

PÉTER ERDŐ (*)

LIBERTÀ, ASSISTENZA RELIGIOSA E RECIPROCIÀ FRA CONFESIONI CRISTIANE

SOMMARIO: I. Il problema. — II. I diversi significati della reciprocità nel diritto: — 1. Nel diritto internazionale. — 2. Nel diritto ecclesiastico. — 3. Le possibilità di reciprocità nel diritto canonico: *a)* Aspetti di reciprocità tra le chiese cattoliche sui iuris; *b)* Situazioni di reciprocità tra diverse confessioni cristiane. — III. Conclusione.

I. IL PROBLEMA

Il diritto di libertà religiosa è stato riconosciuto in modo autorevole dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*. Il documento del Concilio teneva presente gli stati e la società civile che hanno il dovere di riconoscere e garantire la libertà religiosa sia agli individui che alle comunità religiose. Questo concetto di libertà si basa nei testi del Magistero sul fatto che la verità oggettiva esiste anche in materia della religione, per cui, è un vero valore trovarla, accettarla e organizzare la propria vita secondo quanto abbiamo riconosciuto. L'altro presupposto della libertà religiosa è la dignità della persona umana, libera e dotata di ragione. Così, l'uomo deve cercare e trovare liberamente la verità della fede e il suo rapporto con Dio. La Chiesa cattolica, nella propria legislazione, riconosce e difende questo tipo di libertà nella società, quando – parlando nel Codice di Diritto Canonico non soltanto dell'attività missionaria, ma anche della funzione di insegnare della Chiesa in generale – ribadisce che “non è mai lecito ad alcuno indurre gli uomini con la costrizione ad abbracciare la fede cattolica contro la loro coscienza” (c. 748. § 2). All'interno della Chiesa, comunità basata sulla stessa fede (cf. c. 205), la libertà religiosa nel senso classico non è possibile. Esistono però altre libertà che competono a tutti i fedeli¹.

* Cardinale Arcivescovo di Budapest, Primate di Ungheria. In J.A. Araña (cur.), *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè, Milano 2009, p. 79-98.

¹ Cf. per es. P. ERDO, *Liberté religieuse dans l'Église? (Observations à propos des canons 748, 205 et 209 § 1 CIC)*, in *Apollinaris* 68 (1995) 607-618.

Negli ultimi tempi è emerso nel mondo occidentale l'idea della reciprocità nel campo della religione. Soprattutto perché in altre parti del mondo la nozione della libertà religiosa viene interpretata in un altro modo, o non viene pienamente riconosciuta².

La nozione della reciprocità nell'ambito della religione non è stata tuttora elaborata dettagliatamente. Le incongruenze concettuali compaiono anche nelle rispettive pubblicazioni. La reciprocità in materia religiosa si riscontrava anticamente in alcune norme del diritto ecclesiastico di certi Stati. Oggi invece, alcuni desiderano di porre questa domanda nel contesto del diritto internazionale.

Nel nostro discorso cerchiamo di esaminare questo tema all'interno del diritto canonico, specialmente riguardo ai rapporti tra diverse confessioni o chiese cristiane e i loro fedeli.

II. I DIVERSI SIGNIFICATI DELLA RECIPROCIÀ NEL DIRITTO

1. Nel diritto internazionale

Nel diritto internazionale la reciprocità è un principio di discernimento dei diritti che competono ai cittadini stranieri. Secondo questo principio, l'estensione dei diritti concessi ai cittadini stranieri dipende dall'estensione dei diritti garantiti ai cittadini dello Stato in questione sul territorio dello Stato straniero³. La reciprocità *formale* significa che lo Stato garantisce ai

² Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, Instr. *Erga migrantes*, 3 maggio 2004, nr. 64: AAS 96 (2004) 794 („Nelle relazioni tra cristiani e aderenti ad altre religioni riveste infine grande importanza il principio della reciprocità, intesa non come un atteggiamento puramente rivendicativo, ma quale relazione fondata sul rispetto reciproco e sulla giustizia nei trattamenti giuridico religiosi. La reciprocità è anche un atteggiamento del cuore e dello spirito, che ci rende capaci di vivere insieme e ovunque in parità di diritti e di doveri. ... Si pensi in questo caso anche ai numerosi migranti cristiani in paesi con maggioranza non cristiana della popolazione, dove il diritto alla libertà religiosa è fortemente ristretto o conculcato"); GIOVANNI PAOLO II, *Message aux jeunes musulmans à Casablanca*, 19 agosto 1985, nr. 5: *Documentation catholique* nr. 1903 (1985) 943. Per la letteratura di questo problema vedi per es. AIDE À L'ÉGLISE EN DÉTRESSE, *Rapport 2008 – La liberté religieuse dans le monde*, Paris 2008; M. L. P. LOENEN – J. E. GOLDSCHMITT (eds.), *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?*, Antwerpen-Oxford 2007; E. DIVRY, *Aux fondements de la liberté religieuse. Eglise, judaïsme, islam*, Paris 2007.

