

## L'IMPEDIMENTO DI VOTO (CAN. 1088 CJC): SUA ORIGINE E QUALIFICAZIONE GIURIDICA (\*)

Introduzione — 1. L'*impedimentum voti* nella legislazione codiciale e nella sua interpretazione dottrinale. Annotazioni. 2. — Origine e qualificazione giuridica dell'impedimento di voto. Una rilettura delle fonti — Conclusione.

### *Introduzione.*

La Chiesa si è sempre preoccupata di garantire la libertà di ogni persona d'accedere al matrimonio in quanto formarsi una famiglia, scegliersi una comparte per condividere insieme tutta la vita, rientra tra i diritti fondamentali e inalienabili dell'uomo, risalenti alla volontà del Creatore, per cui nessuna legge umana può togliere o coartare arbitrariamente questo diritto primordiale e universale senza ledere la stessa dignità umana. Sulla scorta di questi immutabili principi, il can. 1058 dichiara che «*omnes possunt contrahere matrimonium*».

«Da un punto di vista strettamente giuridico, un asserto del genere risente, però, di una qualche imprecisione. Un "diritto" come pretesa azionabile o situazione giuridica concretamente realizzabile, non scaturisce immediatamente da un "valore" generico, per quanto primigenio ed insopprimibile. Occorre che del "valore" venga individuato un contenuto specifico, anzitutto sul piano astratto, al fine di (pre)determinare i comportamenti idonei a realizzarlo in concreto e quindi a dargli piena attuazione»<sup>(1)</sup>. Pertanto, a fronte di questo atteggiamento tendente a promuovere e facilitare la celebrazione del

---

(\*) *Magistro P. Andreae Boni O.F.M., mei itineris ductori ad scientiam iuris, trigesimoquinto adveniente anniversario eius cathedrae, dicatum.*

(1) S. BERLINGÒ, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali, Gli impedimenti al matrimonio canonico. Scritti in memoria di Ermanno Graziani* (Studi Giuridici XIX, Libreria Editrice Vaticana 1989), 60

matrimonio<sup>(2)</sup>, lo stesso can. 1058 precisa che questa idoneità alle nozze è riconosciuta a tutti quelli «qui iure non prohibentur», a significare che quell'*omnes* è direttamente riferito solo a coloro che possiedono l'abilità giuridica, ossia quei requisiti esigiti tanto dal diritto divino quanto dal diritto umano<sup>(3)</sup>, *ad matrimonium valide contrahendum*. Dunque la Chiesa, nella persona della sua Suprema Autorità, rivendica pure il proprio potere di «restringere» il libero esercizio del diritto al matrimonio<sup>(4)</sup> *dichiarando* autenticamente quando il diritto divino proibisca o dirima il matrimonio (can. 1075 § 1) o *stabilendo* altri impedimenti per i battezzati (can. 1075 § 2). La legge che inabilita la persona a contrarre matrimonio per il fatto che versa in una particolare circostanza e situazione, viene denominata «impedimento matrimoniale» (cfr. can. 1073). Siffatta inabilità può discendere dalla legge divina (naturale e positiva) o dalla legge positiva umana, per cui l'impedimento matrimoniale conseguente, a ragione della sua origine, può essere di diritto divino o di diritto umano.

Nel Codice pio-benedettino<sup>(5)</sup>, gli impedimenti matrimoniali, a motivo della loro differente efficacia, venivano ulteriormente distinti in «impedienti» e «dirimenti» (cfr. can. 1036\*): i primi rendevano la persona inabile a contrarre matrimonio lecitamente, i secondi anche a contrarlo validamente. Nella legislazione canonica vigente, invece, non compare più questa distinzione ma vengono considerati e descritti solo gli impedimenti dirimenti. Tra questi appare anche l'impedimento di voto, infatti nel can. 1088 si dichiara che: «Invalide matrimonium attentat, qui voto publico perpetuo castitatis in instituto religioso adstricti sunt». Il Legislatore canonico, nella sua lapidarietà, non lascia spazio a incertezze di sorta: il voto, qualora possieda tutte le caratteristiche di cui sopra, rappresenta un impedimento che rende il religioso inabile a contrarre le nozze. Tuttavia l'individuazione dell'origine dell'impedimento di voto e, conseguen-

---

(2) Cfr. P. MONETA, *Diritto al matrimonio e impedimenti matrimoniali, Gli impedimenti al matrimonio canonico*, 16.

