**Convegno nazionale sui matrimoni misti**

***Amarsi e sposarsi nei matrimoni misti: attenzioni pastorali e canoniche***

***Conferenza episcopale italiana, 21-23 febberaio 2013***

**I matrimoni misti tra cattolici e ortodossi:** *il punto di vista ecumenico*

+ Cyril Vasil’ SJ

La normativa riguardante il matrimonio misto nell’attuale legislazione canonica ha come sua fonte principale il m.p. *Matrimonia mixta* di Paolo VI del 31 marzo 1970[[1]](#footnote-1). Con questo documento la legislazione canonica, sia latina che orientale, ha trasformato l’impedimento proibitivo della legislazione precedente in semplice divieto. La Chiesa infatti, con senso di responsabilità, sconsiglia di contrarre matrimoni misti, essendo suo vivo desiderio che i cattolici nella loro vita coniugale possano raggiungere una perfetta coesione spirituale e una piena comunione di vita. Ma poiché è un diritto naturale dell'uomo contrarre matrimonio e generare la prole, la Chiesa con le sue leggi, che dimostrano chiaramente la sua sollecitudine pastorale, provvede a regolare le cose in modo che da una parte sia garantito l'assoluto rispetto dei precetti di diritto divino, dall'altra sia tutelato il predetto diritto a contrarre matrimonio.

Dato che le questioni riguardanti il matrimonio misto dal punto di vista teologico e canonico sono state già trattate nella conferenza precedente, concentriamo la nostra attenzione sull’argomento principale che ci è stato affidato: cioè sulla problematica di matrimoni misti tra cattolici e ortodossi dal punto di vista ecumenico.

Di questo ampio ambito che comprende sia gli aspetti canonistici che quelli pastorali vorrei concentrarmi solo su due aspetti, che ritengo “ecumenici” nel senso più genuino della parola. Nel documento conciliare *Unitatis Redintegratio* infatti leggiamo che per promuovere un vero ecumenismo è necessario “ conoscere l'animo dei fratelli separati. A questo scopo è necessario lo studio, e bisogna condurlo con lealtà e benevolenza. I cattolici debitamente preparati devono acquistare *una migliore conoscenza della dottrina e della storia, della vita spirituale e liturgica, della psicologia religiosa e della cultura propria dei fratelli*. A questo scopo molto giovano le riunioni miste, con la partecipazione di entrambe le parti, per dibattere specialmente questioni teologiche, dove ognuno tratti da pari a pari, a condizione che quelli che vi partecipano, sotto la vigilanza dei vescovi, siano veramente competenti. Da questo dialogo apparirà più chiaramente anche la vera posizione della Chiesa cattolica. *In questo modo si verrà a conoscere meglio il pensiero dei fratelli separati e a loro verrà esposta con maggiore precisione la nostra fede.*” (UR 9)

Nei matrimoni misti con gli ortodossi possiamo spesso ritrovarci nella situazione in cui deve essere verificata la visione della parte ortodossa sul matrimonio stesso - se corrisponde a quella professata dalla Chiesa cattolica, specialmente per quanto riguarda i valori elementari del matrimonio come la sua unità e indissolubilità. Questo argomento costituirà la prima parte di questo nostro contributo. Nella seconda parte vogliamo accennare all’importanza del rito sacro nella celebrazione del matrimonio, dove almeno una parte è orientale – sia cattolica orientale come ortodossa.

L’indissolubilità del matrimonio - punto di vista ortodosso

La Chiesa cattolica, ma anche le Chiese orientali acattoliche, nella loro concezione del matrimonio hanno sempre accentuato e tuttora accentuano la sua unità e indissolubilità. Soprattutto l’indissolubilità è l’elemento che distingue il concetto cristiano di matrimonio da quello puramente sociale e mondano. Come è allora possibile che le Chiese ortodosse, chiamate Chiese sorelle,[[2]](#footnote-2) consentano o più precisamente tollerino il divorzio del vincolo matrimoniale?

Non si può dire che il problema dei divorzi nella letteratura canonica sia dei cattolici che dei canonisti delle Chiese ortodosse sia un tema propriamente centrale.[[3]](#footnote-3) Per gli autori cattolici è dovuto al fatto che il matrimonio sacramentale e consumato viene quasi automaticamente considerato come indissolubile per diritto divino, quindi i divorzi sono per tali autori assolutamente esclusi. Il problema dei divorziati dunque viene spostato dalla sfera del diritto canonico al campo della cura pastorale.

Presso gli autori ortodossi talvolta troviamo imbarazzo circa il fatto che da un lato il matrimonio venga considerato come sacramentale e indissolubile, ma dall’altro esso, troppo facilmente, venga dichiarato per estinto, per “morto”, praticamente quindi venga ad esserci un divorzio.

I punti di partenza teologici per il divorzio secondo l’insegnamento ortodosso[[4]](#footnote-4)

Bisogna innanzitutto premettere che l’insegnamento delle Chiese ortodosse sui divorzi è relativamente poco conosciuto, e ciò sia a causa della difficoltà di trovare trattati teologici su questo tema (sempre che vi siano), sia a causa della differenza di opinioni dei singoli autori. Va anche tenuto presente che l’insegnamento sul matrimonio in generale, a prescindere dai divorzi, non ha mai assunto l’aspetto di dottrina complessa e sistematica, in cui siano descritte precisamente le esigenze canoniche e le loro interpretazioni teologiche. Questo insegnamento ha piuttosto la forma di singoli detti, di affermazioni più che di cause e spiegazioni, ed è espresso maggiormente nelle cerimonie liturgiche piuttosto che nei testi canonici; infine, esso è sempre servito, e tuttora serve, come premessa per le decisioni dei singoli gerarchi, e non come legge esplicita.[[5]](#footnote-5)

Gli autori ortodossi generalmente riconoscono che secondo il Vangelo l’indissolubilità del matrimonio è una delle sue principali caratteristiche, ammettendo però anche delle eccezioni nell’ambito della prassi. Qui si rileva la differenza fra teologi e canonisti: mentre i primi considerano come unico motivo di divorzio l’adulterio, ed eventualmente si richiamano alla tradizione che ammette anche altri “motivi gravi”, i secondi, nonostante la primaria accentuazione dell’indissolubilità del matrimonio, si limitano all’enumerazione dei potenziali motivi di divorzio.[[6]](#footnote-6)

Per i teologi ortodossi è prima di tutto importante la tradizione, la quale da sempre ammette i divorzi, e mai è stata condannata, nemmeno dalla Chiesa cattolica.[[7]](#footnote-7)

Alcuni autori ortodossi giustificano i divorzi diversamente. Per esempio il canonista Zhishman considera il divorzio una concessione all’umana debolezza e sostiene che le varie cause di divorzio, con le rispettive conseguenze per la vita matrimoniale, si possano dedurre da vicende o da azioni che equivalgano alla morte e all’adulterio, oppure che, in seguito a fondata supposizione di morte o di adulterio, consentano l’annullamento del matrimonio.[[8]](#footnote-8)

Secondo il canonista serbo Milasch invece, il matrimonio è assolutamente indissolubile e solo la morte lo può sciogliere. Allo stesso livello della morte fisica è senza dubbio posta anche la morte morale o religiosa, e quindi ogni altro motivo riconosciuto dalla Chiesa sulla base della tradizione. Dunque se il matrimonio si rompe per uno di tali motivi determinati (“a causa della morte morale o religiosa”), l’autorità ecclesiastica non agisce contro il comandamento divino “quello dunque che Dio ha congiunto, l’uomo non lo separi”, e ciò in quanto la separazione del legame matrimoniale, come per la morte fisica, avviene spontaneamente: appena quello che è essenziale al matrimonio “muore” e non può essere raggiunto nemmeno il fine del matrimonio, quest’ultimo *de facto* non esiste. L’autorità ecclesiastica così non scioglie il vincolo matrimoniale; per mezzo della forma canonica accerta le circostanze di fatto, e cioè che il matrimonio non esiste più; ormai in ultima analisi esso è separato da Dio stesso.[[9]](#footnote-9)

Il teologo greco Trempelas afferma che l’indissolubilità del matrimonio si confonde con l’unità oppure con la monogamia, così che i testi biblici in favore della monogamia dimostrano nello stesso tempo l’indissolubilità. Il passo Gn 2,24 secondo cui l’uomo si “unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” vuol significare che tale l’unione in una sola carne rende il matrimonio indissolubile. Secondo le parole di Gesù, se i due coniugi si separano, agiscono contro la natura e contro la legge: contro la natura, perché la carne unita viene divisa, ed anche contro la legge, perché ciò che unisce Dio non si può separare – separazione che avviene proprio col divorzio. Nello stesso tempo però Gesù riconosce una causa per il divorzio: la fornicazione, come due volte si legge nel Vangelo di Matteo (Mt 5,32 e 19,9). Queste parole riconoscono al coniuge leso il diritto di separarsi da colui che ha violato la fiducia matrimoniale con la fornicazione, e questo – come dice Trempelas – giustifica la celebrazione senza peccato di un nuovo matrimonio. La parte che ha commesso fornicazione invece non ha tale diritto.[[10]](#footnote-10)