³ G. HAJDU (dir.), *Diplomáciai és nemzetközi jogi lexikon*, Budapest 1967, 880.

cittadini stranieri, nel suo proprio territorio, quei diritti civili, i quali hanno i suoi cittadini, a condizione che lo Stato di questi cittadini stranieri conceda ai cittadini del primo Stato quei diritti che hanno i propri cittadini nel suo territorio. La reciprocità *materiale* invece, significa che uno Stato concede certi diritti agli stranieri che si trattengono nel suo territorio, a condizione che i loro Stati di provenienza garantiscono nel loro territorio gli stessi diritti ai cittadini dell'altro Stato. La differenza tra le due impostazioni è evidente. Alcuni paesi orientali sicuramente fanno valere la reciprocità formale, non pochi cristiani occidentali però, cercano di far riconoscere la reciprocità materiale. Tutto questo discorso però, si riferisce al trattamento dei cittadini stranieri. Va osservato inoltre, che esistono anche dei criteri di soluzione per le situazioni nelle quali né la reciprocità formale, né quella materiale sono pienamente applicabili o sufficienti. Si tratta soprattutto dell'obiezione di alcuni Stati che ribadiscono che la garanzia della reciprocità non può andare fino al punto che gli stranieri abbiano più diritti che i propri cittadini. Secondo alcune teorie invece, il principio dello *standard* internazionale richiede che gli Stati concedano ai cittadini stranieri un minimo di certi diritti – riconosciuto generalmente dalle nazioni civilizzate – anche quando rifiutano di concedere questi diritti ai propri cittadini.

Finora abbiamo parlato della reciprocità rispetto ai rapporti tra Stati e cittadini stranieri. Esiste però, sempre nel diritto internazionale, anche un'altro significato di questo principio. Nei rapporti tra i diversi Stati, la reciprocità esprime il fatto, che uno Stato garantisce *all'altro Stato* tutti quei diritti, l'esercizio dei quali gli è garantito dal rispettivo Stato. Un esempio tipico per tale reciprocità è *l'assistenza giudiziaria internazionale (internationale Rechtshilfe)*, soprattutto in materie penali. Tale assistenza giuridica internazionale si basa sugli accordi tra i diversi Stati, sulle norme giuridiche proprie dei singoli Stati, a volte su dichiarazioni governative, o su una reciprocità introdotta dalla prassi, o finalmente, sui principi generali del diritto internazionale⁴. In un senso molto più largo si usava l'espressione di assistenza giuridica internazionale anche per quell'assistenza che gli Stati prestano agli stranieri che vogliono far valere i

⁴ Cf. A SCHIFFLER, *Nemzetközi jogsegély* in D. MÁRKUS (dir.), *Magyar jogi lexikon*, V., Budapest 1904, 547-584, specialmente 547.

propri diritti nel loro territorio⁵. Tale aspetto però, riguarda la categoria sopra menzionata dei diritti dei cittadini stranieri.

2. Nel diritto ecclesiastico

Alla fine dell'epoca storica degli Stati confessionali e successivamente, in diversi paesi europei, emerse il problema di regolamentazione statale della condizione giuridica delle diverse comunità religiose, in base ad un principio di uguaglianza. Mentre la dignità delle singole persone risulta senz'altro uguale, le comunità religiose o le chiese hanno nelle diverse società, presso i vari popoli una storia, un'importanza sociologica e culturale, e soprattutto una struttura interna e un'autocomprensione ben diverse. In Ungheria per esempio, la legge LIII. del 1868 parla della reciprocità delle confessioni cristiane legalmente incorporate. La reciprocità in questa legge significava soprattutto che lo Stato ha riconosciuto il passaggio da una religione all'altra e viceversa, e quindi, anche per un cattolico era garantito il diritto di lasciare la Chiesa cattolica, ed entrare in una comunità protestante od ortodossa incorporata in Ungheria⁶. Nella stessa Ungheria, questa reciprocità è stata estesa alla comunità ebraica, e anche alle altre chiese riconosciute⁷. Una certa "reciprocità" voleva far valere lo Stato riguardo all'appartenenza religiosa dei figli nati da matrimoni misti, in quanto ordinava che i figli appartengono automaticamente alla chiesa o alla comunità del loro genitore dello stesso sesso⁸. Questo principio che nel diritto ungherese risaleva all'epoca giuseppinista, è stato però attenuato nel 1894, in quanto, pur conservando il principio generale, si permetteva che i coniugi si mettano d'accordo scegliendo per tutti i loro figli e figlie la religione di una delle parti⁹. Il senso della reciprocità nel diritto ecclesiastico quindi, si differisce da quello conosciuto dal diritto internazionale, perché i diritti competono a membri delle diverse chiese e comunità non nell'ordinamento proprio delle chiese, ma nell'ordinamento dello Stato, indipendentemente dal riconoscimento o

⁵ Cf. IBID.

