abrogato o, in alternativa, inserito tra i requisiti *ad liceitatem*.

5 - L'assistente nei matrimoni in cui almeno una parte è orientale. Il nuovo § 3 del can. 1108

⁴⁵ Il testo del Pontificio Consiglio presuppone che il prescritto del can. 35 CCEO sia *ad validitatem*. Sul punto in dottrina non c'è tuttavia unanimità. Si veda per es. **P. GEFAELL**, *L'ammissione alla piena comunione di quanti provengono da altre confessioni*, in **GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO**, *Iniziazione cristiana: profili generali*, Glossa, Milano, 2008, pp. 166-169; **P. SZABÓ**, *L'iscrizione dei fedeli orientali alle Chiese sui iuris*, in **AA. VV.**, *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., pp. 218-220. Circa la Chiesa *sui iuris* di ascrizione di un bambino, acattolico orientale, adottato da due cattolici si veda una risposta particolare del medesimo Pontificio Consiglio, datata 26 gennaio 2011, in *Roman replies and CLSA advisory opinions 2011*, a cura di S.A. Euart, J.A. Alesandro, T.J. Green, Canon Law Society of America, Washington, 2011, pp. 15-17.

⁴⁶ Una fattispecie esemplificativa, pubblicata in *Roman replies* del 2003, riguarda il matrimonio celebrato davanti a un sacerdote della Chiesa *sui iuris* ucraina tra due parti cattoliche, di cui una ascritta alla Chiesa latina e l'altra ritenuta ascritta alla Chiesa del ministro benedictino. Il matrimonio venne dichiarato nullo per difetto di competenza *ratione ascriptionis* poiché si scoprì successivamente che la parte presunta orientale (nata da padre appartenente alla Chiesa latina e da madre appartenente alla Chiesa orientale ucraina), pur frequentando la Chiesa ucraina, era in realtà ascritta alla Chiesa latina, dunque il sacerdote benedictino non era competente (**R.J. FLUMMERFELT**, **A.J. STRICKLAND**, *Marriage involving two non subjects*, in *Roman replies and CLSA advisory opinions 2003*, a cura di F.S. Pedone, J.I. Donlon, Canon Law Society of America, Washington, 2003, pp. 117-121). Per altri casi si vedano: **F. MARINI**, *The adjudication of interritual marriage cases in the Tribunal*, in *Folia canonica*, 2 (1999), pp. 260-264; **J.I. DONLON**, *Interritual marriages and transfer*, in *Roman replies and CLSA advisory opinions 1994*, a cura di K.W. Vann e J.I. Donlon, Canon Law Society of America, Washington, 1994, pp. 155-157; **M.A. SOUCKAR**, *Interritual marriages and transfer*, in *Roman replies and CLSA advisory opinions 1998*, a cura di F.S. Pedone, J.I. Donlon, Canon Law Society of America, Washington, 1998, pp. 108-109 (in questi ultimi due contributi si discute lo stesso caso pervenendo però a soluzioni opposte).



Con il nuovo paragrafo terzo del can. 1108 si risolve una questione lungamente dibattuta circa la possibilità o meno per un diacono, delegato dall'assistente competente *vi officii* a norma del can. 1111 § 1, di assistere validamente a un matrimonio interrituale o misto, ovvero nelle seguenti fattispecie:

- a) matrimonio tra due cattolici orientali, sudditi a norma del can. 916 §§ 4-5 CCEO dell'Ordinario del luogo o del parroco latini;
- b) matrimonio tra un cattolico latino e un cattolico orientale;
- c) matrimonio misto tra un cattolico (latino oppure orientale suddito dell'Ordinario del luogo o parroco latini) e un orientale acattolico celebrato a norma del can. 1124.

Il problema trae la sua origine dalla diversa normativa latina e orientale circa la forma canonica del matrimonio. Com'è noto, nella normativa orientale – che recepisce una tradizione molto antica e radicata, precedente all'introduzione della forma canonica *ad validitatem* da parte del Concilio di Trento⁴⁷ – si richiede come elemento essenziale, oltre alla manifestazione del consenso dei nubendi “che non può essere supplito da nessuna potestà umana” (can. 817 § 2 CCEO), il “*ritus sacer*” (can. 828 § 1 CCEO) che comporta la benedizione sacerdotale (can. 828 § 2 CCEO). Dal punto di vista teologico, la necessità della benedizione, di natura epicletica, è legata all'analogia tra sacramento del matrimonio e sacramento dell'Eucarestia e al rapporto tra quest'ultimo sacramento e colui che solo ne è il ministro, il Vescovo o il presbitero (can. 699 § 1 CCEO), abilitati ad agire *in persona Christi* in virtù della potestà d'ordine sacerdotale⁴⁸.

⁴⁷ Cf. D. SALACHAS, *Il “ritus sacer” nella forma canonica di celebrazione del sacramento del matrimonio secondo la tradizione delle Chiese orientali*, in *Euntes Docete* XLVII (1994), pp. 22-23.

⁴⁸ “Esiste una somiglianza tra la celebrazione eucaristica e la celebrazione del sacramento del matrimonio. Come nella celebrazione eucaristica, l'epiclesi è la preghiera sacerdotale [...] che domanda a Dio Padre di inviare il suo Spirito sul pane e sul vino per trasformarli in corpo e sangue di Cristo, così nella celebrazione nuziale il sacerdote domanda a Dio Padre di inviare il suo Spirito Santo sullo sposo e la sposa per incoronarli di gioia e di onore e renderli icona vivente dell'indefettibile unione tra Cristo e la Chiesa” (D. SALACHAS, *Il “ritus sacer”*, cit., p. 27). Questa dimensione pneumatologica della celebrazione del sacramento nuziale è oggi sottolineata anche nella teologia latina e nella liturgia. Si veda M. OUELLET, *Lo Spirito Santo sigillo dell'alleanza coniugale*, in AA. VV., *Il matrimonio in Cristo è matrimonio nello Spirito*, a cura di R. Bonetti, Città Nuova, Roma, 1998, pp. 73-96; circa il nuovo rito liturgico del matrimonio: CEI – UFFICIO LITURGICO NAZIONALE ET ALII, *Sussidio pastorale: Celebrare il “mistero grande” dell'amore. Indicazioni per la valorizzazione pastorale del nuovo Rito del matrimonio*, 14 febbraio 2006, nn. 57 e 61, in *Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, vol. 8 (2006-2010), Dehoniane, Bologna, 2011, pp. 67-68; 70.



Il Catechismo della Chiesa cattolica nella *editio typica* del 1997, da un lato sottolinea la causa efficiente per diritto naturale del matrimonio, il consenso dei nubendi, dall'altro dà risalto alla peculiarità della tradizione orientale, secondo la quale "i sacerdoti, vescovi e presbiteri, sono testimoni del reciproco consenso scambiato tra gli sposi ma anche la loro benedizione è necessaria per la validità del sacramento"⁴⁹. Il Catechismo non affronta peraltro la questione dibattuta circa il ruolo del sacerdote, se cioè debba essere considerato propriamente ministro oppure co-ministro con i nubendi del sacramento del matrimonio⁵⁰. Ciò dipende evidentemente dallo stabilire la funzione che il rito sacro svolge nella celebrazione del matrimonio.

Secondo una prima ipotesi il rito sacro va considerato semplicemente "elemento essenziale della forma ordinaria, non elemento costitutivo del matrimonio sacramento, che è il consenso delle parti"⁵¹, e dunque conserva un profilo di estrinsecità rispetto al consenso di coloro che sono i soli ministri del sacramento. Una seconda ipotesi è stata prospettata da Navarrete, per il quale bisogna riconoscere l'esistenza di una ministerialità complessa⁵², coinvolgente sia i nubendi sia il sacerdote benedicente. L'eminente canonista, sul presupposto che la Chiesa ha la potestà di integrare il segno sacramentale di un determinato sacramento – salva la sua identità essenziale – con altri elementi richiesti per la sua validità, ritiene che nella tradizione delle Chiese orientali il rito sacro sia stato stabilito come elemento integrativo dello stesso segno nuziale, collocandosi così rispetto alla forma su di un piano più profondo e intrinsecamente legato alla realizzazione del sacramento⁵³. Ciò non toglie che, per tutelare l'esercizio

⁴⁹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1623. Si corregge così la formulazione poco felice dell'edizione del 1992 che sembrava sottintendere l'esistenza nell'unica Chiesa cattolica di due visioni diverse e contrapposte circa l'essenza del sacramento matrimoniale, ovvero che nella tradizione latina i ministri fossero i nubendi e nella tradizione orientale fosse solo il sacerdote.

⁵⁰ Cf. P. SZABÓ, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, in CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius Ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001*, LEV, Città del Vaticano, 2004, pp. 240-243.