Il teologo e canonista Huillier, sempre a proposito di tale passo, pone la domanda se Gesù abbia veramente affermato l’indissolubilità del matrimonio. I teologi ortodossi e i canonisti proprio dalla “clausola matteana” deducono l’eccezione dell’insegnamento di Gesù sull’indissolubilità del matrimonio. Il matrimonio quindi è indissolubile, salvo rispettivamente la fornicazione e l’adulterio. “Indissolubile” qui significa che il matrimonio non può essere sciolto per nessun motivo, salvo la morte. Se però Gesù ha chiaramente insegnato che il matrimonio non dev’essere sciolto, con ciò non voleva dire che esso non potesse esserlo. Quindi Gesù ha distinto fra il dover essere e la realtà, e dunque ha riconosciuto la possibilità che nella vita quotidiana vi siano situazioni che trasgrediscono la volontà di Dio (come la fornicazione). Il carattere stabile infatti non è formato sulla base dell’accordo giuridico, ma ha il suo fondamento nella vera fedeltà, in virtù della grazia divina. Il matrimonio è sciolto con la trasgressione di tale fedeltà, esso quindi è “moralmente morto”, perché la sua rottura è avvenuta nel peccato stesso; il divorzio non è altro che questa trasgressione morale, questo stato peccaminoso dell’uomo, che va constatato.[[11]](#footnote-11)

La Chiesa quindi – altrimenti detto – non pone in essere il divorzio, ma soltanto ne riconosce l’esistenza: ammette il fatto che il matrimonio è naufragato, e con la constatazione del divorzio, di fatto consente la celebrazione delle seconde nozze. Infatti, il matrimonio può esistere solo se i coniugi lo vivono attualmente. Se non lo vivono, esso è morto, non esiste.[[12]](#footnote-12)

Dalla rassegna di opinioni sopra riportate possiamo dedurre che la cosiddetta “clausola matteana”, in quanto descrivente una forma di morte, costituisce *akribeia*; l’*oikonomia* poi può essere applicata alle clausole che estendono il concetto di “morte” alle diverse situazioni, quali la “morte civile” (tradimento), la “morte psichica” (pazzia) o la “morte morale” (apostasia).

Il divorzio è così conseguenza del conflitto fra le due realtà antagoniste: tra il Regno di Dio e il mondo peccaminoso, in cui il Regno di Dio si rivela ed è presente. Questa dicotomia appartiene alla vera sostanza della Chiesa; nella dialettica tra indissolubilità e dissolubilità oscilla anche il concetto di matrimonio: esso è sia sacramentale sia indissolubile, ma nel caso di un suo naufragio la Chiesa offre il divorzio come rimedio alla debolezza umana.[[13]](#footnote-13)

Secondo il teologo ortodosso J. Meyendorff, se il matrimonio come sacramento fa parte della vita eterna della Chiesa, esso non può essere sciolto neppure dalla morte dei coniugi, e così si crea una realtà eterna. Nondimeno, il matrimonio come sacramento non è un atto magico, ma il dono dell’amore. I coniugi tuttavia devono, al tempo del matrimonio, essere già maturi per ricevere questo amore, perciò la Chiesa può in taluni casi tollerare il divorzio ed accondiscendere ad un secondo matrimonio. Mai però essa esorta a scegliere quest’ultimo, al più nei casi concreti, lo tollera.[[14]](#footnote-14) Secondo Mt 19,9 la liceità del divorzio nel caso di adulterio è la prova esplicita che il Nuovo Testamento non considera il matrimonio formalmente indissolubile; una tale indissolubilità priverebbe la libertà e la responsabilità umane della possibilità di conservare la santità. Però la libertà implica in sé anche la possibilità del peccato, quindi – come conseguenza – anche lo scioglimento del matrimonio per mezzo del divorzio. Tramite quest’ultimo si può soltanto sciogliere l’aspetto formale del matrimonio, perché in realtà non si può sciogliere un legame contratto nella grazia. Il divorzio così è per le Chiese ortodosse un male inevitabile.[[15]](#footnote-15)

Uno dei sostenitori dell’inasprimento della prassi dei divorzi è anche il canonista armeno E. Melia; secondo il quale, benché sia vero che le Chiese ortodosse abbiano introdotto l’istituto del divorzio religioso, che va ad aggiungersi al divorzio civile,[[16]](#footnote-16) tale introduzione però non è fondata su alcuna formale decisione conciliare. Si tratta di una prassi senza fondamenti teologici, che rispetta l’*oikonomia*, cioè l’eccezione provvisoria mitigante le difficoltà conseguenti dalla rigidezza della legge. La prassi dei divorzi secondo Melia è una conseguenza dell’eccessivo legame della Chiesa bizantina con lo Stato[[17]](#footnote-17) –legame che veniva giustificato con la teoria dell’armonia tra lo Stato e la Chiesa[[18]](#footnote-18): essa però portava al mescolarsi delle esigenze del mondo e di quelle dell’ordine divino.

La Chiesa ortodossa ha riconosciuto l’assoluta monogamia soltanto come ideale primo e non praticabile. La Chiesa ortodossa quindi, secondo Melia, non dovrebbe esporsi all’obiezione di essere propugnatrice dei divorzi. Questo significa per essa sia rifiutare assolutamente qualsiasi responsabilità dottrinale per i divorzi, cioè rifiutare la procedura ecclesiastica per questi ultimi, sia anche non rifiutare l’ammissione ai sacramenti dei divorziati. Richiede però la riformulazione del linguaggio canonico e del comportamento portato da questo linguaggio. Significa prima di tutto distinguere l’insegnamento (*akribeia*) dall’*oikonomia*. Lo Stato può praticare il divorzio, ma non la Chiesa. Il divorzio ecclesiastico è una contraddizione: esso infatti non può essere ecclesiastico, perché non è realtà appartenente alla Chiesa, una e santa. Il divorzio deriva dall’esistenza terrena della Chiesa come conseguenza del peccato di Adamo e della natura caduta. Non può esistere il diritto al divorzio nella Chiesa in quanto solo la monogamia assoluta è compatibile con l’ideale evangelico del matrimonio. I divorzi possono essere al massimo tollerati, non però legittimati. Nelle società poco sviluppate le Chiese ortodosse hanno dovuto approntare un sistema di procedure di divorzi ecclesiastici per controllare i troppo frequenti divorzi dei tribunali civili. Non si troverebbe altrimenti alcun’altra giustificazione positiva della prassi dei divorzi ecclesiastici.[[19]](#footnote-19)

Queste dichiarazioni da parte degli autori ortodossi in favore dell’inasprimento della prassi dei divorzi sono però pochissime; fra le altre riportiamo, a titolo d’esempio, le dichiarazioni pronunciate a tal proposito dei divorzi dall’ex-metropolita ortodosso di tutte le due Americhe, Iakovos. Egli si è espresso in favore del rafforzamento del legame coniugale e ha criticato il fatto che i tribunali ecclesiastici spesso riconoscano ai coniugi divorziati civilmente anche il divorzio ecclesiastico. Questo innanzitutto, a suo parere, non giova alla società ed è anche di ostacolo all’unità fra l’ortodossia e Roma. L’autore sostiene la restrizione della giurisdizione dei tribunali nelle cause di divorzio, nel senso che per il futuro debbano essere concessi divorzi solo per motivi speciali.[[20]](#footnote-20) Altrettanto Meyendorff, secondo il quale non dovrebbe essere l’autorità ecclesiastica a concedere i divorzi. Quest’ultima, sulla base del riconoscimento della decisione civile, da cui consegue l’effettiva non esistenza del matrimonio, può emanare la “licenza per la celebrazione delle nuove nozze”, ovviamente dopo essersi assicurata che la conciliazione non sia possibile. La Chiesa, invece di concedere il divorzio, deve piuttosto cercare di prevenirlo.[[21]](#footnote-21)

Questa situazione è una conseguenza della disarmonia fra l’insegnamento ufficiale e la prassi attuale. Ciò però mostra bene il carattere complesso della realtà: da un lato la Chiesa ortodossa deve proclamare il carattere sacramentale del matrimonio (*akribeia*), dall’altro invece non può sistematicamente escludere la misericordia (*oikonomia*), senza la quale l’orientamento pastorale andrebbe verso un lassismo istituzionale. L’obbiettivo dovrebbe essere tale da far sì che la Chiesa ortodossa riveda le leggi relative ai divorzi e alle nuove nozze, perché la maggior parte delle norme ormai vigenti (derivanti dai canoni del Concilio di Trullo) non sono applicabili alla vita moderna. Nella conferenza di Rhodos del 1961 su iniziativa del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli fu presentata una proposta per un unico codice della Chiesa ortodossa, la cui terza parte fu chiamata “Valutazione della prassi odierna delle Chiese orientali riguardo agli impedimenti matrimoniali e alla competenza ecclesiastica rispetto alla loro comune applicazione”, ma né tale proposta, né quelle posteriori (le ulteriori conferenze di Rhodos del 1963 e del 1964, di Belgrado del 1967 o di Chambésy de 1968) hanno avuto seguito.[[22]](#footnote-22)

Malgrado le molte cause di divorzio presenti nelle Chiese ortodosse, bisogna far presente quanto segue:

- le Chiese ortodosse per principio propugnano l’indissolubilità come elemento essenziale del matrimonio;

- esse si distinguono dalle altre Chiese e Denominazioni cristiane per il fatto che il legame matrimoniale non cessa nemmeno con la morte fisica, poiché il matrimonio, come *misterion*, è considerato comunione così profonda da perdurare oltre i confini della vita terrena; perciò il secondo matrimonio è incompatibile;

- il secondo matrimonio viene tollerato dalle Chiese ortodosse con riferimento a 1 Cor 7,9 sulla base dell’*oikonomia*, e cioè per condiscendenza e riguardo alla debolezza umana;

- i secondi matrimoni sono considerati come riconoscimento della debolezza umana e come ulteriore possibilità per entrare in un matrimonio vero, condotto in Cristo; essi sono una penitenza che gradatamente porta verso la riconciliazione con la Chiesa e conforta nel grande mistero della salvezza.