⁶ Legge LIII del 1868, §§1-8; cf. *Vallásszabadság*, in D. MÁRKUS (dir.), *Magyar jogi lexikon*, VI., Budapest 1907, 850-853, specialmente 851.

⁷ Legge XLIII del 1895, § 22. Cf. F. HANUY, *A vallásváltoztatás az egyházjog és a magyar államjog szerint*, Pécs 1905.

⁸ Cf. legge XXXII del 1894 sull'appartenenza religiosa dei figli, § 2.

⁹ Cf. legge XXXII del 1894 § 1.

meno, da parte delle rispettive chiese. Nell'ordinamento canonico, per esempio, non è stato riconosciuto alla parte cattolica il diritto di rinunciare al battesimo e all'educazione cattolica dei propri figli. Anzi, la parte cattolica era ed è obbligata di far battezzare ed educare tutti i figli nella Chiesa cattolica¹⁰. Dalle garanzie di questa sua obbligazione non si poteva prescindere nemmeno quando le leggi civili lo hanno espressamente vietato¹¹. La reciprocità nel diritto ecclesiastico, quindi riguardava la condizione giuridica di membri delle diverse comunità religiose nei riguardi delle altre comunità, ma non nell'ordinamento delle rispettive chiese, bensì in quello dello Stato.

3. Le possibilità di reciprocità nel diritto canonico

a) Aspetti di reciprocità tra le chiese cattoliche *sui iuris*

Non è da ritenere reciprocità all'interno dell'ordinamento canonico quel principio che riguarda i diritti dei membri della Chiesa in un altro ordinamento non ecclesiale. Ci sono invece relazioni interne alla Chiesa cattolica che rassomigliano ai rapporti di diritto internazionale. Questi sono soprattutto i rapporti tra le diverse chiese cattoliche *sui iuris*¹², o tra i membri di queste chiese.

La reciprocità è possibile, ma non si muove più nell'ambito del solo ordinamento canonico, quando si tratta di rapporti tra cattolici ed altri cristiani, oppure tra la Chiesa cattolica ed altre chiese o comunità cristiane.

Ma quali sono i campi di applicazione di questo principio nella Chiesa o riguardo alla Chiesa? Non è possibile tenere presente soltanto il principio di reciprocità, dove si tratta di diritti e doveri comuni a tutti i fedeli (cf. c. 204-223; CCEO c. 7-26, ecc). Per essi, il riconoscimento ha delle basi molto più profonde, come la dignità della persona umana o il sacramento del battesimo, con tutte le sue conseguenze.

¹⁰ CIC1917 c. 1061. § 1-2, con le sue fonti, specialmente BENEDETTO XIV, Enc. *Magnae nobis*, 29 giugno 1748, § 5: P. GASPARI – J. SERÉDI (edd.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, II, Romae 1924, 148-149, nr. 387.

¹¹ PIO IX, Enc. *Quanta cura*, 8 dicembre 1864, con il *Syllabus* (AAS 3 [1867] 168-176), propositio 42.

¹² Cf. per es. P. ERDŐ, Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima), in *Periodica* 84 (1995) 315-353.

È invece applicabile qualche forma di reciprocità nelle situazioni dove prevale *l'uguaglianza e l'uguale dignità*. Così, per esempio, "entrambi i coniugi hanno pari doveri e diritti per quanto riguarda la comunità di vita coniugale" (c. 1135; cf. CCEO c. 777). Ambedue i parenti hanno diritto e dovere "di curare secondo le proprie forze l'educazione della prole, sia fisica, sociale e culturale, sia morale e religiosa" (c. 1136; cf. CCEO c. 627 § 1 e c. 783. § 1, 1°). Quando i coniugi appartengono a due chiese cattoliche *sui iuris*, la Chiesa riconosce loro la possibilità di passare nella chiesa *sui iuris* dell'altro coniuge (c. 112 § 1, 2°). Il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali limita questa possibilità alla moglie (CCEO c. 33). In questo caso, la disuguaglianza non è tanto tra la Chiesa latina e quelle orientali, ma piuttosto tra la condizione dell'uomo e della donna nelle chiese orientali. In ogni caso, queste ultime chiese per la differenza sembrerebbero essere favorite, perché il Codice Orientale obbliga in linea di massima i cattolici orientali (CCEO c. 1), e così permette soltanto alla donna di passare ad un'altra chiesa rituale, mentre il Codice Latino che obbliga i fedeli latini (c. 1), permette anche all'uomo il cambiamento di rito, ossia di appartenenza.