⁵¹ J. PRADER, *La forma di celebrazione del matrimonio*, in AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, LEV, Città del Vaticano, 1994, p. 289.

⁵² Sul tema in prospettiva teologica si veda: C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, Dehoniane, Bologna, 2003, pp. 203-223; J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito: teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena, 2014, pp. 262-270.

⁵³ Di conseguenza dovrebbe riconoscersi che ordinariamente sono ministri del



dello *ius connubii*, in determinate circostanze nelle quali è impossibile ricevere la benedizione nuziale, la Chiesa riconosca ugualmente la validità di un matrimonio celebrato senza rito sacro, perché è comunque presente ciò che costituisce il sacramento nuziale nella sua identità essenziale.

Premesso tutto ciò, si comprende perché la normativa orientale – nella quale il ministro non ha soltanto una funzione di testimone qualificato del consenso scambiato tra i nubendi ma ha il compito di impartire la benedizione nuziale – preveda la possibilità di delegare la facoltà di benedire le nozze soltanto a un sacerdote, “di qualsiasi Chiesa *sui iuris*, anche della Chiesa latina” (can. 830 § 1 CCEO), escludendo dunque implicitamente la delega a un diacono e a maggior ragione a un laico, come previsto invece dai cann. 1111-1112 CIC. Durante i lavori della codificazione orientale si discusse della possibilità di concedere, similmente a quanto previsto dal Codice latino, la delega ai diaconi, tuttavia alla fine si decise di non ammettere ciò “*attenta traditione orientali et ratione habita criteriis oecumenicis*”⁵⁴.

5.1 - Il dibattito dottrinale circa l’assistenza di un diacono al matrimonio di orientali

La diversità di normativa ha generato la questione prospettata all’inizio del paragrafo, circa la possibilità nella Chiesa latina di delegare un diacono per assistere al matrimonio di un cattolico orientale. La questione è stata affrontata negli anni da non pochi canonisti e risolta diversamente, a favore o contro la validità di un matrimonio così celebrato. Una breve recensione delle motivazioni a sostegno dell’una e dell’altra ipotesi permette di meglio comprendere il contesto nel quale oggi si inserisce la nuova norma stabilita dal *De concordia inter Codices*.

Alcuni autori, per esempio Prader⁵⁵, ritengono che tale matrimonio sia valido perché il diacono latino, tra le altre facoltà sacramentali connesse

matrimonio sia i nubendi mediante il loro consenso sia il ministro che pone il rito sacro benedicendo gli sposi. Si veda U. NAVARRETE, *De ministro sacramenti matrimonii in Ecclesia latina et in Ecclesiis orientalibus: tentamen explicationis concordantis*, in *Periodica*, LXXXIV (1995), pp. 711-733.

⁵⁴ J. PRADER (Relator), *Labor Consultorum*, cit., p. 21.

⁵⁵ Cf. J. PRADER, *Il matrimonio in oriente e occidente*, Pontificium Institutum Orientalium, Roma, 1992, pp. 38 e 201; J. PRADER, *La forma di celebrazione del matrimonio*, cit., p. 298. Si veda anche: J. CARNERERO PEÑALVER, *La atención pastoral de los fieles de otras Iglesias sui iuris en territorio latino*, in *Estudios eclesiásticos*, 78 (2003), p. 741; G.D. GALLARO, *Latin diacon assisting at marriage of two Eastern Catholics*, in *Roman replies and CLSA advisory*



con il suo *status* di ministro sacro, ha indubbiamente la facoltà di assistere alle nozze, come stabilito autorevolmente dalla Cost. conciliare *Lumen Gentium* al n. 29: “Appartiene al diacono, conforme a quanto gli verrà assegnato dall’autorità competente, [...] assistere e benedire il matrimonio in nome della Chiesa”. Quanto stabilito dal Concilio venne poi inserito nel *Motu proprio Sacrum Diaconatus Ordinem* di Paolo VI del 18 giugno 1967, recante norme circa il ristabilimento del diaconato permanente nella Chiesa latina⁵⁶; l’anno successivo una risposta della Pontificia Commissione per l’Interpretazione dei Decreti del Concilio Vaticano II chiarì che questa e le altre facoltà in materia sacramentale spettavano anche al diacono transeunte⁵⁷.

Dunque, specifica un altro autore, il fatto che almeno uno dei nubendi sia orientale non toglie la capacità al diacono latino di assistere alle nozze, né all’assistente latino competente *vi officii* il diritto di delegare un diacono come previsto dal can. 1111 § 1; ciò perché la normativa orientale “non vieta ai fedeli orientali di ricevere la benedizione dal diacono latino, ma lo vieta solo dal diacono orientale”⁵⁸.

Tale argomentazione è condivisa anche da Navarrete su un triplice presupposto: a) il diacono nella Chiesa latina è “ontologicamente e legalmente idoneo a benedire matrimoni”⁵⁹; b) il Codice di Diritto Canonico non contiene un divieto per l’Ordinario del luogo e parroco latini di delegare un diacono in tali fattispecie (compreso anche il caso di un matrimonio tra due orientali loro sudditi); c) il can. 828 § 1 CCEO, che permette di delegare soltanto sacerdoti, obbliga esclusivamente il Gerarca

opinions 1995, a cura di K.W. Vann, J.I. Donlon, Canon Law Society of America, Washington, 1995, pp. 91-92.

⁵⁶ “A norma della citata Costituzione del Concilio Vaticano II, spetta al diacono, secondo che l’Ordinario del luogo gli abbia commesso di attendere a tali funzioni: [...] 4) assistere ai matrimoni e benedirli, in nome della Chiesa, per delega del vescovo o del parroco, qualora manchi il sacerdote, nel rispetto di quanto stabilito nel CIC (cf. cann. 1095 § 2 e 1096) e valido restando il canone 1098 le cui prescrizioni, in ciò che si riferisce al sacerdote, devono ritenersi estese anche al diacono” (PAULUS VI, Litterae motu proprio datae: *Sacrum Diaconatus Ordinem*, in AAS, [1967], p. 702).

⁵⁷ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO DECRETIS CONCILII VATICANI II INTERPRETANDIS, *Responsum ad propositum dubium*, 26 martii 1968, in AAS, (1968), p. 363.

⁵⁸ U. NOWICKA, *La forma canonica di celebrazione del matrimonio. Problemi interecclesiali*, in AA. VV., “Iustitia et iudicium”. *Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, a cura di J. Kowal, J. Llobell, vol. II, LEV, Città del Vaticano, 2010, p. 914.

⁵⁹ U. NAVARRETE, *Questioni sulla forma canonica ordinaria nei Codici latino e orientale*, in *Periodica*, LXXXV (1996), p. 506.



del luogo e il parroco orientali e non quelli latini. D'altra parte, osserva l'eminente autore ragionando *a contrario*, se dovesse applicarsi il can. 828 § 1 CCEO "si dovrebbe concludere che l'Ordinario latino non può delegare nemmeno un sacerdote, dato che i deleganti menzionati dal canone sono soltanto il Gerarca e il parroco orientali"⁶⁰.

Per giustificare la possibilità della delega a un diacono si è anche argomentato meno perspicuamente a partire dal principio "*locus regit actum*", in virtù del quale "when a juridical act is transferred lawfully elsewhere, the procedural norms of that place (or jurisdiction) rule the legal requirements"⁶¹. Tale principio tuttavia, riconoscono gli stessi autori sopra menzionati⁶², non trova applicazione nel Codice in materia matrimoniale.

La tesi contraria, che ritiene invalido il matrimonio di un orientale celebrato con l'assistenza di un diacono latino, argomenta a partire da un'osservazione generale: se l'assistente competente *vi officii* è tenuto alle norme del Codice di Diritto Canonico in quanto ascritto alla Chiesa latina (can. 1 CIC), il nubente orientale da parte sua è obbligato *ubicumque* a quanto prescritto dalla normativa orientale (universale e, nel caso, particolare), a prescindere dal luogo dove ha il domicilio, il quasi domicilio o l'attuale dimora e a prescindere anche dal fatto che può essere suddito di un ordinario latino a norma del can. 916 § 5 CCEO; infatti "*recte affirmatur ius ecclesiasticum orientale personale esse, illudque, ab Orientalibus etiam extra proprii Ritus provincias degentibus servari debet*"⁶³.

Su questo presupposto si fonda la tesi di quanti ritengono non possibile la delega a un diacono per un matrimonio che, sebbene celebrato

⁶⁰ U. NAVARRETE, *Questioni sulla forma canonica ordinaria*, cit., p. 505. A differenza di Prader, Navarrete ritiene valido anche il matrimonio celebrato davanti a un assistente laico, compreso nel caso di un matrimonio tra un cattolico orientale suddito dell'Ordinario del luogo a norma del can. 916 § 5 CCEO e un acattolico orientale, nonostante quanto richiesto dal can. 1127 ("intervento di un ministro sacro"). Ciò perché, il presupposto per la nomina dell'assistente laico – la mancanza di sacerdoti e diaconi (can. 1112 § 1) – fa sì che a tale matrimonio si applichi la forma straordinaria, nella cui applicazione il laico non sarà altro che uno dei due testimoni richiesti.