**L’atteggiamento pratico della Chiesa cattolica verso i matrimoni ortodossi “sciolti” o dichiarati nulli” in vista di un nuovo matrimonio con la parte cattolica**

Il 6 ottobre 2006 il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica ha emanato una dichiarazione, con specifico riguardo alla prassi attuata in Romania, ma che in un certo senso riguarda il più vasto campo di relazioni cattolico-ortodosse in materia matrimoniale. Secondo tale dichiarazione:

1. Il matrimonio tra due fedeli ortodossi celebrato secondo le norme della Chiesa ortodossa davanti al sacerdote ortodosso è da ritenersi valido per la Chiesa cattolica.
2. La dichiarazione di nullità (o annullamento) emessa dalla Chiesa ortodossa è difatti da ritenere come una dichiarazione di divorzio, non valida per la Chiesa cattolica.
3. Pertanto, se una parte munita di questo documento chiede di sposarsi con una parte cattolica, essa non è libera di contrarre il matrimonio nella Chiesa cattolica, finché non sarà terminata una eventuale procedura di nullità di quel matrimonio, davanti al Tribunale ecclesiastico cattolico.

Mentre sul primo punto non c’è nulla da eccepire, qualche osservazione ed eventuale suggerimento possono essere fatti nei riguardi del secondo e terzo punto.

La Chiesa cattolica in linea di principio riconosce il diritto di procedere alla dichiarazione di nullità del matrimonio da parte delle Chiese ortodosse, sempre che questo non contrasti con il diritto divino. La Chiesa cattolica riconoscendo alla Chiesa ortodossa il diritto di reggersi con la propria normativa canonica potrebbe riconoscere la legittimità di una dichiarazione di nullità di un matrimonio emanata dalla Chiesa ortodossa, secondo le proprie leggi e i propri impedimenti posti per la validità, anche se tali impedimenti non esistono nell’ordinamento canonico cattolico, sempre che non siano contrari al diritto divino.

La Chiesa cattolica non riconosce, però, le procedure di dichiarazione di scioglimento del vincolo matrimoniale, ossia un vero divorzio a motivo dell’adulterio, come avviene in alcune Chiese ortodosse, né l’applicazione del principio di *oikonomia* (che considera contro il diritto divino), perché tali scioglimenti suppongono l’intervento dell’autorità ecclesiastica per rompere un patto matrimoniale valido.

Il problema sta principalmente nel fatto che nelle sentenze o decisioni emanate dalle autorità delle Chiese ortodosse è di solito mancante ed è praticamente sconosciuta la distinzione fra “dichiarazione di nullità” e “annullamento”, “scioglimento” o “divorzio”, e spesso in tali dichiarazioni mancano del tutto le motivazioni sottese alle decisioni emanate. Inoltre, esistono fondati dubbi sulla serietà del processo canonico circa la verifica della eventuale validità o nullità di un matrimonio nelle Chiese ortodosse. Ciò rappresenta un vero dubbio circa la motivazione, la legittimità di tali dichiarazioni e circa la loro applicabilità anche nella Chiesa cattolica.

Stando ai principi del diritto matrimoniale cattolico, nel dubbio dobbiamo considerare il matrimonio valido fino a prova contraria certa (cfr. can. 1060 CIC e can. 779 CCEO). Molte Chiese ortodosse ratificano praticamente la sentenza di divorzio emessa dai tribunali civili, cioè il divorzio di un matrimonio celebrato in chiesa. Invece in altre Chiese ortodosse, come nel Medio Oriente, le autorità ecclesiastiche, alle quali spetta l’esclusiva competenza in materia matrimoniale, emettono sentenze di scioglimento del matrimonio religioso per *oikonomia*.

Per tutte queste ragioni si comprende la necessità di una regola di comportamento da parte cattolica. Per quanto riguarda la sua formulazione si propone la distinzione fra eventuale documento di dichiarazione di nullità del matrimonio e documento del semplice scioglimento del vincolo matrimoniale, ossia il divorzio vero.

La dichiarazione di nullità (o annullamento) emessa dalla Chiesa ortodossa non è da considerarsi automaticamente valida nella Chiesa cattolica. Nel caso che una parte munita di tale documento intende contrarre il matrimonio con la parte cattolica, la parte ortodossa non è considerata libera di contrarre il matrimonio nella Chiesa cattolica, finché non sarà terminata una eventuale procedura di nullità di quel matrimonio, davanti al Tribunale ecclesiastico cattolico.

Quando tale documento è da ritenere chiaramente come una dichiarazione di divorzio, esso non è valido per la Chiesa cattolica.

**L’importanza del Rito sacro nel matrimonio dove almeno una parte è orientale, cattolica o ortodossa**

Qualche tempo fa, in una giornata piena di lavoro ho ricevuto da una curia diocesana tedesca una telefonata piuttosto urgente con una domanda riguardo la materia del diritto matrimoniale, concretamente circa la valutazione canonica della validità di un matrimonio fra un fedele della Chiesa armena apostolica e una protestante. La questione richiedeva una risposta urgente, ma alla mia domanda circa alcuni dettagli importanti, come per esempio in che modo è stato contratto il tale matrimonio – cioè se era stato contratto nella forma civile o religiosa, se davanti un pastore protestante o secondo il rito della Chiesa apostolica armena, il mio interlocutore non era in grado di darmi una risposta precisa, perché non aveva chieste queste informazioni alle parti, forse perché non le riteneva necessarie allo scopo dell’indagine.

Questa esperienza mi ha incoraggiato nella preparazione dell’odierna conferenza, perché mi ha convinto che - nonostante le numerose pubblicazioni e chiarimenti dottrinali riguardo alcune specificità del matrimonio nella percezione canonica e sacramentale orientale - tale argomento ancora suscita talvolta difficoltà e a molti operatori pastorali e dei tribunali crea alcuni problemi pratici. Data la situazione attuale della sempre crescente mobilità umana, con forti flussi migratori specialmente dai paesi orientali verso l’Europa Occidentale, credo che la conoscenza di alcuni aspetti importanti del diritto matrimoniale orientale e delle derivanti implicazioni inter ecclesiali e ecumeniche sia importante anche per un canonista latino.

Nella nostra conferenza concentriamo la nostra attenzione su uno specifico elemento della forma del matrimonio, al *ritus sacer* e alla benedizione del sacerdote nella loro dimensione regolata dal CCEO c. 828.

§1. *Ea tantum matrimonia valida sunt, quae celebrantur ritu sacro coram Hierarcha loci vel parocho loci vel sacerdote, cui ab alterutro collata est facultas matrimonium benedicendo, et duobus saltem testibus secundum tamen praescripta canonum, qui sequuntur, et salvis exceptionibus, de quibus in cann. 832 et 834, §2.*

§2*. Sacer hic censetur ritus ipro interventu sacerdotis assistentis et benedicentis.*

L’argomento che presenteremo non è nuovo alla canonistica ed è difficile aggiungere ancora qualcosa di completamente nuovo che non sia già stato detto e scritto. Anche la bibliografia esistente sul nostro argomento è più che abbondante – infatti l’argomento è stato trattato in varie fase del suo sviluppo canonico da molti autori – per citare almeno autori più rinomati come E. Herrman,[[23]](#footnote-23) A. Cousssa,[[24]](#footnote-24) C. Pujol,[[25]](#footnote-25) ed in seguito J. A. Abbo[[26]](#footnote-26), U. Navarrete,[[27]](#footnote-27) J. Prader,[[28]](#footnote-28) D. Salachas[[29]](#footnote-29), C. Fürst,[[30]](#footnote-30) ma anche tanti altri[[31]](#footnote-31). Data l’esistenza di tanti studi dettagliati ed esaustivi cercheremo in questa conferenza presentare piuttosto una panoramica riassuntiva della problematica.

**Punto di partenza dottrinale**

Cogliamo alcune espressioni che possiamo trovare nell’ultima redazione del Catechismo della Chiesa Cattolica, dove il matrimonio è presentato nell’ottica cristiana cattolica con queste parole:

**1603** « L'intima comunione di vita e di amore coniugale, fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie, è stabilita dal patto coniugale [...]. Dio stesso è l'autore del matrimonio ». La vocazione al matrimonio è iscritta nella natura stessa dell'uomo e della donna, quali sono usciti dalla mano del Creatore. Il matrimonio non è un'istituzione puramente umana, malgrado i numerosi mutamenti che ha potuto subire nel corso dei secoli, nelle varie culture, strutture sociali e attitudini spirituali. Queste diversità non devono far dimenticare i tratti comuni e permanenti. Sebbene la dignità di questa istituzione non traspaia ovunque con la stessa chiarezza, 23esiste tuttavia in tutte le culture un certo senso della grandezza dell'unione matrimoniale. « La salvezza della persona e della società umana e cristiana è strettamente connessa con una felice situazione della comunità coniugale e familiare ».

Secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica, per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio troviamo due varianti o due formulazioni. La prima, che rispecchia la prima edizione del Catechismo è la seguente:

**1623** Nella Chiesa latina si considera abitualmente che sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutuamente il sacramento del Matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso. Nelle liturgia orientali, il ministro del sacramento (chiamato “Incoronazione”) è il presbitero o il vescovo che, dopo aver ricevuto il reciproco consenso degli sposi, incorona successivamente lo sposo e la sposa in segno dell’alleanza matrimoniale.