(3) Cfr. J.F. CASTAÑO, *Il Sacramento del Matrimonio* (Roma 1992, 2 ed.), 195-196.

(4) Cfr. A. ABATE, *Gli impedimenti matrimoniali nel nuovo Codice di Diritto Canonico, Apollinaris* 60 (1987), 454.

(5) Quando citeremo i canoni di questo *Codex*, li indicheremo muniti di asterisco al fine di distinguerli più facilmente da quelli del vigente Codice del 1983.

temente, la sua qualificazione giuridica non è di facile conseguimento.

Affrontando questo problema, la domanda di fondo che ci si pone è questa: l'impedimento di cui stiamo trattando discende da istanze di ordine disciplinare ed è tale per una imposizione della Chiesa, oppure, discende da istanze di ordine teologico, ed è dovuto al fatto che il religioso ha contratto un « patto di fedeltà » (*fides*), un « mirabile connubio » (can. 607 § 1) con Cristo, impegnandosi a conformare la propria esistenza alla vita casta, povera e obbediente del Signore Gesù, per consacrarsi interamente e per sempre al culto e al servizio di Dio?

Per poter rispondere, a nostro parere, occorre evidenziare gli effetti giuridici che sono propri della professione religiosa in quanto patto sponsale contratto personalmente dal religioso con Cristo (impegno morale individuale), ufficializzato in ordine alla sua giuridicità e ratificato da parte dell'autorità della Chiesa (socializzazione ecclesiale). Esiste infatti un rapporto tra la *legge* e il *fatto* o *circostanza oggettiva* che serve da supporto alla legge. Ora, nel nostro caso, il religioso contrae l'inabilitazione al matrimonio in ragione dell'alleanza sponsale con Cristo che è il fatto o circostanza oggettiva — che per ora, al fine di non anticipare conclusioni, diciamo di ordine teologico — che costituisce l'impedimento *in senso primario* o *lato*, ma questo effetto della professione religiosa consegue rilevanza giuridica soltanto attraverso l'ufficializzazione e la socializzazione di essa da parte della Chiesa, per cui si può anche dire che il can. 1088, nella sua determinazione degli « additamenta » di origine umana, è una legge positiva ecclesiastica ossia impedimento *in senso derivato* o *stretto* (6).

La vita religiosa, in effetti, in quanto impegno personale contratto con Cristo, appartiene alla dimensione carismatica della Chiesa in quanto organizzata comunitariamente, appartiene alla dimensione strutturale di essa; pertanto, anche se i religiosi emergono direttamente dall'*humus* del Vangelo, gli istituti religiosi emergono dalla socialità costitutiva della Chiesa e ad essa devono aderire (7).

---

(6) Cfr. J. D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, pars III (Romae 1892), 337; Th. VLAMING-L. BENDER, *Praelectiones iuris matrimonii* (Bussum in Hollandia 1950, 4 ed.), 117. Sembrerebbe che J.F. CASTAÑO, *Il Sacramento del Matrimonio*, 188, non sia favorevole a questa distinzione.

(7) Cfr. A. BONI, *Vangelo e vita religiosa. Rilettura teologica e storico-giuridica delle fonti* (Roma 1994), 32-42, passim.