Diversa è la situazione riguardo *il rito dei figli*. Il Codice Latino prevede la possibilità che i coniugi cattolici di diritto diverso, decidano di comune accordo a quale delle due chiese *sui iuris* devono appartenere i loro figli. In mancanza di un accordo tra i genitori, tutti i figli e tutte le figlie saranno ascritti alla chiesa *sui iuris* del padre (c. 1111 § 1). Malgrado l'opposizione da parte di alcune comunità cattoliche orientali, il supremo legislatore ha introdotto lo stesso principio per i cattolici orientali, e quindi, apre la possibilità anche per un comune accordo che preferisce la chiesa *sui iuris* della madre (CCEO c. 29 § 1). L'unica differenza sembra piuttosto stilistica, perché il Codice Latino menziona al primo posto, quasi come possibilità principale, l'accordo tra i genitori, mentre il Codice Orientale preferisce parlare primo dell'iscrizione dei figli alla chiesa *sui iuris* del padre, e menziona dopo, quasi come eccezione, l'accordo tra i genitori.

Uguualmente contiene un elemento di reciprocità la regolamentazione del *cambiamento dell'appartenenza* ad una chiesa *sui iuris*, con permesso speciale. Il nr. 1 del § 1 del c. 112 del Codice Latino prescrive che per tale cambiamento è necessario – tranne nel caso del passaggio al rito del coniuge – la licenza della Sede Apostolica. Il Codice Orientale nel § 2 del canone 32 prevede che questo consenso della Sede Apostolica si presume qualora un fedele volesse passare in un'altra chiesa *sui iuris*, la quale ha

una propria eparchia nello stesso territorio, a condizione che i due vescovi eparchiali diano il loro consenso scritto al passaggio. Questo permesso presunto della Sede Apostolica sembrava creare però una disuguaglianza tra la Chiesa latina e quelle orientali riguardo al cambiamento del rito. Per questo, il rescritto *ex audientia* del 26 novembre 1992, ha introdotto la stessa presunzione nella Chiesa latina¹³. Diversi autori notano però, che tale rescritto non si applica per il passaggio alla Chiesa latina¹⁴. Se il Codice di Diritto Canonico obbliga principalmente i cattolici latini, e attribuisce dei diritti a loro – perché la parola *respicit* del c. 1 del CIC indica tutti gli effetti della norma giuridica, cioè sia l'obbligazione che il conferimento dei diritti –, allora la presunzione della licenza richiesta dal c. 112 vale per i latini che vogliono passare in un'altra chiesa *sui iuris*. Il canone 32 § 2 del Codice Orientale sembra riguardare i fedeli orientali che vogliono passare ad un'altra chiesa *sui iuris*. Non sembra del tutto convincente l'interpretazione di questo canone orientale che esclude la possibilità per un fedele orientale di passare così nella Chiesa latina. Questo possiamo affermare in base al principio generale dell'interpretazione contenuto nel canone 1499 CCEO che dice: „Le leggi devono essere intese secondo il significato proprio delle parole, considerato nel testo e nel contesto; se questo è rimasto dubbio o oscuro, si deve intendere secondo i luoghi paralleli, se ce ne sono, il fine e le circostanze della legge e la mente del legislatore”. Il contesto e le leggi parallele esigono però che tra le chiese *sui iuris* menzionate nel § 2 del canone 32 CCEO sia compresa anche la Chiesa latina. Nel 1 § dello stesso canone infatti, si trova un principio che si applica evidentemente anche al passaggio alla Chiesa latina, anzi tra le fonti indicate di questo primo paragrafo, nell'edizione procurata dal Pontificio Consiglio competente¹⁵, si trovano dei brani che si riferiscono anche al passaggio alla Chiesa latina. Del resto, l'espressione *Ecclesia sui iuris* indica anche la Chiesa latina, in non pochi canoni del Codice Orientale (cf. per es. CCEO c. 33, 34 ecc).

¹³ AAS 85 (1993) 81.

¹⁴ Cf. per es. A. DE FUENMAYOR, Commento al c. 112, in J. I. ARRIETA (dir.), Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato, ⁶Roma 2004, 129.

¹⁵ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus, *fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 10-11.

Cioè il Codice Latino autorizza i latini di passare in qualche chiesa *sui iuris* orientale con il permesso presunto della Santa Sede, nei casi appena indicati, mentre il Codice Orientale conferisce questo diritto ai fedeli orientali cattolici, i quali, in base a questo possono passare anche nella Chiesa latina. Esiste quindi, una uguaglianza, o se vogliamo, reciprocità tra tutte le chiese *sui iuris*, compresa anche quella latina. Ciò viene confermato anche dalla prassi largamente diffusa nei territori, dove i cattolici di diversi riti vivono insieme in numero notevole. I fedeli orientali possono passare nella Chiesa latina come pure i fedeli latini nelle chiese cattoliche orientali, con il permesso presunto della Sede Apostolica, con le stesse condizioni¹⁶.