Nell’ultima *editio typica*, nel testo latino troviamo il testo modificato, specialmente per quanto riguarda il ruolo del sacerdote nella celebrazione del matrimonio nei riti orientali.

CEC 1623: *Secundum traditionem latinam, sponsi, tamquam ministri gratiae Christi, sibi mutuo Matrimonii conferunt sacramentum, suum consensum coram Ecclesia significantes. In traditionibus Ecclesiarum Orientalium, sacerdotes — Episcopi vel presbyteri — testes sunt consensus mutuo ab sponsis praestiti, sed etiam eorum benedictio ad validitatem sacramenti est necessaria.*

**1623** Secondo la tradizione latina, sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutuamente il sacramento del Matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso. Nelle tradizioni delle Chiese Orientali, i sacerdoti – Vescovi o presbiteri – sono testimoni del reciproco consenso scambiato tra gli sposi, 275 ma anche la loro benedizione è necessaria per la validità del sacramento. 276

Come vediamo, il cambiamento ha toccato alcuni punti:

1. È stata modificata la menzione del sacerdote o vescovo come “ ministro del sacramento”, spostando l’accento verso il suo ruolo del testimone del consenso.
2. È stata omessa la menzione esplicita di una celebrazione liturgica (chiamata anche la “coronazione”).
3. Viene sottolineata la necessità della benedizione del sacerdote *ad validitatem sacramenti.*

Nel nostro contributo vogliamo limitarci all’analisi del terzo punto, cioè quello connesso con la benedizione del sacerdote come parte centrale del rito sacro.

Tale benedizione si congiunge con altre preghiere, come afferma il Catechismo

**1624** Le diverse liturgie sono ricche di preghiere di benedizione e di epiclesi che chiedono a Dio la sua grazia e la benedizione sulla nuova coppia, specialmente sulla sposa. Nell'epiclesi di questo sacramento gli sposi ricevono lo Spirito Santo come comunione di amore di Cristo e della Chiesa. È lui il sigillo della loro alleanza, la sorgente sempre offerta del loro amore, la forza in cui si rinnoverà la loro fedeltà.

Tutti questi cambiamenti ci riconducono alla necessità di occuparsi della dimensione canonica del rito sacro, con speciale riguardo alla benedizione del sacerdote nella forma della celebrazione del matrimonio nelle chiese orientali.

**Rito sacro, benedizione del sacerdote e consenso nella storia della celebrazione del matrimonio**

I cristiani dall’inizio dell’esistenza della Chiesa continuavano a seguire nella celebrazione del matrimonio alcune forme preesistenti nelle società in cui si trovavano, purificandoli eventualmente dagli aspetti connessi con il culto pagano[[32]](#footnote-32). Già in S. Ignazio di Antiochia troviamo la menzione che è giusto (*prépei*) che il matrimonio non si deve celebrare “sine sententia (*gnome)* episcopi”[[33]](#footnote-33). L’assenso, l’approvazione di chi presiedeva la comunità locale sembra che in questo testo rappresentasse piuttosto una garanzia che il matrimonio non fosse in contrasto con la fede cristiana degli sposi.[[34]](#footnote-34) In seguito entrano nel rito del matrimonio fra i cristiani molteplici simboli – alcuni connessi con gli sponsali (zasnuby), come la congiunzione delle mani, il bere dalla stessa coppa, altri con le stesse nozze, come il corteo nuziale, *traditio sponsae,* la coronazione ecc. Fra i primi interventi del clero nel rito di matrimonio che si svolgeva nell’ambito tradizionale di una festa familiare vediamo alcuni cenni riportati da S. Agostino, il quale nei suoi Sermoni ricorda come nel giorno della festa anche il vescovo insieme con altri testimoni firmava le cosiddette “*tabulae matrimoniales*”, quali, poi si leggevano ad alta voce.[[35]](#footnote-35) Tale firma del vescovo però non aveva portata rituale. I primi riti tradizionali del matrimonio che prima venivano svolti dal padre della sposa e che successivamente passano al clero sono il rito della *traditio sponsae*  e il rito della coronazione. Non vogliamo addentrarci nella rassegna di testi patristici e testimonianze storiche che documentano questo passaggio di riti nuziali al clero a cominciare dal IV secolo, specialmente in Oriente con i Copti e gli Armeni, ma ricordiamo piuttosto un aspetto del rito del matrimonio cristiano che è quello riservato al clero cioè quello di pronunciare preghiere e benedizioni. Testimonianze di Tertuliano, Ireneo, S. Gregorio Nazianzeno, di S. Giovanni Crisostomo, s. Basilio, Ambrosiaster, S. Agostino e tanti altri Padri, come anche la norma del can. 7 di Neocesarea confermano che la prassi della benedizione nuziale è ereditata dalle origini giudeo-cristiane, sin dai tempi apostolici.[[36]](#footnote-36) “È dunque questa benedizione il rito primogenio e caratteristico delle nozze cristiane.”[[37]](#footnote-37) I riti matrimoniali si svolgevano nei primi secoli presso le case delle rispettive famiglie e solo più tardi si spostano nell’edificio ecclesiastico. Già alla fine del sec. IV il 33° dei canoni armeni “Apostolici primi”, attribuiti a Narsete I affermava che “ *praeceptum apostolicum decrevit atque statuit ut cum sanctitate copularentur in matrimonium et cum comunione a manu dextera presbyteratus et cum benedictione copularentur”[[38]](#footnote-38).* L’obbligo della benedizione delle nozze da parte del sacerdote, pur ricordato anche da tanti altri Padri, si spostava dalla sfera morale verso la sfera giuridica solo lentamente. La chiesa non creava nei primi secoli il proprio ordinamento giuridico nel campo matrimoniale, ma accettava il matrimonio contratto dai cristiani secondo il diritto familiare e le leggi dello stato. Ciò non escludeva la benedizione delle nozze fatta dal sacerdote, ma non le dava una dimensione formale giuridica. I primi cenni di carattere canonico attribuito alla benedizione come condizione della validità del matrimonio in senso giuridico li troviamo nella Chiesa armena nei c. 3 e 7 del concilio di Shahapivan, mentre per la Chiesa caldea si presenta tale esigenza dal secolo V, e per quella Sira dal secolo VIII.

In Occidente solo dai tempi dei riformatori pseudo-isidoriani[[39]](#footnote-39) si comincia a sostenere che la benedizione nuziale sia uno degli elementi che confermano la legittimità del matrimonio. Nell’impero bizantino fu proclamata la necessità delle benedizione prima dall’*Ecloga* di Leone III, come garanzia della necessaria pubblicità del matrimonio e dall’895 dall’imperatore Leone VI con la sua nota *Novella* 89 come la condizione perché vi fosse matrimonio legittimo. Il consenso degli sposi, espressione della volontà e dell’*affectus maritalis,* tradizionalmente faceva parte del rito degli sponsalie perciò possiamo dire che durante i primi dieci secoli cristiani, tanto in Oriente come in Occidente non è esistito nel contesto nuziale un rito con cui il sacerdote richiedesse il consenso dei sposi.[[40]](#footnote-40) Secondo l‘affermazione di Graziano. “*Sciendum est, quod coniugium desponsatione initiatur, commixtione perficitur. Unde inter sponsum et sponsam coniugium est sed initiatum ; inter copulatos est coniugium ratum”* [[41]](#footnote-41), vediamo che al suo tempo ancora esisteva la distinzione cronologica fra gli sponsali e le nozze.

I primi scolastici, come S. Bonaventura, ancora affermavano che è la celebrazione liturgica che costituisce il matrimonio e che il potere salvifico del matrimonio deriva dalla benedizione nuziale del sacerdote, pur vedendo nel mutuo consenso un *sacrum signum.[[42]](#footnote-42)*

La riscoperta del diritto romano in Occidente a partire da Ivo di Chartres e Graziano e la diminuzione della tradizionale struttura patriarcale familiare, con la conseguente valorizzazione della volontà di ogni individuo, portarono alla conferma della considerazione giuridica che vedeva nel consenso il fattore costitutivo del matrimonio percepito sempre più come un *negotium* giuridico. Da qui era solo un passo per arrivare la conclusione di Duns Scoto che matrimonio, essendo un contratto, è amministrato dagli stessi sposi.[[43]](#footnote-43)

Come interessante testimonianza orientale circa il congiungimento di due aspetti del matrimonio – consenso e la benedizione – possiamo citare un teologo armeno del XIII secolo, Gregorio Dattievensis: “*Incipit matrimonium per sponsali … quorum enim voluntatum consensus conficit matrimonium. Perficitur et consumatur per benedictionem sacerdotis et copulam corporalem*”. [[44]](#footnote-44)

Lo scambio del consenso comincia ad essere in Occidente esplicitamente menzionato nei rituali soltanto con i secoli XII-XIII, quando comincia a congiungersi il rito degli sponsali e con quello delle nozze e quando perciò comincia prevalere la dimensione giuridica del matrimonio, il “consenso”, su quella sacramentale espressa attraverso la benedizione. In Oriente comincia la congiunzione del rito degli sponsali e delle nozze dal XV secolo. Nonostante la congiunzione dei due riti però, in Oriente prevalse per tutto il tempo la convinzione che il sacramento del matrimonio consistesse nella benedizione nuziale e che il sacerdote è il ministro del sacramento. Mentre in Occidente si rinforzava la teoria contrattualistica del matrimonio, il grande canonista bizantino Balsamone, commentando il c. 26 di S. Basilio afferma: *“Hodie matrimonium non solo consensu consistere, sed nisi praecesserit benedictio, neque matrimonium consistere”*.[[45]](#footnote-45)

In Occidente costituisce un passo fondamentale nello sviluppo della dottrina canonistica matrimoniale il concilio di Trento, con il decreto *Tametsi* dell’11 novembre 1563. Esso voleva sradicare la prassi dei matrimoni clandestini, anche se non metteva in dubbio la loro validità: per il futuro invece stabilì la norma secondo la quale – dopo la triplice pubblicazione delle nozze fatta dal parroco –

“*ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur, ubi parochus, viro et muliebre interrogatis, et eorum mutuo consensu intelecto, vel dicat: Ego vobis in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, vel aliis utatur verbis, iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum … Qui aliter, quam presente parocho vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonum contrahere attentabunt: eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos presenti decreto irritos facit et annulat.”[[46]](#footnote-46)*

La forma tridentina della celebrazione del matrimonio è stata successivamente specificata ed elaborata attraverso il decreto *Ne temere*  di Pio X del 2 agosto 1907. Il documento specificava che per la validità del matrimonio la manifestazione del consenso dei sposi dovesse essere fatta davanti al parroco o all’Ordinario o a un sacerdote delegato da uno di essi, e alla presenza di almeno due testimoni. La manifestazione del consenso richiedeva anche il ruolo attivo del sacerdote – il suo chiedere e ricevere a nome della Chiesa il consenso dei contraenti, ma dal canone è sparita la menzione della benedizione del sacerdote.