L'inabilitazione del religioso a contrarre matrimonio in quanto effetto sociale di maggior rilievo della professione religiosa, è stato anche oggetto di maggior interesse da parte della scienza canonistica di tutti i tempi la quale, in un processo travagliato di approfondimento e di verifica, ha cercato di tradurre la dottrina biblico-patristica di questa realtà in concreti provvedimenti di ordine legislativo al fine di valutare e normare le conseguenze di un patto contratto con Cristo a livello di impegno morale e a livello di impegno giuridico. Ma come accade sovente, le acque cristalline delle fonti nello scorrere diventano torbide e quando esse giungono alla foce per gettarsi in mare, talvolta diventa quasi impossibile risalire alla sorgente originaria, sempre limpida e fresca. Così è accaduto, uscendo dalla metafora, anche per l'impedimento di voto, per cui la canonistica odierna ritiene, prevalentemente, che la sua «vis irritandi matrimonii repetenda sit ex iure positivo Ecclesiae»<sup>(8)</sup>. Ma, sinceramente, questa dottrina non poggia affatto su solide basi di ordine biblico e patristico. Al fine di dimostrare questa nostra opinione, rileggeremo a ritroso le teorie di alcuni degli studiosi più rappresentativi che hanno preso in considerazione l'argomento per risalire fino all'insegnamento dei santi Padri e da questi ai testi scritturistici della Rivelazione, per giungere ad individuare i punti fermi, appunto di ordine biblico e teologico, che sono necessari per qualificare la natura e l'identità giuridica dell'*impedimentum voti*. Prima di affrontare questo impegno appare doveroso, o almeno utile, soffermarsi preliminarmente su alcuni punti di carattere generale che, oltre ad inquadrare l'argomento cui è dedicato il presente studio, ne costituiscono il logico e necessario presupposto.

1. *L'impedimentum voti nella legislazione codiciale e nella sua interpretazione dottrinale. Annotazioni.*

Il matrimonio, per ciò che rappresenta e implica (cfr. can. 1055), non è compatibile con altre forme stabili di vita che, scelte e abbracciate liberamente sotto l'impulso della grazia divina, per la loro indole comportano l'obbligo di custodire la continenza perfetta

---

(8) Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *Ius Canonicum*, tom. V: *De Matrimonio* (Romae 1928, 2 ed.), 355, nota 36: da ora innanzi sarà citato *De Matrimonio*; cfr. anche V. MUZZARELLI, *De professione religiosa a primordiis ad saec. XII* (Romae 1938), 179.

e perpetua per il Regno di Dio, nel celibato (cfr. can. 599). È questo il caso della vita consacrata mediante la professione dei consigli evangelici «fondati sull'insegnamento e sugli esempi di Cristo Maestro» (cfr. can. 575), come sono riferiti nel Vangelo, descritta dal Legislatore canonico nel can. 573. Qui, come primo enunciato, si dichiara che essa «è una forma stabile di vita con la quale i fedeli, sotto l'azione dello Spirito Santo, si donano totalmente a Dio, sommamente amato, seguendo Cristo più da vicino». Dunque questa consacrazione a Dio di tutta la persona, si traduce in un ininterrotto sacrificio culturale (can. 607 § 1), offerto a Lui per la gloria del suo nome e la salvezza del mondo. L'accoglimento della castità e del celibato per il Regno, come pure l'accoglimento della povertà e dell'obbedienza *propter Regnum*, si traducono in un impegno (patto) di conformazione alla forma di vita che Cristo «si scelse per sé» (LG 46) come caratteristica propria e fondamentale della sua esistenza terrena. Or bene, questo impegno può essere assunto o, meglio, esplicitato, mediante voti o «altri vincoli sacri» a seconda delle leggi proprie degli istituti (cfr. 573 § 2).

Senza volerci addentrare in questioni, peraltro molto dibattute<sup>(9)</sup>, che esulano dalla nostra trattazione, ci limitiamo a rilevare che gli «altri vincoli sacri», pur essendo assunti davanti a Dio, conservano sempre un carattere privato nel segreto della coscienza di chi li assume e di fronte alla comunità che li accoglie. I voti, invece, che possono essere sia pubblici che privati, a seconda che siano accettati o meno *nomine Ecclesiae*, dal legittimo superiore (cfr. can. 1192 § 1), esprimono meglio la perfezione e la ecclesialità della consacrazione «in quanto legami più solidi e stabili riproducono di più l'immagine del Cristo unito alla Chiesa sua sposa con un legame indissolubile»<sup>(10)</sup>. In ordine alla loro durata, i voti possono essere perpetui