Per quanto riguarda la cura pastorale dei fedeli propri di una diocesi latina che appartengono ad un'altra chiesa *sui iuris*, la quale non ha propria gerarchia sullo stesso territorio, il Codice Latino dispone che i vescovi - in quanto possibile - fondino delle *parrocchie personali*, sulla base del rito (c. 518). Nel Codice Orientale (c. 820 § 1) si trova un simile principio.

Quanto alla fondazione di *chiese particolari personali*, ossia chiese particolari erette nello stesso territorio dove esiste già un'altra diocesi cattolica, come motivo di fondazione di esse, il Codice Latino indica al primo posto il rito dei fedeli (c. 372. § 2). Di questa norma non esiste un parallelo nel Codice Orientale. Mentre nella Chiesa latina „spetta unicamente alla suprema autorità erigere Chiese particolari” (c. 373), nel diritto canonico orientale nelle chiese patriarcali *sui iuris* è il Patriarca ad erigere eparchie entro i limiti della sua chiesa patriarcale, con il consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale e dopo la consultazione della Sede Apostolica (CCEO c. 177 § 2; c. 85 § 1). Negli altri casi invece, solo la Santa Sede può fondare, sopprimere o cambiare delle eparchie (CCEO c. 177 § 2). All'infuori del territorio del patriarcato l'erezione delle eparchie compete alla Santa Sede. Secondo la normativa vigente, per i fedeli dimoranti fuori del territorio patriarcale, il Patriarca può raccogliere informazioni, per mezzo di un visitatore, inviato da lui con assenso della Santa Sede. Il visitatore deve presentarsi al vescovo del luogo di questi

¹⁶ Cf. per questo, ma non per analogia fra la Santa Sede e le Nazioni Unite, T. I. JIMENEZ URRESTI, *com. ad. c. 32*, in J. L. ACEBAL LUJAN – F.R. AZNAR GIL – T. I. JUMENEZ URRESTI – J. MANZANARES MARIJUAN, *Código de canones de las iglesias orientales*, Edición bilingüe comentada (BAC 542), Madrid 1994, 37.

fedeli e mostrare la lettera di nomina. Successivamente può iniziare il suo compito, di cui invia una relazione al Patriarca, il quale, dopo aver discusso la cosa al Sinodo dei Vescovi della chiesa patriarcale, può proporre alla Santa Sede anche la costituzione di esarcati o eparchie proprie.

I Patriarchi cattolici orientali e il Patriarca latino di Gerusalemme, nella loro lettera al Romano Pontefice del 6 ottobre 2001, hanno proposto tra l'altro che i Patriarchi e i sinodi delle loro chiese possano erigere eparchie in tutte le parti del mondo¹⁷. Nell'argomentazione a favore di questa proposta dicono giustamente che la „condizione di fedele appartenente ad una determinata chiesa *sui iuris* segue la persona, anche quando si trovi fuori del territorio: infatti, la relazione giuridica tra l'autorità e il soggetto passivo della potestà è personale. Possiamo allora affermare che la relazione tra l'autorità e i fedeli non passa attraverso il territorio, ma è una relazione personale”¹⁸. Bisogna aggiungere però, che le persone in questione viventi nella diaspora, se non hanno una propria gerarchia sullo stesso territorio, sono dei fedeli propri del vescovo locale del loro domicilio, anche se quello è di un'altra chiesa *sui iuris*. Quindi, possono essere, per esempio, membri di una diocesi della Chiesa latina, e allo stesso tempo, membri della loro Chiesa orientale *sui iuris*. Quindi, le situazioni che riguardano diversi ordinamenti, anzi, il funzionamento delle autorità di diverse chiese *sui iuris* riguardo alla stessa persona sono ben presenti anche all'interno della Chiesa cattolica. Quanto al carattere personale del rapporto tra autorità e soggetto passivo della potestà bisogna però aggiungere alcune osservazioni. L'appartenenza ad una chiesa *sui iuris* è un fatto veramente personale. L'appartenenza ad una chiesa particolare, cioè ad una diocesi od ad un'eparchia, che è un fatto teologicamente fondamentale - perché sono le chiese particolari, le diocesi che vengono definite come porzioni del popolo di Dio (c. 369; CCEO c.177 § 1) „nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e l'unica Chiesa cattolica” (*Lumen*

¹⁷ Le Lien 1/69 (2004) 30. Cf. L. LORUSSO, Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora : designazione dei vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato, in L. OKULIK (a cura di), Nuove terre e nuove chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora (Istituto di Diritto Canonico S. Pio X, Studi 7), Venezia 2008, 112.120.

¹⁸ Citato in LORUSSO 113.