Da qui – attraverso il can. 1094 CIC’17 deriva anche l’attuale formulazione del CIC circa la forma del matrimonio:

can. 1108 § 1. *Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram loci Ordinario aut parocho aut sacerdote vel diacono ab alterutro delegato qui assistant, necnon coram duobus testibus, secundum tamen regulas expressas in canonibus qui sequuntur, et salvis exceptionibus de quibus in cann. 144, 1112, § 1, 1116 et 1127, §§ 1-2.*

*§ 2. Assistens matrimonio intellegitur tantum qui praesens exquirit manifestationem contrahentium consensus eamque nomine Ecclesiae recipit.*

**Formazione dell’attuale normativa orientale**

Prima della promulgazione della prima legislazione comune orientale matrimoniale avvenuta attraverso il motu proprio *Crebrae allatae* di Pio XII il 22 febbraio 1949[[47]](#footnote-47), le Chiese orientali cattoliche riguardo la forma della celebrazione del matrimonio si trovavano divise principalmente i tre gruppi.

Il primo gruppo delle Chiese era vincolato dalla forma tridentina del decreto *Tametsi.* A questo gruppo apparteneva la Chiesa maronita che ha introdotto la legislazione tridentina al Sinodo di Monte Libanon nel 1736, la Chiesa Italo-albanese vincolata attraverso la costituzione ap. *Etsi pastoralis* di Benedetto XIV (1742) e i Ruteni – sia per il Sinodo di Zamosc (1720), sia attraverso un adattamento pratico della disciplina latina, e infine gli armeni della Galizia

Il Decreto *Ne temere* fu applicato dai Ruteni in Galizia e in Europa centrale dal 1911, negli Stati uniti dal 1914, nel Canada dal 1917 e in Jugoslavia dal 1937, e dai Siro-malabaresi .

Alcune Chiese osservavano l’esigenza della celebrazione con il rito sacro in virtù delle tradizioni antichissime, come la Chiesa copta, siro-cattolica e armena e le Chiese della tradizione bizantina. La tendenza degli organi centrali della Santa Sede verso il matrimonio di fedeli di queste chiese fu però tale da considerare valido il matrimonio celebrato in qualsiasi forma, anche davanti un sacerdote ortodosso o anche in sola forma civile. In questo caso si partiva dal presupposto che questi fedeli non sono obbligati alla forma canonica in forza del CIC’17 can. 1099 §1. Sono notori due rescritti della Congregazione per la Chiesa orientale del 22. 1. 1941 - uno dichiarava valido il matrimonio di due melchiti cattolici contratto nella sola forma civile,[[48]](#footnote-48) altro ugualmente dichiarava valido matrimonio di un melchita e un protestante contratto davanti un ufficiale di stato civile.

Il motu propri *Cleri sanctitati* al can. 85 stabiliva:

§1. *Ei tantum matrimonia valida sunt quae contrahuntur ritu sacro, coram parocho, vel loci Hierarcha, vel sacerdote cui ab alterutro facta sit facultas matrimonio assistendi et duobus saltem testibus, secundum tamen praescripta canonum qui sequuntur et salvis exceptionibus de quibus in can. 89, 90.*

§2. *Sacer censetur ritus, ad effectum de quo in §1, ipso interventu sacerdotis adsistentis ac benedicentis.*

Già uno dei primi commentatori di *Crebrae allatae*, A. Coussa, osservava la differenza fra le due codificazioni cattoliche. Infatti, mentre il CIC’17 non diceva niente sul rito sacro, per gli Orientali nel corrispettivo canone di *Crebrae allatae* sono state aggiunte delle parole specifiche sul tema. Il rito sacro veniva qui spiegato come un insieme delle preghiere e cerimonie contenute nei libri liturgici, ma per la validità del rito sacro si considerava sufficiente un semplice segno di croce del sacerdote benedicente gli sposi.[[49]](#footnote-49) Questa sua opinione fu in seguito confermata anche da una interpretazione della Pontificia Commissione per la redazione del CICO del 3 maggio 1953 che non collegava la benedizione con un specifico rito liturgico o con una specifica formula liturgica, affermando che per la validità fosse sufficiente una semplice benedizione.[[50]](#footnote-50)

Nel corso dei lavori della preparazione dell’attuale Codice dei Canoni delle Chiese Orientali furono fatte queste tre osservazioni:

* omettere la voce “*adsistentis*”*;-*
* per il valore del matrimonio anche tra soli cattolici bast*i il ritus sacer;*
* si specifichi di più che il *ritus sacer* è una “*celebratio in qua minister sacer, nomine Ecclesiae, benedicit sponsor invocando Spiritum Sanctum”*.

Nessuna di queste osservazioni è stata accettata, indicando come motivo la necessità di una assoluta precisione del canone e la mancanza di una plausibile ragione di discostarsi dallo *ius vigens* ritornando alla situazione precedente il motu proprio *Crebrae allatae.[[51]](#footnote-51)*

L’attuale canone 828 del CCEO con il suo accenno al rito sacro viene talvolta interpretato come una speciale dimostrazione di un evento spiritualmente tridimensionale o triangolare, di cui fa parte Dio insieme con i coniugi, nella sua Chiesa. Se si volesse utilizzare la terminologia contrattualistica-latina, si dovrebbe dire che si tratta a un “patto a tre”, invece che un “patto a due”.[[52]](#footnote-52) Attraverso la benedizione, il sacerdote invoca lo Spirito Santo sugli sposi. Lo stesso Spirito li trasforma in un’icona dell’unione indefettibile tra Cristo e la sua Chiesa, effondendo su di loro la grazia sacramentale, perché vivano la loro vita coniugale come riflessi della vita trinitaria, e creino “la Chiesa domestica”.[[53]](#footnote-53)

La percezione orientale enfatizzata attraverso la liturgia sottolinea la funzione mediatrice della Chiesa nel matrimonio. Il sacerdote è rappresentante di Dio – unico autore e consacratore delle nozze sacramentali – e perciò non è solo un presidente della celebrazione, bensì un vero co-santificatore, protagonista privilegiato nel mediare lo Spirito Santo.[[54]](#footnote-54)

Vediamo l’importanza del *ritus sacer* nella percezione orientale della celebrazione del matrimonio anche nel fatto che la dispensa dalla forma canonica (lasciata nel CIC can. 1127 §2 all’Ordinario di luogo) viene nel CCEO can. 835 riservata alla Sede Apostolica, con la menzione restrittiva – *qui eam ne concedat nisi gravissima de causa.* L’argomentazione per questa rigidità è stata resa pubblica già nel processo di redazione del CCEO: alla proposta di un consultore di concedere le stessa facoltà di dispensare dalla forma del matrimonio anche ai Gerarchi di luogo orientali, la risposta fu un secco “non si accetta perchè contraria alla concezione orientale sul *ritus sacer* nella celebrazione del matrimonio, tanto benefica anche nel mondo moderno in cui conviene sottolineare la sacralità del consenso matrimoniale.[[55]](#footnote-55)

**Alcune problematiche canoniche derivanti dalla esigenza del *ritus sacer* nel matrimonio degli orientali.**

**Implicazioni interecclesiali nell’ambito della Chiesa cattolica**

Il problema della diversa percezione dei due Codici sulla stessa sostanza della celebrazione del sacramento del matrimonio porta ai canonisti e teologi alcune problematiche. In questa sede vogliamo presentare almeno le due più note. La prima riguarda la questione circa il ministro del sacramento del matrimonio. Come abbiamo documentato sopra, persino le due edizioni del Catechismo della Chiesa cattolica affrontano la questione in modo diverso. Nella prima edizione il sacerdote viene indicato come ministro del sacramento e nella successiva *editio typica* viene chiamato solo “testimone del sacramento”. Entrambe le formulazioni suscitano difficoltà e perplessità una volta da parte latina, l’altra da parte orientale.

P. Navarrete cercava di conciliare e risolvere la spinosa domanda di chi sia il ministro di questo sacramento[[56]](#footnote-56), distinguendo nel matrimonio diversi elementi identificabili in ogni sacramento:

* *substantia sacramenti* - sostanza del sacramento – che è stabilito da Dio,
* *signum sacramenti*, cioè le cose che esprimono la sostanza del sacramento, il suo rito essenziale – che può essere identico con la sostanza del sacramento stesso, voluto da Dio, ma può contenere anche altri elementi aggiunti, voluti dalla Chiesa.