<sup>(9)</sup> Cfr. B. MAGGIONI, *Semplici appunti attorno ai voti religiosi, Consacrazione e servizio* 28 (1979), 7-10; D.A. PUGLIESE, *Voti o vincoli*, *Ibid.* 19 (1970), 170-176; A. BONI, *Vota et auspicia pro revisione Codicis Iuris Canonici circa distinctionem inter vota religiosorum*, *Antonianum* 43 (1968), 365-400; IDEM, *I voti religiosi, Vita Consacrata* 14 (1978), 215-224; 289-301; 333-347; BANDERA A., *Consigli evangelici, Vita Consacrata* 18 (1982), 233-245; 328-349; 398-420; 545-564; 617-640; 689-707; *Ibid.* 19 (1983), 1-19; 81-101; 153-164; 257-279; M. CONTI, *La vita consacrata e la sua missione nelle indicazioni del Sinodo, Vita Consacrata* 31 (1995), 402-404; IDEM, *Approccio all'Esortazione Apostolica post-sinodale «Vita Consacrata»*, *Antonianum* 71 (1996), 419-427.

<sup>(10)</sup> Conc. Ec. Vaticano II, Cost. dogm. «Lumen Gentium», n. 44, *Enchiridion Vaticanum*, 1 (Bologna 1985, 13 ed.), 219.

se emessi per tutta la vita, o temporanei se emessi per un certo arco di tempo, da rinnovarsi alla scadenza.

A partire dai diversi modi coi quali possono essere assunti i consigli evangelici, il Legislatore distingue all'interno della vita consacrata in «vita consacrata religiosa» e «vita consacrata secolare»; entrambe si concretizzano in «istituti» per cui si hanno istituti religiosi e istituti secolari. Negli istituti religiosi, i membri assumono i consigli evangelici sempre con voti pubblici e conducono vita fraterna in comunità (can. 607 § 2). Negli istituti secolari, invece, i membri assumono i consigli evangelici con vincoli sacri o anche con voti, *che però sono sempre privati*, oppure in altre forme stabilite dalle costituzioni (cfr. can. 712). Ancora, un istituto di vita consacrata si dice di diritto pontificio se viene eretto o approvato con decreto formale della Sede Apostolica; di diritto diocesano, se è eretto dal vescovo diocesano e non ha ottenuto dalla Sede Apostolica il decreto di approvazione (cfr. can. 589).

Il precedente Codice, inoltre, distingueva tra istituti con voti solenni e istituti con voti semplici (cfr. can. 1308 § 2\*). «La dottrina non è stata sempre concorde nel determinare la natura dei voti solenni rispetto a quelli semplici. In genere si è detto che i voti solenni esprimono la radicalità del dono, al punto che con i voti solenni si perde la stessa capacità di porre atti contrari ai voti, nel senso che chi ha emesso i voti solenni se compie un atto ad essi contrario, tale atto è privo di efficacia nell'ordinamento giuridico; mentre lo stesso atto da parte di chi ha solo voti semplici è solo illecito ma non invalido. Il criterio in sé ha una sua validità, almeno da un punto di vista sostanziale anche se vi sarebbero da fare molte precisazioni»<sup>(11)</sup>.

In riferimento all'*impedimentum voti*, le conseguenze giuridiche derivanti dall'assunzione dei consigli evangelici erano molto diverse a seconda che si trattasse di voti solenni o di voti semplici. Infatti, in base al Codice pio-benedettino, il voto di non compiere atti connessi alla sfera sessuale si opponeva alla valida celebrazione del matrimonio solo quando assumeva la forma di voto solenne (can. 1073\*), mentre nel caso del voto semplice si parlava esclusivamente di *impe-*

---

(11) V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa* (Bologna 1992), 163; cfr. A. BONI, *Discrimen inter professionem sollemnem et simplicem in statu religioso*, *Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20-25 maii 1968 celebrati* (Roma 1970), 393-425.

*dimentum impediens* (cfr. can. 1058\*), capace solo di influire sulla liceità delle nozze da celebrare<sup>(12)</sup> a meno che, anche ai voti semplici « ex speciali Sedis Apostolicae praescripto vis addita sit nuptias irritandi » (can. 1073\*)<sup>(13)</sup>.