⁶¹ V.J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law*, Saint Maron Publications, New York, 1996, p. 574.

⁶² Si veda per es. U. NAVARRETE, *Questioni sulla forma canonica ordinaria*, cit., pp. 505-506.

⁶³ A. COUSSA, *Epitome praelectionum de Iure ecclesiastico orientali*, vol. I, Typis Polyglottis Insulae S. Lazari, Romae, 1948, n. 10, pp. 16-17. Anche: "Uicumque se conferat, sicut proprium ritum ita et leges tam liturgicas quam disciplinares omnis fidelis retinet. Jus ergo orientale pro Orientalibus, sicut ius latinum pro latinis, non est tantum territoriale sed personale" (H. CICOGNANI, D. STAFFA, *Commentarium in I libro CIC*, Apud custodiam librariam Pontificii Instituti Utriusque Iuris, Romae, 1939, p. 31).



nella Chiesa latina, coinvolga almeno un cattolico orientale. Quest'ultimo infatti è sempre e comunque obbligato, salva l'applicazione della forma canonica straordinaria (can. 832 CCEO), alla celebrazione del matrimonio con il rito sacro che implica la benedizione sacerdotale, ciò perché "la forma di celebrazione del matrimonio è una delle prescrizioni fondamentali proprie del diritto dei Riti Orientali e [...] essa segue i fedeli Orientali ovunque essi siano"⁶⁴.

Di conseguenza l'Ordinario latino non può delegare un diacono, perché in questo caso è come se dispensasse l'orientale dalla forma cui egli è tenuto, cosa non ammessa dal diritto⁶⁵. Un tale matrimonio sarebbe nullo *ob defectum ritus sacri*; il diacono in quanto tale infatti, a prescindere se è latino o orientale, sebbene sia un ministro sacro (cann. 323 § 1; 325 CCEO; cann. 1008-1009 CIC) secondo la tradizione orientale non può impartire benedizioni⁶⁶, e la benedizione nuziale che questi eventualmente avesse impartito secondo quanto previsto dall'*Ordo celebrandi matrimonium* della Chiesa latina⁶⁷ non costituirebbe il *ritus sacer* nel senso specifico stabilito dal can. 828 CCEO⁶⁸. Dunque si determina, in questa come in altre materie, un

⁶⁴ E. EID, *La celebrazione del matrimonio dei Maroniti fuori del territorio del Patriarcato prima del motu proprio Crebrae Allatae*, in AA. VV., *Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani*, a cura di Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, LEV, Città del Vaticano, 1984, pp. 67-68.

⁶⁵ Cf. L. LORUSSO, *I matrimoni degli orientali in ambito latino*, in AA. VV., *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., p. 332. Condividono tale tesi J. HENDRIKS, *Diritto matrimoniale. Commento ai cann. 1055-1165 del Codice di Diritto Canonico*, Ancora, Milano, 1999, p. 231; J. ABBASS, *Marriage in the Codes of Canon Law*, in *Apollinaris* LXVIII (1995), pp. 531-534; G. RUYSSSEN, *Catholic-Orthodox Marriage in Canon Law*, in *Iustitia* 4 (2013), p. 19; P. GEFAELL, *Some canon law issues on the pastoral care of eastern faithful outside the territory of their church sui iuris*, in AA. VV., *Oriente ed Occidente: respiro a due polmoni. Studi in onore di Dimitrios Salachas*, a cura di L. Lorusso, L. Sabbarese, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2014, p. 32; F. MARINI, *The adjudication of interritual marriage cases*, cit., pp. 260-261.

⁶⁶ Secondo Salachas, ciò troverebbe una recente conferma, sebbene implicita, anche nel can. 1009 § 3, aggiunto dal *Motu Proprio Omnium in mentem*, che recepisce la distinzione – introdotta dall'*editio typica* del Catechismo della Chiesa cattolica nel n. 875 – tra il diacono da una parte "abilitato a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità", e il Vescovo e il presbitero dall'altra, i quali hanno la missione e facoltà "agendi in persona Christi Capitis" (D. SALACHAS, *I ministri sacri orientali nelle circoscrizioni latine*, in AA. VV., *Cristiani orientali e pastori latini*, cit., p. 146).

⁶⁷ CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Ordo celebrandi matrimonium*, Editio typica altera, 19 martii 1990, *Praenotanda* n. 24: "Etiam ad diaconum pertinet, facultate a parochio vel ab ordinario loci accepta, celebrationi Sacramenti praesidere, benedictione nuptiali haud exclusa" (in A. DONGHI, *I praenotanda dei nuovi libri liturgici*, Ancora, Milano, 1995, p. 946).

⁶⁸ Cf. F. MARINI, *The adjudication of interritual marriage cases*, cit., p. 261.



“effetto vincolante indiretto del CCEO per i latini”⁶⁹, che la norma ecclesiastica introdotta dal *Motu Proprio* ha ora esplicitato.

Attesa la divergenza di opinioni sopra riassunta che rimaneva irrisolta, si concludeva in via prudenziale che non si dovesse delegare un diacono nelle fattispecie sopra enumerate in cui fosse coinvolto un orientale, per evitare il sorgere di dubbi sulla validità del matrimonio⁷⁰. Alcuni autori facevano tuttavia notare che, qualora tale matrimonio fosse stato comunque celebrato, esso andava ritenuto valido a norma del can. 14 (can. 1496 CCEO), atteso il dubbio di diritto esistente, nel caso del matrimonio di un orientale celebrato nella Chiesa latina, circa la vigenza o meno della norma del Codice orientale che impone la benedizione sacerdotale⁷¹. Per altri autori in tale ipotesi la validità poteva essere garantita dalla supplenza della Chiesa (can. 144), accertato l'errore comune, di diritto o di fatto, almeno virtuale della comunità in cui il matrimonio era stato celebrato o il dubbio positivo e probabile del diacono assistente circa la propria competenza⁷².

5.2 - La nuova norma del can. 1108 § 3

La nuova norma risolve definitivamente la questione sin ora controversa: nella Chiesa latina in tutti i casi di celebrazione di un matrimonio coinvolgente almeno una parte ascritta a una Chiesa orientale, sia cattolica che acattolica, tenuto conto della tradizione comune di queste Chiese, si stabilisce – come eccezione *a lege* rispetto a quanto previsto in via generale dal can. 1108 § 1 – che l'assistente delegato possa essere solo un sacerdote, indifferentemente latino o orientale. Di conseguenza, le possibilità previste dal can. 1111 § 1 e dal can. 1112 § 1 (circa la delega, alle condizioni prescritte, a un laico) sono ora limitate dalla clausola “fermo restando il can. 1108 § 3”. La norma introdotta, per quanto riguarda il matrimonio misto tra un

⁶⁹ P. ERDÖ, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica*, LXXXIV (1995), p. 321.

⁷⁰ “A prescindere dalla discussione tra canonisti, l'ordinario e il parroco latini non dovrebbero [...] delegare un diacono ad assistere al matrimonio” (D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2007, p. 100).

⁷¹ Cf. P. GEFAELL, *Some canon law issues on the pastoral care*, cit., p. 32.

⁷² Cf. L. LORUSSO, *I matrimoni degli orientali in ambito latino*, cit., p. 335; U. NAVARRETE, *Questioni sulla forma canonica ordinaria*, cit., p. 506; J. PRADER, *Il matrimonio in oriente e occidente*, cit., p. 213.



cattolico e un acattolico orientale, viene poi specificata nella nuova versione del can. 1127 § 1.