Nel caso di matrimonio la *substantia sacramenti* si identifica con il consenso degli sposi.

Per quanto riguarda il *signum sacramenti,*  secondo Navarrete la Chiesa latina non esige nulla di più di quello che costituisce la stessa sostanza, cioè il consenso reciproco degli sposi manifestato legittimamente. Questo segno sacramentale lo pongono come “ministri” gli sposi stessi. L’illustre autore ha però capito bene che “*in Eclesiis vero orientalibus ritus sacer pertinet… non ad formam canonicam, sed prufundius ad ipsum ritum essentiaelm sacramenti, uti elementum, ex voluntate Ecclesiae additum substantia sacramenti.”*[[57]](#footnote-57)Nella percezione teologica e nella legislazione canonica orientale, la chiesa pone accanto al consenso degli sposi come altro *signum sacramentale*  anche il *ritus sacer*, specificato come benedizione sacerdotale. Questo rito è *ex voluntate Ecclesiae* necessario. Attraverso questo segno anche il sacerdote celebrante – insieme con gli sposi – diventa ministro del sacramento. Per salvaguardare la possibile validità del matrimonio contratto in casi di necessità dai soli sposi davanti ai testimoni, e perciò senza la forma canonica prevista e senza la benedizione del sacerdote, Navarrrete argomenta che ciò avviene in accordo con la Chiesa che stabilisce che in questi sia sufficiente l’atto esterno che fa parte della  *substantia sacramenti,* cioè il consenso, ma che *non urgeat nec obligatio formae canonicae ordinariae nec necessitas ponendi ritum sacrum ac validitatem, nec peragendi ritus liturgicos accessiorios ad liceitatem.[[58]](#footnote-58)*

Altro argomento abbondantemente trattato fra i canonisti latini e orientali è quello riguardo la persona del celebrante, cioè il noto dubbio sulla possibilità che un diacono latino, come rappresentante della Chiesa, sulla base di delega del parroco o dell’Ordinario latino competente, assista al matrimonio dove uno o entrambi i sposi appartengono alla Chiesa cattolica orientale.

Non vogliamo in questa sede ripetere dettagliatamente tutte le argomentazione sviluppatesi in questi ultimi anni dai canonisti rinomati, in attesa della decisione del Pontificio Consiglio per i testi legislativi. Sull’argomento sono stati versati fiumi d’inchiostro e riempiti molti fogli di carta. Semplificando al massimo possiamo dire che ci sono opinioni che suggeriscono la possibilità di tale assistenza da parte del diacono sul presunto assioma giuridico “*locus regit actum*”, o sulla base dell’appartenenza ecclesiale dell’assistente al matrimonio e infine una terza, sostenuta da prof. Fürst, che suggerisce l’applicazione della norma più rigida, riservando tale matrimonio ad un sacerdote ed escludendo un diacono.[[59]](#footnote-59) Nel corso dei dibattiti notiamo anche qualche cambiamento di idee e “conversioni” lungo la strada. Per esempio, il Mons. Prader, anni fa riteneva che: “è da considerarsi valido il matrimonio benedetto da un diacono latino legittimamente delegato dall’Ordinario latino per benedire il matrimonio di cattolici orientali.”[[60]](#footnote-60) Nella sua pubblicazione più recente però la sua argomentazione cambia:

*”In the Eastern tradition, Catholic and non-catholic, the nuptial blessing, which is reserved to the priest, is required for the validity of marriage. Hence it follows that the faculty of blessing a marriage cannot be conferred on a deacon. (…) In the Latin Church, the marriage blessing is not an essential element of ordinary form of celebration of marriage. The intervention of the priest as the representative of the ecclesiastical community in the celebration of marriage essentially consist only in the juridic act of asking and receiving a manifestation of the consent of the spouses (CIC c. 1108 §2). Hence even a lay person may be delegated to fulfil this role (CIC c. 1112). However, if the marriage is celebrated in the Latin Church, and one of the parties is an Eastern Catholic, for validity CCEO c. 828 §2 must be observed, since the Eastern faithful are bound by it.*”[[61]](#footnote-61)

Oltre alle dettagliate argomentazioni che ritroviamo da entrambe le parti, ci sembra opportuno indicare, da parte nostra, due motivazioni per sostenere l’impossibilità che un diacono latino delegato assista ad un matrimonio dove una parte sia orientale cattolica.

Per un fedele orientale cattolico, la benedizione del suo matrimonio da parte del sacerdote costituisce un suo diritto – tale diritto anche se non fosse reso sufficientemente esplicito in forma giuridica, è da considerarsi implicito e vincolante dal punto di vista morale anche per l’operatore pastorale al quale il fedele si rivolge chiedendo la celebrazione del sacramento del matrimonio. È da notare che la Chiesa cattolica, anche latina, è ben attenta nel rapporto con fedeli di altre religioni a rispettare i loro sentimenti e il loro regolamento. Si considererebbe un oltraggio alle buone maniere ed al buon senso invitare a pranzo alla curia episcopale o in parrocchia un rappresentante della comunità islamica e offrirgli come antipasto una bella fetta di prosciutto con un bicchiere di vino, argomentando che noi lo possiamo mangiare e che è una cosa gustosa e nutriente. Non ci sembra esagerato di chiedere dagli ordinari e parroci latini almeno la stessa sensibilità quando devono trattare il sacramento del matrimonio di qualche fedele orientale cattolico. Tale fedele, chiedendo il sacramento, aspetta da parte della Chiesa la benedizione del *sacerdote*, e la sua richiesta non è solo emotiva, ma è sostenuta dalla tradizione e legislazione millenaria della sua Chiesa. Tale fedele perciò ha *il diritto* di ricevere la benedizione del *sacerdote*. Ognuno di noi si arrabbierebbe se in un ristorante ordinasse una pizza napoletana e il cameriere gli portasse invece gli spaghetti, dicendo che tutti e due i piatti sono sostanzialmente fatti di farina e perciò nutrienti. Sarebbe più onesto da parte del cameriere o dire che il suo ristorante non prepara la pizza e così il cliente troverebbe un'altra soluzione, o portare quello che è stato chiesto.

Neanche la mancanza dei sacerdoti giustifica la prassi di delegare un diacono al matrimonio quando almeno una delle parti è orientale cattolica. Nel caso di reale impossibilità di avere o raggiungere senza un grave disagio un sacerdote vale la normativa del CCEO can. 832, ma anche qui vogliamo sottolineare la specifica normativa del c. 832 §3 : *Si matrimonium celebratum est coram solis testibus, coniuges a sacerdote quam primum benedictionem matrimonii suscipere ne neglegant.*

Un secondo argomento per sostenere l’impossibilità che un diacono latino assista e benedica le nozze dove uno degli sposi è orientale cattolico possiamo – a nostro avviso – identificare nella copiosa giurisprudenza degli ultimi decenni che afferma che “*quam invalida habenda sunt matrimonia inter orthodoxos inita absque sacerdote adstante et benedicente”.[[62]](#footnote-62)*

Ora, se la Chiesa cattolica riconosce la necessità del rito sacro per la validità del matrimonio degli ortodossi, sembra del tutto logico che il medesimo criterio sia applicato anche ai fedeli orientali cattolici, dato che anche la loro sensibilità spirituale, teologica, liturgica e canonica parte dalle stesse sorgenti e si appoggia alle stesse motivazioni che valgono per gli per gli ortodossi.

Per cambiare i criteri circa la validità del matrimonio per gli orientali cattolici non credo che sia sufficiente qualche caso di una prassi contraria e neanche le sofisticate argomentazioni proposte da sostenitori della validità di un matrimonio degli orientali benedetto dal solo diacono. Per poter cambiare tale norma ci sarebbe necessario l’intervento magisteriale della Chiesa che dichiarerebbe una precisa volontà di abrogare l’obbligo della benedizione sacerdotale “*uti elementum, ex voluntate Ecclesiae additum substantia sacramenti.”*[[63]](#footnote-63)Credo che attualmente la Chiesa cattolica e in modo particolare la Chiesa latina sia piuttosto invitata a meglio comprendere e rispettare la teologia e la disciplina dell’Oriente cristiano.

“E conversione è richiesta anche alla Chiesa latina, perché rispetti e valorizzi in pieno la dignità degli Orientali ed accolga con gratitudine i tesori spirituali di cui le Chiese orientali cattoliche sono portatrici a vantaggio dell'intera comunione cattolica ; mostri concretamente, molto più che in passato, quanto stimi e ammiri l'Oriente cristiano e quanto essenziale consideri l'apporto di esso perché sia pienamente vissuta l'universalità della Chiesa”.[[64]](#footnote-64)

**Implicazioni ecumeniche del *ritus sacer* nella celebrazione del matrimonio**

Con il precedente argomento siamo già entrati parzialmente in alcune considerazioni circa le implicazioni ecumeniche del *ritus sacer* nella celebrazione del matrimonio.