Nel quadro fornito dal nuovo Codice, come si è già detto, è scomparso ogni cenno formale agli *impedimenta impediencia* e quindi, anche all'impedimento derivante dal voto semplice in quanto, va aggiunto, la distinzione fra le due categorie di voti è venuta sempre più riducendosi, al punto che essa oggi non ha nessun rilievo da un punto di vista giuridico<sup>(14)</sup>. Nondimeno, pure nella legislazione canonica vigente, le conseguenze giuridiche che derivano dall'assunzione del voto di castità non sono in ogni caso uguali. Perché questo voto possa derimere il matrimonio occorre che sia *pubblico, perpetuo ed emesso in un istituto religioso*, senza distinguere tra quelli di diritto pontificio o di diritto diocesano (cfr. can. 1088). Pertanto non rientrano nello stesso impedimento né i membri di istituti secolari nei quali i voti, qualora vengano emessi, sono sempre privati, né gli eremiti i quali pur potendo assumere i consigli evangelici con voti pubblici perpetui (cfr. can. 603 § 2) non appartengono ad un istituto religioso.

Tutte queste distinzioni intorno alle « specie » di voto, che in quanto tale era comunque obbligatorio « ex virtute religionis » (cfr. can. 1307 § 1\*), finirono per legittimare la supposizione che la forza di invalidare il matrimonio che, come sappiamo, veniva riconosciuta al solo voto solenne o, eccezionalmente, anche al voto semplice se così disponeva la Sede Apostolica, non potesse attribuirsi o dipendere « da una virtù intrinseca del "votum" ma da motivi e da fattori estrinseci e sovrapposti »<sup>(15)</sup>. Così strumentalizzato da un punto di

---

(12) Cfr. T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi: ordo, votum, disparitas cultus, Gli impedimenti al matrimonio canonico*, 179.

(13) Questo era, per esempio, il caso dei voti semplici professati nella Compagnia di Gesù dopo il biennio di noviziato, ai quali Papa Gregorio XIII, con la Costituzione apostolica « Ascendente Domino » del 25 maggio 1584 (*Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. 1 [Ed. P. Gasparri - J. Seredi, Romae 1926], 269-275), aggiunge forza dirimente del matrimonio eventualmente contratto in futuro; cfr. T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi*, 179-180, nota 5.

(14) Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata*, 163; tuttavia il can. 1192 § 2 riporta ancora la distinzione, probabilmente in ossequio alla storia di tanti antichi Ordini « di voti solenni ».

(15) T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi*, 180.

vista vincolistico, lo stesso concetto di voto non è più stato considerato nella sua giusta realtà di ordine teologico, ossia come aspetto emblematico di un « patto di conformazione di vita » con la vita stessa del Cristo, i cui contenuti (di questo patto) vanno ben oltre i limiti dell'impegno dei cosiddetti consigli evangelici: il voto, in quanto promessa fatta a Dio, « ad latriam pertinet »<sup>(16)</sup>.

Tra gli inciampi di non poche « alchimie » di ordine teologico-giuridico in parte ancora in atto (voti semplici, perpetui, definitivi, temporanei, sacri legami ecc.), si può agevolmente comprendere come anche chiarissimi autori, attraverso una evoluzione dottrinale di difficile interpretazione, pervengano ad affermare che il voto di castità, *ex sui ipsius naturae*, ossia per diritto divino naturale, rende solo illecita la celebrazione del matrimonio e che la Chiesa, onde impedire più efficacemente questa illiceità, ha aggiunto alla legge divina proibente la legge canonica irritante<sup>(17)</sup>; per cui l'impedimento di voto, benché si colleghi « a vincoli formalmente di ordine religioso, tuttavia, dal punto di vista sostanziale ... (non sembra) trovare una giustificazione piena ed esauriente in motivi di natura religiosa »<sup>(18)</sup>. Ma, come è stato acutamente rilevato, non pare conveniente soffermarsi troppo sulle specificazioni o determinazioni o addizioni di origine umana perché in tal modo, la classificazione di un impedimento fra quelli di diritto divino o quelli di diritto ecclesiastico potrebbe risultare, in larga parte, « convenzionale »; infatti « gli impedimenti di diritto divino risultano essi pure, in più o meno grande misura, *specificati* da determinazioni o "additamenta" di origine umana; reciprocamente, lo si è già osservato, gli stessi impedimenti di diritto ecclesiastico, ponendosi come limite all'esercizio del "diritto" divino-naturale al matrimonio, devono anch'essi risultare ispirati da una "ratio" armonica con la legge divina e conforme a natura »<sup>(19)</sup>.