Nel paragrafo introdotto si fa riferimento al concetto tecnico di “assistenza”⁷³, definito una volta per tutte nel can. 1108 § 2, consistente nel chiedere e ricevere di persona la manifestazione del consenso dei nubendi *nomine Ecclesiae*: “solo il sacerdote – stabilisce la nuova norma – assiste validamente al matrimonio ...”. Non si fa nessun cenno alla necessità del rito sacro e della benedizione. Dunque in questi casi non si richiede da parte del sacerdote nulla di più rispetto a quanto già richiesto per ogni matrimonio; sembra desumersi che anche in tali fattispecie la forma di celebrazione è e resta quella ordinaria prevista dal Codice latino. Tuttavia, almeno nel caso di un matrimonio celebrato davanti all’assistente competente latino tra due nubendi orientali suoi sudditi, ci si può domandare, in base a quanto precedentemente osservato circa la forma matrimoniale orientale come norma personale, se non si debba richiedere al sacerdote che assiste il rispetto del can. 828 CCEO che prescrive il *ritus sacer*⁷⁴, sebbene il nuovo paragrafo del can. 1108 non lo preveda espressamente. In realtà la questione ha già una soluzione sul piano pratico, perché la forma canonica latina è inserita di fatto all’interno della forma liturgica che comprende – sia nel rito all’interno della messa che fuori da essa – la benedizione nuziale. I due aspetti, il chiedere/ricevere il consenso e l’impartire la benedizione, sono pertanto profondamente legati anche nella tradizione latina; ad esempio il can. 530, 4°, tra le funzioni del parroco inserisce quella di “assistere ai matrimoni e benedire le nozze” e il Catechismo della Chiesa cattolica afferma che il ministro assistente “alla celebrazione del matrimonio, accoglie il consenso degli sposi a nome della Chiesa e dà la benedizione della Chiesa”⁷⁵.

Appare dunque chiaro che nelle fattispecie enumerate all’inizio del paragrafo se ad assistere è un diacono, anche qualora provvisto di delega generale, il matrimonio così celebrato è invalido, tranne nell’ipotesi in cui risulti impossibile avere o raggiungere un sacerdote competente, nel qual

⁷³ Sul concetto di “assistenza” durante i lavori di codificazione si chiarì: “Rev.mus Secretarius animadvertit per hanc § 2 tribui sensum technicum locutioni «assistere matrimonio», quae importat non tantum praesentiam sed etiam manifestationem contrahentium consensus requirere eamque percipere, dum pro testibus sufficit simplex praesentia (coram duobus testibus). [...] In novo Codice semel pro semper dicatur quid importet «assistere matrimonio», et in variis canonibus non amplius necesse erit repetere quod parochus vel delegatus exquirere et excipere debent contrahentium consensum” (*Communicationes*, XXXIII [2001], p. 255).

⁷⁴ Cf. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio*, cit., p. 230.

⁷⁵ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1630.



caso – alle condizioni previste dal can. 1116 § 1 – trova applicazione la forma straordinaria e quindi il matrimonio è valido non per l'assistenza del diacono ma perché egli è uno dei due testimoni presenti alla manifestazione del consenso.

Ci si può domandare se è possibile applicare la supplenza di facoltà nel caso in cui ad assistere al matrimonio sia stato un diacono, in violazione del can. 1108 § 3. Riteniamo di no, la norma prescrive che ad assistere sia un sacerdote perché egli solo nella tradizione orientale può compiere il rito sacro e benedire le nozze, quindi nel caso specifico si richiede la potestà d'ordine sacerdotale che non può essere supplita.

Bisogna aggiungere che il nuovo can. 1108 § 3, per le fattispecie ivi recensite, modifica indirettamente anche l'interpretazione del presupposto di fatto che deve verificarsi per applicare la forma straordinaria del matrimonio: l'impossibilità di avere o adire senza grave incomodo l'assistente competente a norma del diritto. D'ora in poi, nel caso di matrimoni che coinvolgono un orientale, il termine "assistente" va inteso riferito al solo sacerdote, come esplicitato nel corrispondente can. 832 § 1 CCEO. Pertanto la presenza sul territorio di un diacono provvisto di delega generale o di un laico provvisto della facoltà di assistere ai matrimoni a norma del can. 1112 impedirà l'applicazione della forma straordinaria se il matrimonio da celebrarsi riguarda due latini, essendo in questo caso possibile per loro accedere a un assistente competente; ma non la impedirà se il matrimonio coinvolge almeno un orientale; in quest'ultima fattispecie infatti non potendo essere assistente competente né il diacono né il laico si verifica quella situazione di fatto che, se si prevede prudentemente durerà per un mese (can. 1116 § 1, 2°), autorizza la celebrazione in forma straordinaria.

Con l'introduzione del can. 1108 § 3 è stato infine necessario modificare il can. 1127 § 1. Secondo il canone originario, nel matrimonio misto tra un cattolico e un orientale acattolico la forma canonica è richiesta solo per la liceità, mentre per la validità è necessario "l'intervento di un ministro sacro". La nuova versione del canone invece richiede "l'intervento di un sacerdote", escludendo dunque – come già stabilito nel can. 1108 § 3 – il diacono. Questa modifica ha dei riflessi ecumenici importanti perché favorisce, per quanto è possibile fare per la Chiesa cattolica, il riconoscimento di tali matrimoni da parte delle Chiese orientali acattoliche, per le quali la dizione generica di "ministro sacro" comprendente anche il diacono poteva generare problemi sul piano pratico⁷⁶. Si può intravedere

⁷⁶ Cf. P. SZABÓ, *Forma canonica dei matrimoni misti CIC/CCEO. Questioni intorno al*



qui l'applicazione di un principio formulato durante i lavori della codificazione orientale, dalla portata generale (e dunque condivisibile anche nel contesto normativo latino), secondo il quale è lo stesso bene pubblico ecclesiale che richiede di evitare, per quanto possibile, che un matrimonio tra fedeli soggetti a legislazioni differenti sia ritenuto valido da un ordinamento e nullo dall'altro⁷⁷.

Persiste ancora una differenza tra la nuova versione del can. 1127 § 1 e il corrispondente can. 834 § 2 CCEO, nel quale al posto di un "intervento" non meglio specificato del sacerdote si richiede esplicitamente la benedizione sacerdotale. A nostro avviso, il rispetto del diritto dell'acattolico che prescrive il rito sacro per celebrare il matrimonio sacramentale – come riconosciuto nel can. 781 § 2 CCEO e, per la Chiesa latina, nell'art. 4 § 1, 2° DC – porta a concludere che l'intervento di cui al can. 1127 § 1 vada comunque interpretato nel senso della norma orientale⁷⁸.

6 - La facoltà di benedire il matrimonio di due acattolici orientali: il nuovo § 3 del can. 1116

Sono numerosi i canoni del Codice dei Canoni delle Chiese orientali nei quali emerge la sollecitudine ecumenica della Chiesa cattolica verso gli orientali acattolici. Uno di essi è il can. 833 CCEO che, dopo alterne vicende⁷⁹, fu definitivamente inserito nel Codice per "esigenze pastorali"⁸⁰. In esso si prevede la possibilità, a determinate condizioni, per il Gerarca del luogo di concedere a qualsiasi sacerdote cattolico la facoltà di benedire il matrimonio di fedeli orientali non in piena comunione con la Chiesa

significato dell'interventus ministri sacri (CIC can. 1127 § 1) in prospettive dottrinali, in Folia canonica 4 (2001), pp. 256-258.

⁷⁷ "Bonum publicum in Ecclesia et salus animarum requirit ut, matrimonium inter personas, quae laegislationibus diversis subiciuntur, validum sit non solum coram Ecclesia catholica, sed etiam coram Communitate ecclesiali non catholica et coram societate civili" (J. PRADER [Relator], *Labor Consultorum*, cit., p. 9).

⁷⁸ Cf. J. HENDRIKS, *Giurisdizione ecclesiastica e validità del matrimonio dei non cattolici in AA. VV., "Iustitia et iudicium". Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*, a cura di J. Kowal, J. Llobell, vol. III, LEV, Città del Vaticano, 2010, pp. 1614-1615.

⁷⁹ Cf. J. ABBAS, *Two Codes in comparison*, Pontificium Institutum Orientalium, Roma, 1997, pp. 115-116.

⁸⁰ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Le osservazioni dei Membri della Commissione allo "Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis" e le risposte del "Coetus de expansione observationum"*, in *Nuntia*, XXVIII (1989), p. 115.



cattolica. Tale norma era assente nel Codice latino, al punto che si era parlato al proposito di una vera *lacuna legis* da colmarsi ex can. 19 e mediante il rinvio al can. 844 § 3 sulla *communicatio in sacris*⁸¹. Di tale possibilità prevista dalla normativa orientale non si faceva cenno neppure nel Direttorio Ecumenico del 1993⁸².

La norma del Codice orientale rispecchia una situazione tipica dei territori orientali dove è frequente la presenza di ortodossi, verso i quali in determinate situazioni la Chiesa cattolica si sente chiamata in via sussidiaria a offrire il proprio servizio pastorale. La mobilità umana, di cui si è già fatto cenno all'inizio, ha condotto a inserire come terzo paragrafo del can. 1116 (che regola nei §§ 1-2 la forma straordinaria) una norma analoga a quella orientale. Con essa – e con il nuovo can. 868 § 3 sul battesimo dei figli di acattolici – si estende la possibilità della *communicatio in sacris* in materia sacramentale, fin ora possibile solo per i sacramenti dell'Eucaristia, della Penitenza e dell'Unzione dei malati, e alle condizioni indicate nel can. 844. Il nuovo paragrafo recita:

“Nelle medesime circostanze di cui al § 1, 1°-2°⁸³, l'Ordinario del luogo può conferire a qualunque sacerdote cattolico la facoltà di benedire il matrimonio dei fedeli cristiani delle Chiese orientali che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica se spontaneamente lo chiedono, e purché nulla osti alla valida e lecita celebrazione del matrimonio. Il medesimo sacerdote, tuttavia con la necessaria prudenza, informi della cosa l'autorità competente della Chiesa non cattolica interessata”.