Dal punto di vista della recente storia del diritto canonico possiamo notare in questo campo diversi cambiamenti, specialmente per quanto riguarda la valutazione dei matrimoni degli ortodossi. Già anteriormente alla prima normativa canonica orientale, *Crebrae allate* , la Chiesa cattolica partiva dal presupposto che la normativa circa il *ritus sacer* non era obbligatoria prima dello “scisma” e dopo lo scisma gli orientali “dissidenti” non erano in grado di produrre o cambiare le proprie leggi. Infatti ancora il 12 aprile 1945 la Congregazione per la Chiesa Orientale affermava la validità di un matrimonio di una russa ortodossa con un metodista contratto davanti alla sola autorità civile, nonostante fosse contratto in forma civile, cioè senza un rito sacro.[[65]](#footnote-65) Nella stessa risposta si affermava però che se accanto a un coniuge ortodosso fosse invece una persona non battezzata, tale “matrimonio sarebbe nullo *ex capite disparitatis cultus*, poiché questo impedimento vale anche per i dissidenti russi, essendo stato sancito nel c. 14 del Concilio di Calcedonia.”[[66]](#footnote-66)

Dopo la promulgazione di *Crebrae Allatae,* in forza del can. 90 §2, *“acattolici baptizati”* e perciò anche gli ortodossi[[67]](#footnote-67) venivano considerati come non vincolati dalla forma canonica prevista dal *Crebrae Allatae* can. 85 e per i loro matrimoni si considerava valida qualsiasi forma *iure naturali valida.[[68]](#footnote-68)*

L’affermazione del decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* (n.16) che le Chiese d'Oriente, memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno potestà di regolarsi secondo le proprie discipline, ha portato in primo luogo a lunghe discussioni dottrinali. Una speciale Commissione cardinalizia il 24 febbraio 1966 decise che la normativa di *Crebrae allatae* andasse applicata anche agli ortodossi, ma dopo un articolo del noto canonista P. Pujol che era di parere contrario[[69]](#footnote-69), un’altra Commissione cardinalizia il 28 ottobre 1968 decise che *Crebrae Allatae* non obbligasse gli ortodossi e perciò con la sua promulgazione non fosse stata abrogata la precedente disciplina alla quale queste Chiese sono state tenute. Dopo questi chiarimenti in sede dottrinale seguirono diverse sentenze della Segnatura Apostolica nelle quali è stato riconosciuto che nelle chiese ortodosse vale la norma legislativa che richiede per il matrimonio il rito sacro, cioè la benedizione del sacerdote. Perciò per. es. la Segnatura Apostolica il 28 novembre 1970[[70]](#footnote-70) ha dichiarato nullo il matrimonio di due romeni ortodossi contratto davanti all’autorità civile. Dopo questa prima sentenza seguirono altre sentenze[[71]](#footnote-71), per arrivare infine all’emanazione delle Norme del 10 maggio 1976[[72]](#footnote-72) che dovevano essere osservate nella valutazione della validità dei matrimoni di ortodossi nei casi nella mancanza di *ritus sacer.* La validità generale di queste norme è stata notificata dalla Segnatura Apostolica il 6 giugno 1977.

Essa è stata riconosciuta anche per altre Chiese orientali non- calcedonesi, in modo concreto per la Chiesa apostolica armena con un decreto della Segnatura Apostolica del 23 novembre 1974. Anche in questo caso, pur se non sulla base della *Novella* 89 dell’imperatore bizantino Leone VI, ma sulla base della normativa propria sviluppatasi nella Chiesa Armena Apostolica.[[73]](#footnote-73)

Nella valutazione delle situazioni concrete del matrimonio degli ortodossi contratto senza un *ritus sacer* , le suddette norme circa l’obbligo del rito sacro per la validità vanno applicate con una valutazione caso per caso. Infatti, specialmente nei casi di matrimoni contratti nei Paesi dove gli stessi ortodossi non hanno la piena libertà di religione e di culto, o in altre situazioni simili, va valutato se la benedizione del sacerdote mancava per l’impossibilità di avere un sacerdote o se il matrimonio potesse essere celebrato davanti un sacerdote senza grave incomodo. Infatti, nel caso dell’impossibilità di avere un sacerdote senza grave incomodo, la giurisprudenza cattolica considera validi i matrimoni degli ortodossi contratti soltanto davanti ai soli testimoni o davanti un funzionario civile, nonostante il fatto che le Chiese orientali non cattoliche in genere[[74]](#footnote-74) non conoscono l’istituto della forma straordinaria del matrimonio. In questo caso la Chiesa cattolica intende dare la prevalenza al diritto naturale, applicando i criteri stabiliti nel CCEO 832§1 n.2.[[75]](#footnote-75)

**Conclusione**

Con l’ultimo riferimento alla normativa della Chiesa apostolica armena siamo tornati alla considerazione di un caso concreto, menzionato all’inizio della nostra conferenza. Concludendo, possiamo dire che la conoscenza delle norme canoniche riguardo l’importanza del *ritus sacer* e della benedizione del sacerdote nel matrimonio degli orientali – sia cattolici che a-cattolici si rivela necessaria oggi ancora più che prima, non solo dagli studiosi e operatori pastorali e della giustizia nelle Chiese orientali cattoliche, ma anche nella Chiesa latina.