Gentium 23a)¹⁹ – non è invece soltanto di carattere personale. Sin dai tempi apostolici, infatti, le chiese particolari sono territoriali, anche nel diritto vigente, „di regola la porzione del popolo di Dio che costituisce una diocesi, o un'altra chiesa particolare“, deve essere circoscritta „entro un determinato territorio, in modo da comprendere tutti i fedeli che abitano in quel territorio“ (c. 372 § 1). Questa norma non si trova però, nel Codice Orientale. Eppure, il principio territoriale prevale anche nelle chiese orientali. Il territorio rimane la base principale per la delimitazione delle comunità ecclesiali d'appartenenza e per „raggruppare i fedeli attorno ai loro propri pastori“²⁰. Per questo, nella vita delle diverse chiese *sui iuris* che comprendono varie chiese particolari, diocesi od eparchie, la reciprocità rimane un criterio attuale per la soluzione delle situazioni che si danno dalla presenza di fedeli in un territorio dove l'autorità ecclesiastica locale è di un'altra chiesa *sui iuris*.

Oltre ai grandi criteri dell'esercizio della giurisdizione, esistono anche *situazioni interpersonali*, nelle quali bisogna tener presente i diversi ordinamenti giuridici di due chiese *sui iuris*. Tali sono specialmente alcune situazioni dell'amministrazione dei sacramenti, nelle quali il ministro e quello che riceve il sacramento appartengono a diverse chiese *sui iuris*. Basti pensare al battesimo e alla cresima, e alla liceità della loro amministrazione, quando il ministro è un sacerdote cattolico orientale, e il fedele o il battezzando è, o sarà membro della Chiesa latina, o viceversa²¹.

¹⁹ Cf. S. CYPRIANUS, Ep. 55, 24.

²⁰ J. I. ARRIETA, Fattori territoriali a personali di aggregazione ecclesiale, in P. ERDŐ – P. SZABÓ (a cura di), Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali - Territoriality and personality in canon law and ecclesiastical law. Canon law faces the third millennium. Proceedings of the 11th International Congress of Canon Law and of the 15th International Congress of the Society of the Law of the Eastern Churches. Budapest, 2-7 Settembre 2001, Budapest 2002, 400. Cf. O. BUCCI, Personalità del diritto e territorialità della legge nella storia, in *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*, XII^{ème} Congrès International de droit canonique de la consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, organisé per la Faculté de Droit Canonique de l'Université La Sagesse 20-25 Septembre 2004, Beyrouth 2008, 111-181.

²¹ Cf. per es. P. ERDŐ, Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima), in *Periodica* 84 (1995) 315-353.

Non è meno interessante il caso dell'amministrazione della penitenza quando il confessore e il penitente appartengono a diverse chiese rituali²². In queste ultime situazioni stanno al centro certi rapporti tra soggetti di diversi ordinamenti, e non direttamente tra le autorità proprie di questi ordinamenti. Quindi, in un modo approssimativo possiamo dire che in questi ultimi casi sembra prevalere l'elemento privato rispetto a quello pubblico.

b) Situazioni di reciprocità tra diverse confessioni cristiane

Se per le chiese cattoliche *sui iuris* vale il principio dell'uguale dignità teologica e giuridica (*Orientalium Ecclesiarum 3*)²³, tutto ciò non può riferirsi senza ogni riserva a tutte le comunità cristiane che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica²⁴. Nella dichiarazione *Dominus Iesus* si dice, per esempio, dalle religioni non cristiane che „la parità che è presupposto del dialogo, si riferisce alla pari dignità personale delle parti, non ai contenuti dottrinali, né tantomeno a Gesù Cristo, che è Dio stesso fatto Uomo, in confronto con i fondatori delle altre religioni”²⁵.

Con le comunità cristiane non cattoliche le relazioni di reciprocità sembrano essere piuttosto delle possibilità per le quali il diritto canonico offre il quadro giuridico. Queste forme di reciprocità dovrebbero avere la struttura consensuale, pattizia o contrattuale. Sono possibili, per esempio, alcune preghiere ecumeniche comuni²⁶, od altri momenti liturgici. Le azioni

²² Cf. per es. P. ERDŐ, Problemi interrituali (interecclesiali) nell'amministrazione del sacramento della penitenza, in *Periodica* 90 (2001) 437-453.

²³ Cf. per es. N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica delle chiese sui iuris*, in L. OKULIK (a cura di), *Nuove terre e nuove chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora* (Istituto di Diritto Canonico S. Pio X, Studi 7), Venezia 2008, 37-79, specialmente 58-59.

²⁴ Cf. per es. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiar. *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000: AAS 92 (2000) 742-765 („Le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'episcopato valido e la genuina ed integra sostanza del mistero eucaristico, non solo Chiese in senso proprio; tuttavia, i battezzati di queste comunità sono dal battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa” – nr. 17: AAS 92 [2000] 758-759).

²⁵ Nr. 22: AAS 92 (2000) 764.