Per un opportuno confronto si riporta il corrispondente can. 833 CCEO che si compone di due paragrafi:

⁸¹ Cf. L. LORUSSO, *I matrimoni degli orientali in ambito latino*, cit., p. 328.

⁸² Secondo Gefaell, l'inserimento della norma nel Direttorio ecumenico con l'approvazione in forma specifica del Pontefice sarebbe stato un mezzo adeguato per poter applicare la norma anche nella Chiesa latina (P. GEFAELL, *Il nuovo direttorio ecumenico e la communicatio in sacris*, in *Ius Ecclesiae* VI [1994], p. 277).

⁸³ La traduzione italiana pubblicata su *L'Osservatore Romano* è imprecisa quanto rende l'espressione “in iisdem rerum adiunctis, de quibus in § 1, 1°-2°” con “in aggiunta a quanto stabilito dal § 1, 1°-2°”; tale traduzione non permette di cogliere appieno la relazione necessaria che si deve instaurare tra le circostanze indicate nel § 1 e la possibilità per l'Ordinario di procedere come indicato nel nuovo paragrafo. Il senso dell'espressione latina è invece chiaro. La formula “in iisdem rerum adiunctis, de quibus in...” si trova anche nel can. 1079 § 2 (circa la dispensa dagli impedimenti in urgente pericolo di morte se non è possibile ricorrere all'Ordinario) dove viene correttamente tradotta “nelle medesime circostanze di cui nel...”.



“§ 1. Il Gerarca del luogo può concedere a qualsiasi sacerdote cattolico la facoltà di benedire il matrimonio dei fedeli cristiani di qualche Chiesa orientale acattolica i quali non possono recarsi dal proprio sacerdote senza un grave incomodo, se lo chiedono spontaneamente e purché non vi sia nulla che ostacoli la valida e lecita celebrazione del matrimonio.

§ 2. Il sacerdote cattolico, se è possibile, prima di benedire il matrimonio informi della cosa la competente autorità di quei fedeli cristiani”.

La possibilità prevista dal canone si applica soltanto per i fedeli “delle Chiese orientali che non hanno piena comunione con la Chiesa cattolica” quando si sposano tra loro⁸⁴, non invece per gli acattolici appartenenti ad altre comunità cristiane. Per queste comunità il matrimonio può essere celebrato validamente in forma civile⁸⁵, pertanto l’eventuale assenza in un dato territorio dei propri pastori non impedirà a questi fedeli di poter esercitare il loro diritto al matrimonio ricorrendo all’autorità civile, pertanto viene meno il presupposto che giustificerebbe l’estensione della nuova norma anche per questi cristiani.

6.1 - Le condizioni richieste per il conferimento della facoltà

Tre sono le condizioni necessarie affinché l’Ordinario del luogo possa conferire la facoltà.

a) In primo luogo devono verificarsi le circostanze di cui al § 1, 1°-2° del can. 1116⁸⁶. Come emerge da un primo confronto, il canone latino esige di più rispetto a quanto richiesto dal corrispondente can. 833 § 1 CCEO, per il quale è sufficiente che i due fedeli acattolici non possano “recarsi dal proprio sacerdote senza grave incomodo”, senza richiedere il verificarsi

⁸⁴ Se si trattasse di un acattolico orientale che si sposa con un cattolico si tratterebbe di un matrimonio misto regolato dalle norme specifiche.

⁸⁵ Cf. **A. GIRAUDDO**, *La forma del matrimonio dei protestanti*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* XXIII (2010), pp. 275-284.

⁸⁶ Su tali condizioni si vedano in dottrina: **A. SAJE**, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Edizioni Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2003, pp. 174-189; **G. BONI**, *La forma straordinaria di celebrazione del matrimonio (can. 1116)*, in **AA. VV.**, *Diritto matrimoniale canonico*, a cura di P.A. Bonnet e C. Gullo, vol. III, LEV, Città del Vaticano, 2005, pp. 112-127; in giurisprudenza una decisione *existentiae matrimonii* coram De Angelis, dec. diei 3 iunii 2005, in RRDec. XCVII, 282-286, nn. 10-15.



delle ulteriori condizioni per l'applicazione della forma straordinaria previste nel can. 832 (identiche a quelle stabilite nel can. 1116 § 1 CIC): il versare in pericolo di morte oppure che la grave difficoltà di accedere all'assistente competente si preveda prudentemente durerà per un mese.

Prader sostiene che la verifica del presupposto di cui al can. 833 § 1 CCEO, essendo demandata al singolo sacerdote, "potrebbe creare qualche dubbio circa l'ammissibilità della valida celebrazione del matrimonio" in questi casi, per la mancanza di un criterio oggettivo di valutazione. Dunque, pur non potendosi applicare formalmente quanto previsto dal can. 832 CCEO che vale solo per i cattolici, l'autore ritiene che la grave difficoltà di accedere a un proprio sacerdote

"debba durare almeno per un mese e che la situazione sia notoria e oggettiva, non potendo il perdurare della situazione essere rimessa alla valutazione degli interessati. Se gli sposi, con lo scopo di frodare la propria legge, si recassero in luogo dove non è possibile avere un proprio sacerdote, il matrimonio non potrà essere celebrato validamente"⁸⁷.

La nuova norma latina invece è più precisa nel rinviare direttamente alle circostanze previste per l'applicazione della forma straordinaria.

La richiesta spontanea dei nubendi è dunque condizione necessaria ma non sufficiente, dovendosi verificare l'impossibilità o quanto meno la grave difficoltà, fisica o morale, di accedere al proprio sacerdote secondo quanto previsto nel can. 1116 § 1, 1°-2°; la Chiesa cattolica pertanto interviene solo in un secondo momento per favorire l'esercizio dello *ius connubii* degli orientali acattolici, là dove l'intervento della Chiesa orientale acattolica per mezzo dei propri ministri non è di fatto possibile in quel determinato contesto di tempo e/o di luogo.

Dal confronto tra il canone orientale e il nuovo paragrafo introdotto nel Codice latino emerge un'altra differenza. La formulazione del can. 833 § 1 CCEO sembra suggerire che la verifica della circostanza per la quale i nubendi orientali acattolici non possono adire il proprio sacerdote spetti al sacerdote cattolico già dotato della facoltà, concessa dal Gerarca del luogo, di benedire il matrimonio di questi fedeli. Nel can. 1116 § 3 appare invece che la verifica delle circostanze di cui al can. 1116 § 1, 1°-2° spetti all'Ordinario del luogo quale preconditione perché egli possa concedere la

⁸⁷ J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale: problemi interecclesiali, interconfessionali e interreligiosi*, Dehoniane, Bologna, 1993, p. 72.



facoltà a un determinato sacerdote. Ma è evidente che tale verifica richiede dei tempi difficilmente conciliabili con la situazione di chi versa in pericolo di morte. Riteniamo dunque che l'Ordinario del luogo – ferma restando la possibilità, dopo aver verificato lui stesso tutte le condizioni, di conferire la facoltà *ad actum*, cioè per un determinato matrimonio – possa in conformità alla norma conferire tale facoltà anche in forma generale a uno o più sacerdoti determinati; in questo caso la verifica delle condizioni dovrà essere fatta volta per volta dal sacerdote stesso.

b) La seconda condizione prescritta è che i due fedeli acattolici chiedano spontaneamente che il loro matrimonio venga benedetto da un sacerdote cattolico. Com'è evidente non ci può essere nessuna pressione o costrizione da parte di alcuno, essendo tuttavia possibile a nostro avviso un prudente invito rivolto a questi fedeli, specie qualora abbiamo già iniziato una convivenza o abbiamo contratto matrimonio civile. È un requisito che si giustifica di per sé e tutela alcuni valori quali la libertà religiosa, il riconoscimento operato dal Concilio Vaticano II dell'autonomia delle Chiese orientali acattoliche di regolamentarsi come ritenuto opportuno e lo stesso *ius connubii* che postula nel caso specifico la libertà di decidere se celebrare le nozze usufruendo della possibilità offerta dalla Chiesa cattolica o di rimandarle a quando sarà possibile celebrarle davanti a un sacerdote della propria Chiesa.