1. AAS 62(1970) 257 ss. [↑](#footnote-ref-1)
2. L’espressione spesso usata dal Magistero nel dialogo ecumenico si rifà ai tempi della Chiesa primitiva. Oggigiorno essa comincia ad essere nuovamente usata presso i cattolici, e ciò a partire dal Concilio Vaticano II (UR 14), e, presso la gerarchia ortodossa, dai tempi del Patriarca di Costantinopoli Atenagora I. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ciononostante nella letteratura cattolica (canonica) esistono alcune opere di principio sul tema dei divorzi: nell’area di lingua italiana si può menzionare *Il divorzio nelle chiese orientali: ricerca storica sull’atteggiamento cattolico* di Luigi Bressan (1976), nell’ambito di lingua tedesca vi è il libro recentemente pubblicato di Andréa Belliger *Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-) Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe* (2000). Sul tema dei divorzi, ma incentrato nel territorio del Libano, è stata difesa nel Pontificio Istituto Orientale la dissertazione di Joseph Saïd Saad *La dissolution matrimoniale dans les communautés orthodoxes au Liban* (2000-2001). [↑](#footnote-ref-3)
4. Questo capitolo è stato rielaborato a partire dalla tesi dottorale di J DVOŘÁČEK, *Il divorzio del vincolo matrimoniale nelle Chiese ortodosse e le sue conseguenze giuridiche per la Chiesa cattolica,* Ostrava 2010, 33-38 di cui l’autore della relazione è stato relatore al Pontificio Istituto Orientale. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. Schmemann, *The indissolubility of Marriage: the theological tradition of the East,* 98. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis in commodum auditorium facultatis theologicae concinnatum,* 158: il divorzio è concesso “expressis verbis” per adulterio e “vulgata sententia” negli altri casi. Invece l’autore ortodosso Trempelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique,* vol. III, 358-361, intende per lecita causa di divorzio soltanto l’adulterio. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. Bressan, *Il divorzio nelle chiese orientali: ricerca storica sull’atteggiamento cattolico*, 39-41. Sulla relazione della Chiesa cattolica verso la prassi ortodossa dei divorzi vedi capitoli 3 e 4 della terza parte. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cf. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 96-120 e 729s. Il segno della sacramentalità del matrimonio è il rito della coronazione. La disciplina attuale della Chiesa ortodossa si rifà al Concilio di Costantinopoli (tenutosi nel 920, durante il governo di Nicola il Mistico): questo Concilio riconobbe, senza la necessità della previa penitenza, il secondo matrimonio con la benedizione, pose le sanzioni canoniche per il terzo matrimonio e proibì assolutamente il quarto. Nonostante ciò esiste la liturgia delle seconde nozze che però contiene le preghiere penitenziali: ciò perché l’ideale rimane la monogamia. Cf. Melia, *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentale et de la théologie morale de l’église orthodoxe,* 183. [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 629s. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf. Trempelas, *Dogmatique de l’Église orthodoxe catholique*, vol. III, 358s. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf. L’Huillier, Le divorce selon la théologie et le droit canonique de Eglise orthodoxe, in *Messager de l’Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 65 (1969) 25. Cit. secondo Salachas, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale. Spunti e riflessioni,* 49-53. [↑](#footnote-ref-11)
12. Cf. Schmemann, *The indissolubility of Marriage: the theological tradition of the East,* 104, 111. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf. Schmemann, *The indissolubility of Marriage: the theological tradition of the East,* 107. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. Meyendorff, *Malzenstwo w prawoslawiu: liturgia, teologia, zycie,* 64s. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cf. Meyendorff, *Il matrimonio e l’Eucaristia*, 23, 26. [↑](#footnote-ref-15)
16. Va però distinto dalla separazione, perché il divorzio autorizza il secondo, e perfino il terzo matrimonio. [↑](#footnote-ref-16)
17. Così anche Vogel, C., Fiançailles, Marriage et Divorce en Grèce, in *Istina* 2 (1961-1962) 175, nota 148, sostiene che i divorzi sono penetrati nelle Chiese ortodosse attraverso il diritto civile e sono conseguenza della dipendenza del patriarca dalla Corte imperiale bizantina. Cit. in Salachas, *Matrimonio e divorzio*, 57. Cf. anche la voce “Matrimonio, l’indissolubilità del”, in *Dizionario enciclopedico dell’Oriente cristiano,* 482; cf. Dauvillier – de Clercq, *Le marriage en droit canonique oriental,* 85. Al contrario però L’Huillier, *L’indissolubililité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes*, 248. [↑](#footnote-ref-17)
18. Similmente alla teoria scolastica sull’armonia tra l’ordine naturale e quello soprannaturale. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cf. Melia, *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentale et de la théologie morale de l’église orthodoxe*, 190-193; Melia, *Du divorce dans l’Église Orthodoxe,* 34-39. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cf. Jakovos (Koukouzes), *Intervista al National Catholic Report – Informationes catholiques internationales*, 268 (15/07/1966). [↑](#footnote-ref-20)
21. Cf. Meyendorff, *Malzenstwo w prawoslawiu: liturgia, teologia, zycie,* 69. [↑](#footnote-ref-21)
22. Cf. L’Huillier, *L’indissolubililité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes*, 260; Bergmann – Ferid, *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht,* voce Religiöse “Eherechte – Orthodoxe”, 41; Žužek, *Ein Kodex für die Orthodoxen Kirchen*, 637-643. [↑](#footnote-ref-22)
23. E. HERMAN, ”De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile”, in *Orientalia Christiana Periodica* (in seguito *OCP*) 4(1938)189-234. [↑](#footnote-ref-23)
24. A. COUSSA, *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali,* vol III. *De Matrimonio,* Romae 1950, 194-240. [↑](#footnote-ref-24)
25. C. PUJOL, “Orientales ab Ecclesia Catholica seiuncti tenenturne novo iure a Pio XII promulgato?”, in *OCP* 32(1966)78-100 [↑](#footnote-ref-25)
26. J. A. ABBO, “De impediento mixtae religionis canone 72 Trullanae Synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo” in *Periodica de re morali canonica liturgica* 58(1969)595-612. [↑](#footnote-ref-26)
27. U. NAVARRETE, “De ministro sacramenti matrimonii in ecclesia latina et in ecclesiis orientalibus. Tentamen explicatonis concordantis”, in *Periodica* 84(1995)711-733. [↑](#footnote-ref-27)
28. J. PRADER, “La forma di celebrazione del matrimonio”, in *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* (Studi giuridici XXXII), Cittàà del Vaticano 1994, 283-300. [↑](#footnote-ref-28)
29. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto canonico delle Chiese orientali,* EDB, Bologna 19941, 20032,, 179-192. [↑](#footnote-ref-29)
30. C: G. FÜRST, “Probleem der form der Eheschliessung von Orientalen oder mit Orientalen“, in *Processsibus Matrimonialibus* 2(1995) [↑](#footnote-ref-30)
31. Per es. S. RAMBACHER, *Formerfordernisse für die Eheschliessung getaufter Nichtkatolischen nach dem CCEO. Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen,* (Münchner Theologsche Studien, III: Kann. Abt., 46. Band), St. Otilien 199; I. BRAZDAU *“*Problemi interrituali in materia matrimoniale: impedimenti e forma canonica. Differenze tra CCEO e CIC”, in *Studia Universitatis Babes-Bolyai*, *Teologia Cattolica* 43(1998)2, 3-24; B. EINCHOLT, “Formvorschriften bei einer Ritusverschiedenen Eheschliessung”, in  *De processibus matrimoialibus* 7(2000)176-195; G. NEDUNGATT, “Minister of the Sacrament of Marriage in the East and the West”, in *Periodica de re canonica* 90(2001)305-388, K, RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends,* Münster 1962, ecc. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cf. TERTULIANUS,  *De idolatria,* XVI, 1-4, in PL 1, 685. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Ad polycarpum,* l. V, n. 2, in F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, t. I. Tubingae 1901, 292; PG 5, 725. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cf. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio Cristiano alla luce della bibbia. 1. La celebrazione del matrimonio,* Elle Di CI, Torino 1989, 184. [↑](#footnote-ref-34)
35. S. AUGUSTIUS,  *Sermo* 322, 4 in PL 36, 225, “*Verum est illis tabulis subscripsit episcopus*”. [↑](#footnote-ref-35)
36. Per le testimonianze concrete212-259. cf. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio Cristiano alla luce della bibbia. 1. La celebrazione del matrimonio,* Elle Di CI, Torino 1989, 184. [↑](#footnote-ref-36)
37. Ivi 339. [↑](#footnote-ref-37)
38. B. TALATININIAN, *De contractu matrimoniali iuxta Armenos.* Gerusalemme 1947, 90, [↑](#footnote-ref-38)
39. can. 10 del Concilio di Pavia. [↑](#footnote-ref-39)
40. P. DACQUINO, *Storia del matrimonio Cristiano alla luce della bibbia. 1. La celebrazione del matrimonio,* Elle Di CI, Torino 1989, 348. [↑](#footnote-ref-40)
41. Decretum 2 pars, causa 27, quaestio II, cap.34. [↑](#footnote-ref-41)
42. Cf. J. PRADER, “La forma di celebrazione del matrimonio”, in *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* (Studi giuridici XXXII), Città del Vaticano 1994, 289. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ivi. [↑](#footnote-ref-43)
44. Citato da C. GALANO, *Conciliatio ecclesiae armenae cum romana*, in Roma 1661, II/2, 712, secondo P. DACQUINO, *Storia del matrimonio Cristiano…, 334.* [↑](#footnote-ref-44)
45. PG 138, 673. [↑](#footnote-ref-45)
46. Concilio di Trento, sess. XXIV, 11 nov. 1563, *Doctrina de sacramento matrimonii,* decreto *Tametsi,* in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1996, 756. [↑](#footnote-ref-46)
47. AAS 41(1949)89-119. [↑](#footnote-ref-47)
48. X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*,: Ediurcla, Romae 1966-1994, v. 1, 2043. [↑](#footnote-ref-48)
49. A. COUSSA, *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali,* vol III. *De Matrimonio,* Romae 1950, 195. [↑](#footnote-ref-49)
50. AAS 45(1953)313. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Nuntia* 15, 81. [↑](#footnote-ref-51)
52. Cf. E. EID, “Il matrimonio nel diritto delle Chiese orientali*”,*in *Atti del colloquio romanistico-canonistio (13.-16 mar. 1979),* Roma 1980, 115 [↑](#footnote-ref-52)
53. D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto canonico delle Chiese orientali,* EDB, Bologna 19941, 20032,, 184. [↑](#footnote-ref-53)
54. Cf. P. SZABÓ, “Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica”, in *Folia Athanasiana* 3(2001)115. [↑](#footnote-ref-54)
55. Cf. *Nuntia* 15, 85. [↑](#footnote-ref-55)
56. Cf. U. NAVARRETE, “DE ministro sacramenti matrimonii in ecclesia latina et in ecclesiis orientalibus. Tentamen explicatonis concordantis”, in *Periodica* 84(1995)711-733. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ivi 730. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ivi 732. [↑](#footnote-ref-58)
59. C. G. FÜRST, “Kann ein an sich ordnungsgemäß delegierter lateinischer Diakon oder Laie unter bestimmten Umständen auch Ehen von und mit Orientalen segnen?“, in  *Prawo Kanoniczne* 43(200)47-66. [↑](#footnote-ref-59)
60. J. PRADER, *Il matrimonio tra Oriente e Occidente,*  (Kanonika 1), PIO, Roma 1992, 201. [↑](#footnote-ref-60)
61. G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches,* (Kanonika 10), PIO, Roma 2002 - J .PRADER, *Marriage,*570. [↑](#footnote-ref-61)
62. Decisione della Segnatura Apostolica del 28.XI.1979, in X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*,: Ediurcla, Romae 1966-1994, v. 5, 6394-6399; “*Implicite proinde agnoscitur ab Ecclesia cattolica, quod firmum semper orientales dissidentes habuerunt et habent, ea tantum matrimonia valida esse quae conrahuntur ritu sacro.”* [↑](#footnote-ref-62)
63. U. NAVARRETE, “De ministro sacramenti matrimonii in ecclesia latina et in ecclesiis orientalibus. Tentamen explicatonis concordantis”, in *Periodica* 84(1995)730. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Orientale Lumen* 21. [↑](#footnote-ref-64)
65. Cf. X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Ediurcla, Romae 1966-1994, v. 2, 2277. [↑](#footnote-ref-65)
66. Ivi 2278. [↑](#footnote-ref-66)
67. Secondo l’interpretazione autentica della Pontifica Commisione CICO del 8 marzo 1962. [↑](#footnote-ref-67)
68. Cfr. Coram Sabattani 11 dicembre 1964, in *SRR Decisiones,* vol. 56, 932. [↑](#footnote-ref-68)
69. C. PUJOL, “Orientales ad Ecclesia cattolica seiuncti teneturne novo iure canonico a Pio XII promulgato?”, in *Orientalia Christiana Periodica* 33(1966) 78-100. [↑](#footnote-ref-69)
70. X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*,: Ediurcla, Romae 1966-1994, v. 2, 2277. [↑](#footnote-ref-70)
71. Per es. il 7 luglio 1971, cf. X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*,: Ediurcla, Romae 1966-1994, v. IV, 6135. [↑](#footnote-ref-71)
72. Norme sono contenute in una lettera della Segnatura Apostolica al vescovo di Mainz. Cf. X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*,: Ediurcla, Romae 1966-1994, v. 5, 7206. [↑](#footnote-ref-72)
73. X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*,: Ediurcla, Romae 1966-1994, v. 5, 6891-6895. [↑](#footnote-ref-73)
74. Unica eccezione sembra essere rappresentata dall’antica normativa della Chiesa caldea, applicabile alla Chiesa Assira dell’Est. Cf. fonti CICO, serie II, fasc. XV,183. [↑](#footnote-ref-74)
75. Per un riassunto delle legislazioni circa il *ritus sacer* nelle singole Chiese orientali non cattoliche cf. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale,*  Edizioni Dehoniane, Roma 1993, 32-38, per la giurisprudenza cattolica circa i matrimoni degli ortodossi cf. Ivi, 56-61. [↑](#footnote-ref-75)