²⁶ Cf. per es. I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Der ökumenische Auftrag*, in J. LISTL – H. SCHMITZ (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, ²Regensburg 1999, 698-700.

liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa stessa, che è „sacramento di unità” (c. 837 § 1; cf. *Sacrosanctum Concilium* 26). Per i casi eccezionali dell’amministrazione di alcuni sacramenti a cristiani non cattolici, o la ricezione di un sacramento da parte di un cattolico da un ministro non cattolico, il canone 844 del Codice di Diritto Canonico contiene dei criteri chiari e, riguardo ad una regolamentazione complementare sui dettagli, prescrive che per questi casi „il vescovo diocesano o la Conferenza Episcopale non diano norme generali, se non dopo aver consultato l’autorità competente almeno locale della Chiesa o della comunità non cattolica interessata” (c. 844 § 5; cf. CCEO c. 671 § 5). Queste consultazioni possono condurre persino ad alcuni accordi locali.

Riguardo all’educazione, esistono altri casi di una certa reciprocità nelle scuole gestite dalla Chiesa cattolica, e in quelle proprie di un’altra chiesa o comunità ecclesiale. Nella tradizione dell’Europa centrale – almeno tra cattolici, calvinisti e luterani – esisteva l’abitudine che agli alunni di una scuola cattolica che erano di diversa confessione venisse garantito l’insegnamento della loro religione attraverso un insegnante di religione incaricato dall’autorità della loro comunità. Viceversa, gli alunni cattolici delle scuole protestanti ricevevano l’insegnamento di religione cattolica da un docente incaricato dal vescovo cattolico. Simile possibilità avevano anche gli alunni ebrei che frequentavano qualche scuola cristiana. Dopo il 1989, con la rinascita delle scuole confessionali, tale possibilità reciproca si è rinnovata, benché gli Stati generalmente non esigono questa soluzione, ma lasciano la questione alla libertà delle chiese. In Ungheria per esempio, dopo alcune esperienze divergenti, la Chiesa Cattolica, la Chiesa Riformata d’Ungheria e la Chiesa Evangelica d’Ungheria hanno firmato un patto che rinnova e garantisce reciprocamente questa possibilità²⁷.

²⁷ Accordo delle tre chiese storiche sull’insegnamento della religione, 21 settembre 2006, pubblicato in *Magyar Kurir* 21 settembre 2006 (http://www.magyarkurir.hu/?m_op=view&id=12256): „A megállapodás hatálya kiterjed minden magyarországi katolikus, református és evangélikus közoktatási intézményre.

A három Egyház megállapodik abban, hogy saját intézményeiben órarendbe iktatott kötelező tárgyként az intézmény hitoktatásra fordított heti óraszám szerint, általában heti két órában biztosítja a másik fél hitoktatását igénylő szülők gyermekei számára a hit- és erkölcstantánításának optimális feltételeit, a helyi viszonyoknak (jelentkező növendékek száma, órarendi, tantermi, hittanórák tömbösítése, évfolyamok tanóráinak

egy időben történő tanítása stb.) és a másik egyház által rendelkezésre bocsátott személyi feltételeknek (hitoktató, ill. a hitoktatók időbeosztása) megfelelően. Az intézmények nem kötelezhetik a tanulókat más, nem saját felekezeti hittanórák látogatására.

A katolikus hitoktatót (hitoktatókat) a területileg érdekelt iskola véleményének meghallgatása után az illetékes egyházmegye püspöke bízta meg. Az evangélikus/református hitoktatót (hitoktatókat) a közoktatási intézmény illetékes fenntartó egyházi önkormányzati testülete (presbitérium és közgyűlés) és az intézmény vezetője véleményének meghallgatása után az illetékes egyházi testület elnöksége bízta meg. A hitoktató megbízólevelét évkezdéskor bemutatja az intézmény igazgatójának. A fogadó intézmény a tanév elején szintén írásban értesíti a másik egyház illetékes hatóságát a hitoktatás arra a tanévre érvényes rendjéről (hittanos csoportok száma, névsora, a hittanórák helye és ideje). A hitoktató iratmennyét a fenti adatok alapján saját egyháza folyósítja.

A hitoktató tartsa tiszteletben az intézmény hagyományait, ünnepéyeit, egyházi sajátosságait és házirendjét. Ha a tanévnyitó, tanévzáró, istentisztelet vagy szentmise keretében van, az azon való részvételre kötelezhetőek a más vallású gyermekek is. Ezek az iskolai események, ha istentisztelet vagy szentmise keretében zajlanak, lehetőleg ne vasárnap legyenek. Egyébként pedig vasár- és ünnepnapokon minden gyermek a saját egyháza istentiszteletén vagy szentmiséjén vesz részt.