Bisogna tener conto che a norma dei cann. 11, 1059 e 1117 (cann. 780 § 1, 834 § 1, 1490 CCEO) la Chiesa cattolica, nella quale sussiste la Chiesa di Cristo (LG 8), ha rinunciato a esercitare sul matrimonio dei cristiani acattolici quella nativa, originaria e piena potestà che le compete nell'ambito matrimoniale⁸⁸. Pertanto, mentre nell'ipotesi di un matrimonio misto essi sono soggetti in maniera indiretta alla normativa canonica cui è tenuto il nubente cattolico, nel caso di un matrimonio tra due fedeli acattolici può essere solo la loro libera richiesta a determinare il sorgere di una relazione di natura pastorale che giustifica la possibilità di procedere secondo quanto prevede il nuovo can. 1116 § 3.

La richiesta spontanea da parte degli acattolici è uno dei requisiti previsti anche nel can. 844 § 3 sulla *communicatio in sacris*, nel quale si aggiunge che essi debbano essere "bene disposti"; questo ulteriore requisito

⁸⁸ Come si precisò durante i lavori di codificazione in relazione all'attuale can. 1059, "canon tantummodo dat praescriptionem positivam cohaerenter cum can. 11 § 2, nullo modo intendit negare competentiam Ecclesiae circa matrimonia baptizatorum non catholicorum" (*Communicationes*, XV [1983], p. 223). Sul tema **A.J. MELLET MÁRQUEZ**, *La competencia de la Iglesia en el matrimonio (c. 1059 CIC 83)*, Ediciones Universidad S. Dámaso, Madrid, 2014, pp. 212-220.



sembra assente nel canone che commentiamo, in realtà la verifica che i nubendi siano ben disposti, ovvero intendano celebrare un vero matrimonio, è implicitamente richiesta dal fatto che nulla si deve opporre alla valida celebrazione del matrimonio.

c) La terza condizione è appunto che nulla osti alla valida e lecita celebrazione. Si tratta di un grave dovere di accertamento in capo al sacerdote che richiede una qualche forma di istruttoria, non potendosi semplicemente presumere che i fedeli che si rivolgono al sacerdote cattolico siano nelle condizioni richieste per potersi sposare. Particolare attenzione, com'è noto, merita la verifica dello stato libero dei fedeli orientali acattolici, poiché in alcuni casi non è sufficiente la dichiarazione rilasciata a tal proposito dall'autorità competente della Chiesa orientale⁸⁹.

L'accertamento di questa condizione, di per sé richiesta dal can. 1066 per qualunque matrimonio, pone nel caso specifico una questione: in base a quale normativa bisogna valutare l'assenza di circostanze ostative alla celebrazione *valide ac licite* del matrimonio dei due acattolici orientali? La risposta si desume dall'art. 4, § 1, 1° DC (che applica l'art. 2 § 2 DC) che ha colmato una lacuna del Codice latino riprendendo la normativa contenuta nel can. 781 CCEO. Tale matrimonio, salvo sempre il diritto divino, è regolato dal diritto proprio della Chiesa di appartenenza dei nubendi acattolici; è in base a esso pertanto che bisognerà valutare l'abilità al matrimonio dei nubendi e l'assenza di ulteriori motivi giuridici che impediscono le nozze nel caso specifico.

Un problema può sorgere nell'ipotesi, per la verità non rara⁹⁰, in cui la Chiesa orientale acattolica dei nubendi non riconosca la validità dei matrimoni benedetti da un sacerdote non appartenente alla propria Chiesa. In questo caso, dovendosi applicare la normativa ortodossa, il sacerdote cattolico non potrebbe benedire le nozze, che sarebbero ritenute invalide dalla Chiesa acattolica dei nubendi. Il Vademecum Cei condivide questa impostazione; infatti, dopo aver riportato il can. 833 § 1 CCEO, afferma:

“La Chiesa cattolica rispetta, in tale ambito, la giurisdizione dell'autorità della Chiesa orientale non cattolica cui appartengono i nubendi. Pertanto, per poter conferire la

⁸⁹ Cf. SUPREMUM TRIBUNAL SIGNATURAE APOSTOLICAE, *Declaratio*, 20 octobris 2006, in *Communicationes*, XXXIX (2007), pp. 66-67.

⁹⁰ “Un gruppo considerevole di Chiese, mentre da un lato non esclude i matrimoni misti, dall'altro non riconosce la validità dei matrimoni dei propri fedeli celebrati davanti a un sacerdote cattolico” (L. LORUSSO, *Il diritto matrimoniale proprio dei fedeli ortodossi nella Dignitas connubii*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* XXI [2008], p. 233).



benedizione è necessario che tale Chiesa riconosca la validità di quel matrimonio⁹¹.

Non manca tuttavia chi sostiene una posizione diversa. Salachas, senza però giustificare tale tesi, afferma che:

“la norma del can. 833 § 1 [CCEO, corrispondente al nuovo can. 1116 § 3] si applica indipendentemente dalla dottrina e disciplina delle Chiese ortodosse circa la liceità e la validità o meno del matrimonio dei loro fedeli celebrato da un sacerdote cattolico⁹².”

Si crea in tale situazione un conflitto tra la normativa (di diritto positivo) dei fedeli acattolici orientali e il loro diritto, fondamentale e originario, al matrimonio che non potrebbe essere esercitato qualora non fosse possibile accedere al proprio ministro competente. A nostro avviso la soluzione a questo problema può essere trovata alla luce di quanto si dirà in seguito circa l'applicazione della forma straordinaria al matrimonio degli acattolici.

Oltre alle tre condizioni sopra esplicate, il sacerdote deve “con la necessaria prudenza” informare “della cosa l'autorità competente della Chiesa non cattolica interessata” (o delle Chiese interessate, se i nubendi appartengono a Chiese acattoliche orientali diverse). Dal confronto con il corrispondente § 2 del can. 833 CCEO emergono due differenze: nel canone orientale si stabilisce che il sacerdote deve informare l'autorità acattolica “se è possibile” e “prima di benedire il matrimonio”. Queste due precisazioni sono assenti nel can. 1116 § 3, che non specifica quando, rispetto alla celebrazione delle nozze, vada adempiuto l'obbligo di informazione e sembra non ammettere al riguardo eccezioni, sebbene si specifichi che tale obbligo debba essere assolto “con la necessaria prudenza”.

In primo luogo è importante cogliere la *ratio* sottesa a questo adempimento. È possibile a nostro avviso individuare tre motivazioni a sua giustificazione:

a) prima delle nozze, tale adempimento permette di verificare presso la Chiesa di appartenenza dei fedeli acattolici l'esistenza di circostanze inabilitanti o irritanti il matrimonio da celebrarsi. Bisogna specificare tuttavia che non si richiede nessun formale permesso o licenza da parte della Chiesa acattolica, sebbene possa essere opportuno il rilascio di un

⁹¹ Vademecum CEI, n. 43.

⁹² D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio*, cit., p. 221.



documento nel quale si attesti che è possibile procedere, secondo il diritto proprio dei fedeli coinvolti, alla celebrazione nuziale;

b) l'informazione previa permette inoltre di evitare che un matrimonio tra due acattolici avvenga all'insaputa della loro Chiesa di appartenenza, evitando che il modo di agire della Chiesa cattolica possa essere interpretato come un tentativo di proselitismo così da nuocere al cammino ecumenico. La Chiesa acattolica interpellata potrebbe confermare il grave incomodo per accedere a un proprio sacerdote in quel dato contesto locale, oppure viceversa eccepire il verificarsi di tale circostanza, nel quale caso i nubendi che si erano rivolti al sacerdote cattolico dovranno essere invitati a recarsi dal proprio sacerdote;

c) dopo le nozze il contatto informativo è giustificato dalla necessità di informare del matrimonio celebrato la Chiesa acattolica degli sposi per le necessarie annotazioni. L'obbligo di informare appena possibile l'autorità acattolica compete in solido al sacerdote e agli stessi sposi⁹³. Il nuovo paragrafo, come d'altra parte il canone orientale, nulla stabilisce circa l'annotazione del matrimonio celebrato in queste peculiari circostanze. Si potrebbe al proposito adattare la soluzione prevista dal Vademecum Cei per il caso del battesimo di un figlio di genitori acattolici amministrato a norma del can. 681 § 5 CCEO⁹⁴, e dunque prevedere l'annotazione in un apposito registro diocesano.

Da quanto detto si desume l'opportunità che il contatto con l'autorità acattolica avvenga sia prima che dopo le nozze. In assenza della clausola "*si fieri potest*", presente invece nel corrispondente can. 833 § 2 CCEO, si può omettere tale contatto informativo? A parte quei casi in cui non è possibile per motivi contingenti contattare l'autorità acattolica competente, riteniamo che – anche laddove fosse possibile – la "necessaria prudenza", cui si fa riferimento nel canone latino, possa in certi casi giustificare il mancato contatto con l'autorità acattolica prima e dopo le nozze, se da esso si possano temere conseguenze gravi per i fedeli, ferma restando la certezza morale, comunque da perseguire, sull'assenza di elementi che impediscono la valida celebrazione.

⁹³ Si può per analogia considerare il can. 1121 § 2 il quale, nel caso di matrimonio celebrato in forma straordinaria, obbliga il sacerdote o diacono intervenuti e i testimoni "in solido con i contraenti" a comunicare l'avvenuta celebrazione all'autorità competente.

⁹⁴ "In questo caso, il battesimo non deve essere registrato nel registro dei battesimi della parrocchia cattolica, bensì in un apposito registro diocesano, consegnando il relativo certificato ai genitori" (Vademecum CEL, n. 10).



6.2 - Destinatari e contenuto della facoltà

Approfondite le condizioni, è necessario ora soffermarsi sulla facoltà concessa dall'Ordinario del luogo individuandone destinatario e contenuto.

La facoltà può essere concessa a "qualunque sacerdote cattolico"; non si indica nessun altro requisito personale o ordine di preferenza, pertanto egli può essere ascritto alla Chiesa latina oppure a una Chiesa cattolica orientale e compirà la celebrazione secondo il rito liturgico cui è tenuto (cann. 846 § 2 CIC; 674 § 2 CCEO); non è necessario neppure che egli goda della competenza *vi officii* per assistere ai matrimoni a norma del can. 1109. Può essere opportuno, se vi è tale presenza in diocesi, concedere la facoltà a un sacerdote ascritto a una Chiesa *sui iuris* dello stesso rito della Chiesa acattolica orientale dei nubendi⁹⁵. Evidentemente si esclude il diacono che per le Chiese orientali non può benedire le nozze.

La facoltà che l'Ordinario del luogo può concedere a un sacerdote cattolico è quella "di benedire il matrimonio" ("*facultas matrimonium benedicendi*") e non quella – prevista nella forma canonica ordinaria al can. 1111 § 1 – di assistere al matrimonio ("*facultas matrimoniis assistendi*"). Ciò si spiega tenuto conto che il paragrafo in oggetto attua quanto previsto dall'art. 4 § 1 della *Dignitas connubii* circa la normativa da applicarsi nel giudizio di nullità di un matrimonio di acattolici battezzati. Tale articolo – che coincide con il can. 781 § 2 CCEO – al § 1, 2° recepisce quanto prescritto dal diritto orientale acattolico, ovvero che, nel matrimonio in cui almeno uno dei nubendi è un fedele di una Chiesa orientale acattolica, si richiede per la validità la celebrazione "con il rito sacro", ovvero con la benedizione sacerdotale. Dunque nel matrimonio dei due orientali acattolici compito del sacerdote non è quello previsto nella forma canonica ordinaria, cioè di chiedere e ricevere il consenso degli sposi, pur essendo del tutto evidente che egli dovrà accertarsi della volontà matrimoniale *de praesenti* di entrambi i nubendi, ma di impartire la benedizione nuziale. Ciò pone evidentemente le basi perché la Chiesa dei due acattolici orientali – che richiede tale benedizione come costitutiva del sacramento nuziale – possa riconoscere questo matrimonio come tale.

Resta da verificare cosa accade se un sacerdote benedice un matrimonio di due acattolici orientali senza la concessione della facoltà da parte dell'Ordinario del luogo. In questo caso, a nostro avviso, la validità o meno del matrimonio dipende dalle circostanze in cui esso è stato celebrato.

⁹⁵ Oppure si potrebbe concedere tale facoltà al vicario episcopale o al parroco personali previsti dal can. 383 § 2, nominati per i cattolici orientali che vivono nel territorio diocesano.



Nel caso in cui era possibile senza grave incomodo avere o andare dal sacerdote acattolico competente, allora il matrimonio è da ritenersi invalido perché il sacerdote cattolico in questo caso non era “abilitato” in base al diritto vigente a benedire un matrimonio siffatto.

Se invece si erano verificate le circostanze eccezionali di cui al can. 1116 § 1, allora – presupposti naturalmente la retta intenzione, l’adeguata libertà, la capacità e l’abilità giuridica delle parti – il matrimonio è valido, perché la Chiesa cattolica ritiene che in tali circostanze trovi applicazione anche per i non cattolici la norma sulla forma straordinaria del matrimonio, in quanto essa “si fonda sullo *ius naturae*”⁹⁶. In questo caso pertanto, afferma Gefaell, il sacerdote imparte la benedizione a un matrimonio che di per sé è già valido, e dunque sacramentale, per il solo consenso delle parti, in quanto celebrato in forma straordinaria⁹⁷.

L’applicazione dell’istituto della forma straordinaria al matrimonio degli acattolici, ammessa dalla giurisprudenza della Segnatura Apostolica degli anni ’70, è stata ribadita dal Supremo Tribunale, sebbene in maniera implicita, anche di recente nella risposta a un quesito circa l’accertamento dello stato libero di un ortodosso precedentemente sposato senza rito sacro⁹⁸. Dunque, sebbene il can. 781 2° CCEO e l’art. 4 § 1, 2° DC riconoscano

⁹⁶ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS **RECOGNOSCENDO**, *Denua recognitio dello schema dei canoni sul Culto divino e Sacramenti*, in *Nuntia*, XV (1982), p. 84. Si veda N. SCHÖCH, *The application of the extraordinary form of marriage to unions celebrated between orthodox parties celebrated without priestly blessing*, in *Roman replies and CLSA advisory opinions 2006*, a cura di F.S. Pedone e P.D. Counce, Canon Law Society of America, Washington, 2006, pp. 72-78; N. SCHÖCH, *Problematiche canoniche relative alla forma dei matrimoni misti tra parte cattolica e parte ortodossa*, in AA. VV., *Famiglia e matrimonio di fronte al Sinodo. Il punto di vista dei giuristi*, a cura di O. Fumagalli Carulli, A. Sammassimo, Vita e Pensiero, Milano, 2015, pp. 450-451. È contrario Salachas, per il quale “sebbene il legislatore cattolico ammetta l’istituto della forma straordinaria del matrimonio giustificato dal diritto naturale, trattandosi però di una legge meramente ecclesiastica, riguarda solo i matrimoni tra i cattolici, e quindi non obbliga gli orientali ortodossi” (D. SALACHAS, *Matrimoni misti nel Codice latino e nel Codice dei canoni delle Chiese Orientali cattoliche*, in AA. VV., *Diritto matrimoniale canonico*, vol. III, cit., p. 235).

⁹⁷ Cf. P. GEFAELL, *Harmonizing the two Codes*, cit., p. 14.

⁹⁸ SUPREMUM TRIBUNAL SIGNATURAE APOSTOLICAE, *Responsum*, 3 ianuarii 2007, prot. 38964/06 VT, in *Periodica*, XCVII (2008), pp. 45-46. Nella risposta si afferma che di norma è sufficiente l’investigazione prematrimoniale, tuttavia se vi è il dubbio che il matrimonio sia stato celebrato senza rito sacro per il grave incomodo ad avere il sacerdote competente, allora è necessario risolvere la questione per via giudiziale. Si veda: G. MONTINI, *La procedura di investigazione prematrimoniale è idonea alla comprovazione dello stato libero di fedeli ortodossi che hanno attentato il matrimonio civile*, in *Periodica*, XCVII (2008), pp. 244-255. L’autore riconosce l’applicabilità del can. 1116 per il matrimonio degli ortodossi “proprio sulla base del fatto che la forma straordinaria è strettamente legata, se



la validità del matrimonio tra due orientali acattolici – in ossequio alla normativa cui questi fedeli sono tenuti – solo se celebrato con il rito sacro (ossia con la benedizione sacerdotale), nel caso di conflitto tra questa norma e il fondamentale diritto alle nozze di chi non può accedere senza grave incomodo al proprio sacerdote, la Chiesa cattolica considera applicabile la forma straordinaria, malgrado questa nelle Chiese acattoliche orientali o non è prevista oppure si ritiene dia origine – scindendo la dimensione del “contratto” da quella del sacramento – a un matrimonio solo naturale e non sacramentale⁹⁹. Se l’applicazione è possibile, come stabilito nelle decisioni e negli interventi della Segnatura, quando il matrimonio è celebrato senza rito sacro (per esempio con rito civile), non si vede perché ciò non debba valere anche quando esso sia stato celebrato in un contesto ecclesiale con la benedizione sacerdotale, sebbene posta in essere da un sacerdote cattolico.