Haladási naplóját saját felettes egyházi hatóságainak kérésére bármikor köteles bemutatni, a fogadó intézmény vezetője azonban csak indokolt esetben kérheti betekintésre (pl. az érettségi elnök kérésére). Amennyiben a tanuló saját felekezete szerinti hitoktatásban részesül, osztályzatát csak saját hitoktatójától kaphatja, mégpedig a fogadó intézmény rendje szerint (pl. szöveges vagy érdemjegyes értékelés).

A hit- és erkölcs tantannak az Egyháznak a tanterve szerint tanítják, amelyik a hitoktatót megbízta. Szaktanácsadói, szakfelügyeleti látogatást is csak a küldő egyház végezhet, de annak idejéről és eredményéről a fogadó intézmény vezetőjét is értesíteni kell.

A fogadó intézmény igazgatótanácsa (vagy annak felettes hatósága) kezdeményezheti – alapos személyi, pedagógiai vagy más indokok alapján – a hitoktatót megbízó egyházi jogi személynél a hitoktató munkájának felülvizsgálatát. Az intézménynek azonban nincs joga az érdekelt egyház illetékeseinek hozzájárulása nélkül a más felekezeti hitoktatás tartalmi, tárgyi vagy személyi kérdéseiben intézkedni, illetve azok feltételeit megváltoztatni.

Egyebekben a keresztényi szeretet, egymás megbecsülése és a három Egyház közötti történelmi jó viszony megőrzése legyen az irányadó”.

Un altro campo dove la Chiesa cattolica può collaborare con altre comunità cristiane in base alla reciprocità, può essere, per esempio, l'uso dei luoghi sacri, soprattutto delle chiese. In questi luoghi è consentito solo quello che serve „all'esercizio e alla promozione del culto, della pietà, della religione, e vietata qualunque cosa che sia aliena dalla santità del luogo. L'Ordinario però, per modo d'atto può permettere altri usi, purché non contrari alla santità del luogo" (c. 1210). In base a questa disposizione canonica, gli ordinari possono permettere alle altre comunità cristiane di tenere alcune loro liturgie o alcuni servizi religiosi in una chiesa cattolica. A Budapest, per esempio, i copti non cattolici e gli armeni apostolici che non hanno le loro chiese nella città, celebrano la liturgia in una chiesa cattolica latina. Viceversa, in territori, dove i cattolici non hanno un proprio luogo di culto, possono usare, col permesso della rispettiva autorità ecclesiale, le chiese di altre confessioni cristiane, per esempio, in alcune parti di *Schleswig-Holstein*, dove i cattolici sono presenti soltanto durante l'estate, la messa cattolica si celebra in una chiesa luterana. Esistono buoni esempi anche per l'uso comune o reciproco di cappelle in carceri, ospedali, od altri istituti.

Tali permessi possono essere incondizionati, possono avere però anche una struttura contrattuale. Sarebbe pensabile mettere a disposizione una chiesa cattolica ad una certa chiesa ortodossa in un paese occidentale a condizione, che la stessa chiesa ortodossa permetta l'uso di qualche suo luogo di culto ai cattolici orientali nel suo proprio paese. Tali accordi sarebbero segni di uguaglianza, di mutuo rispetto e di buona collaborazione.

III. CONCLUSIONE

Dopo questo breve percorso che evidenzia alcune tracce del funzionamento del criterio della reciprocità, possiamo quindi formulare tale principio nel contesto delle relazioni interne alla Chiesa cattolica e nel contesto dei rapporti con le altre confessioni cristiane nel seguente modo:

Con accento sull'aspetto del *diritto pubblico*, esso è un principio per stabilire il funzionamento degli organi pubblici all'interno o nei riguardi di un altro ordinamento. Ordinamenti giuridici – anche se non completamente primari – hanno tutte le chiese cattoliche *sui iuris*. Così, rapporti

interordinamentali sono possibili anche all'interno della Chiesa cattolica²⁸, ma sono possibili anche tra la Chiesa cattolica e le altre comunità cristiane.

Con l'accento piuttosto sull'aspetto del *diritto privato*, la reciprocità è un principio per stabilire i diritti e gli obblighi di persone soggette a diversi ordinamenti giuridici in un ordinamento diverso da quello proprio, anche in funzione dei loro rapporti, o negozi giuridici bilaterali.

La reciprocità può avere, quindi, un senso teorico e un significato pratico nei rapporti ecumenici, e anche in quelli interni della Chiesa cattolica. Senza l'utilizzo di questa possibilità possiamo difficilmente aspettarci dagli Stati che risolvano tutte le situazioni interreligiose nei diversi paesi.

²⁸ P. ERDŐ, *Questioni interordinamentali tra la Chiesa latina e le Chiese cattoliche orientali*, in *XII^{ème} Congrès International de droit canonique de la consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, organisé per la Faculté de Droit Canonique de l'Université La Sagesse 20-25 Septembre 2004*, Beyrouth 2008, 29-36.