L’applicazione della forma straordinaria per gli acattolici lascia comunque aperti degli interrogativi, che non è possibile approfondire in questo contesto. Ad esempio, ritenere che la norma si fondi sul diritto naturale non significa dire che ogni elemento della sua formulazione giuridica – legata sempre a un dato contesto storico di per sé mutevole – appartiene al diritto naturale, rimanendo dunque la necessità di distinguere nella norma cosa è di diritto naturale (applicabile anche agli acattolici) e cosa invece è di diritto ecclesiastico (vincolante solo per i cattolici)¹⁰⁰.

non direttamente richiesta, dal diritto naturale” (p. 252). Anche nella *Nota explicativa quoad pondus canonicum divortii orthodoxi*, datata 20 dicembre 2012, del Pontificio Consiglio per i Testi legislativi si rinvia alla suddetta risposta della Segnatura (in *Communicationes*, XLIV [2012], p. 358, n. 4).

⁹⁹ “Le Chiese ortodosse di rito bizantino non conoscono l’istituto della celebrazione del matrimonio nella forma straordinaria. [...] Se non è possibile avere un sacerdote, le Chiese ortodosse, riconoscendo ai fedeli il diritto fondamentale di contrarre matrimonio, lo considerano bensì un contratto legittimo, ma per essere sposati con il sacramento è necessaria la presenza della Chiesa tramite il ministero del sacerdote al quale i coniugi devono presentarsi, appena possibile” (**PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS**, Adnotatio circa validitatem matrimoniorum civilium quae in Cazastania sub communistarum regimine celebrata sunt, 13 maii 2003, in *Communicationes*, XXXV [2003], p. 208). Si veda il commento alla nota di: **M.A. ORTIZ**, *La validità del matrimonio civile celebrato da battezzati nella Chiesa ortodossa*, in *Ius Ecclesiae* XVII (2005), pp. 315-333.

¹⁰⁰ Sulla necessità di distinguere i requisiti di diritto naturale da quelli di diritto ecclesiastico in ordine a valutare l’estensione della norma canonica per gli acattolici, si vedano le riflessioni di **U. NAVARRETE** nell’articolo *Applicabilitas ad matrimonia non catholicorum vitii consensus ex capite metus (can. 1103), iuxta interpretationem authenticam diei 23 aprilis 1987*, in *Periodica*, LXXVII (1988), pp. 497-510.



7 - Conclusione

Il percorso di armonizzazione tra Codice latino e Codice orientale non è ancora compiuto. Rimangono norme dei due testi legislativi che, regolando in maniera diversa la medesima materia, possono generare conflitti o incertezze nei rapporti interecclesiali, e norme specifiche del Codice dei Canoni delle Chiese orientali per le quali si discute circa la loro applicazione nell'ambito della Chiesa latina¹⁰¹. Di questo era consapevole la Commissione istituita da Benedetto XVI nel 2009 che, come già sottolineato nell'introduzione, decise ben presto di limitare il suo campo di indagine alle questioni pastorali più urgenti, riguardanti più da vicino lo *status* giuridico dei fedeli. Ciò, tra l'altro, fa supporre che in futuro possano riprendere i lavori per affrontare i temi per ora tralasciati. Per quanto riguarda il matrimonio ci limitiamo a due brevi osservazioni conclusive.

a) Permane la differenza tra i due Codici circa il rilievo delle condizioni *de praeterito* e *de praesenti* in ordine alla validità del matrimonio (cann. 1102 § 2 CIC; 826 CCEO). In realtà la Commissione aveva proposto di armonizzare la normativa sul punto, ma questa proposta non venne accolta per la complessità della materia e le differenti opinioni dei canonisti¹⁰². Se da un lato tale differenza in qualche modo rispecchia le accentuazioni circa l'indole più sacrale o più "contrattuale" del matrimonio nella tradizione orientale e in quella latina, dall'altro lato il comune e imprescindibile orizzonte personalista, come già sottolineato anni or sono¹⁰³, sollecita una riconsiderazione della questione in direzione di una regolamentazione giuridica unitaria che, posta l'incondizionatezza del dono coniugale di sé, accolga anche nel Codice latino la norma orientale¹⁰⁴. D'altra parte la diversa normativa in materia di condizione può generare incertezze nel giudicare la validità di un matrimonio interrituale nel quale la parte latina ha apposto al consenso una condizione di passato o di

¹⁰¹ Si può ricordare per esempio il can. 207 CCEO nel quale si menzionano esplicitamente anche i Vescovi della Chiesa latina. Si sottolinea inoltre l'assenza nel Codice latino di norme corrispondenti al can. 193 § 1 e § 3 CCEO. Su questo canone si veda J. MANDIYIL, *Diritti e doveri dei Vescovi latini verso i fedeli delle Chiese Orientali cattoliche*, in *Iura Orientalia* IX (2013), pp. 108-110; 138-141.

¹⁰² Cf. P. GEFAELL, *Harmonizing the two Codes*, cit., p. 16.

¹⁰³ Cf. J.M. SERRANO RUIZ, *Il consenso matrimoniale condizionato*, in AA. VV., *Diritto matrimoniale canonico*, a cura di P.A. Bonnet e C. Gullo, vol. II. Il Consenso, LEV, Città del Vaticano, 2003, p. 402.

¹⁰⁴ Tra gli autori che condividono questa prospettiva *de iure condendo* si veda: C. PEÑA GARCIA, *El matrimonio en el ordenamiento canónico: posibles líneas de reforma legislativa*, in *Revista Española de Derecho canónico* LXX (2013), pp. 210-211.



presente che si è verificata. C'è chi, in questo caso, ritiene il matrimonio valido perché essendo la parte ascritta alla Chiesa latina bisogna applicare il can. 1102 § 2¹⁰⁵, e chi invece ritiene sia da applicarsi il can. 826 CCEO, concludendo *pro nullitate* sul presupposto che “se la parte orientale non può celebrare un matrimonio sotto condizione, non lo può neppure la parte latina con la parte orientale”¹⁰⁶. Anche su questa materia dunque, al di là delle considerazioni legate alla comprensione dell'istituto matrimoniale in prospettiva personalista, un'armonizzazione normativa permetterebbe di risolvere potenziali incertezze giuridiche di rilevante portata per le persone coinvolte.

b) Come noto, il Codice latino nulla dice sulla normativa sostanziale che regge il matrimonio di due acattolici, mentre nel can. 1059 si stabilisce che non solo il matrimonio tra due cattolici ma anche quello misto e con disparità di culto è retto dal diritto canonico. Il Codice orientale riconosce invece formalmente nei cann. 780 § 2 e 781 la legislazione matrimoniale cui sono tenuti gli acattolici battezzati quando si sposano tra loro o con un cattolico¹⁰⁷. Con l'istruzione *Dignitas connubii* le differenze tra le due normative sono state superate, visto che gli artt. 2 § 2 e 4 § 1 riproducono sostanzialmente il contenuto dei suddetti canoni orientali. Si è avvertito tuttavia che nella predetta materia sono state introdotte mediante una istruzione – che di per sé ha la funzione di rendere chiare le disposizioni di legge (can. 34 § 1) – delle norme *praeter Codicem* e si è perfino modificato, con l'art. 2 § 2, il can. 1059¹⁰⁸. Questo modo di procedere ha generato qualche perplessità nei commentatori. Di fronte a ciò, a nostro avviso, si poteva cogliere l'occasione del nuovo *Motu Proprio* per inserire i due articoli della *Dignitas Connubii* nel testo codiciale, soprattutto per conferire loro maggiore stabilità rispetto a quella assicurata da una istruzione.

¹⁰⁵ J. PRADER, *Il consenso matrimoniale condizionato*, in AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, cit., p. 281; J. PRADER, *Aspetti specifici nel Codice orientale rispetto al Codice latino in materia sacramentale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Glossa, Milano, 1996, p. 35.

¹⁰⁶ D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio*, cit., p. 184.

¹⁰⁷ Ampia e articolata fu la discussione su questo punto durante i lavori di codificazione. Si veda: J. PRADER (Relator), *Disputationes Coetus Consultorum “de lege matrimoniali applicanda”*, in *Nuntia*, V (1977), pp. 52-62.

¹⁰⁸ Secondo una certa interpretazione infatti tale canone stabiliva in via esclusiva, e non cumulativa, l'applicazione della normativa canonica nel caso di matrimonio misto e con disparità di culto (U. NAVARRETE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio*, in AA. VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, cit., p. 123). Si veda anche A.J. MELLET MÁRQUEZ, *La competencia de la Iglesia en el matrimonio*, cit., pp. 279-285.



Promulgate le nuove norme con il *Motu Proprio De concordia inter Codices*, sono ora affidate a tutti la loro adeguata conoscenza e attuazione. A tal fine il presente contributo ha voluto offrire un primo commento per quanto riguarda le modifiche apportate in materia di forma canonica del matrimonio.