(16) S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 2, 2, q. 88, a. 5 (*Utrum votum sit actus latriae sive religionis*): « Manifestum est autem praedictis quod votum est quaedam promissio Deo facta: et quod promissio nihil est aliud quam ordinatio quaedam eius quod promittitur in eum cui promittitur; unde votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quod vovere proprie est actus latriae seu religionis ».

(17) Cfr. F.X. WERNZ - P. VIDAL, *De Matrimonio*, 344.

(18) T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi*, 180.

(19) S. BERLINGÒ, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali*, 63.

Altri autori, ancora, partendo dalla considerazione che il Sommo Pontefice, *potestate Christi vicaria*, può dispensare in tutto o in parte dai voti della professione religiosa — cosa peraltro inammissibile antecedentemente — hanno dedotto che il voto solenne di castità non può avere la forza di dirimere il matrimonio « tum vi sua seu iure naturali, tum iure divino... secluso quocumque iure ecclesiastico », infatti « certe Romanus Pontifex in divinis legibus irritantibus nequit dispensare »<sup>(20)</sup>. In realtà, su questi autori « ha fatto aggio una corrente dottrinale che risale molto nel tempo, e che, contraddittoriamente e paradossalmente, perviene a scindere l'ambito delle dispense sul diritto umano da quello delle dispense sul diritto divino, anche in base ad un improponibile accostamento del modo di procedere di Dio legislatore col modo di procedere, analitico e deduttivo, del legislatore umano. (...) È tipico, infatti, dell'ordinamento canonico — considerata la sua estrema dinamicità — che tutte le norme — tranne i principi assolutamente immutabili — si realizzino anche attraverso l'atto in deroga *contra legem* purché esso, come la dispensa, non sia *contra tenorem rationis*; e purché operi a modo di scure che, abbattendosi sull'albero della legge, ne favorisca, attraverso un'adeguata potatura, gli sviluppi più opportuni. È del resto chiaro nella stessa tradizione canonistica, e anche nel solco principale della *philosophia perennis*, come sia corretto parlare, in tal senso, di dispensa anche a proposito del diritto divino; con la dispensa esso non risulta, infatti, derogato nelle sue *prime ragioni* — le uniche assolutamente ferme ed immutabili — ma *attuato, realizzato o adattato* nei pur necessari svolgimenti, in cui il suo nucleo indefettibile — e non mai astrabile allo stato puro — è, come suol dirsi, rivestito di diritto canonico umano o ecclesiastico »<sup>(21)</sup>.

Dinanzi a tanta varietà di opinioni e, talvolta, ad una autentica precarietà di idee e di concetti, si ha l'impressione che non si siano ancora recuperati i « punti fermi » di ordine biblico e teologico che sono indispensabili per qualificare, lo abbiamo già asserito, l'origine e la natura dell'impedimento di voto. Purtroppo, le ricerche di ordine dottrinale sono rimaste, invece, troppo ancorate alle posizioni dei grandi Maestri della Scolastica e dei loro epigoni, antichi e mo-

<sup>(20)</sup> F.X. WERNZ - P. VIDAL, *De Matrimonio*, 355-356, nota 36.

<sup>(21)</sup> S. BERLINGÒ, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali*, 55-56; 59.

derni, senza risalire all'insegnamento dei santi Padri e da questi ai testi scritturistici.

La seconda parte di questo lavoro, rileggendo a ritroso la teorizzazione dell'*impedimentum voti*, vorrebbe tentare di « saldare » questa frattura dottrinal-concettuale, prospettando alcune « soluzioni » fondate sulla dottrina biblico-patristica e sulla sua interpretazione/traduzione giuridica nella canonistica antica.

## 2. *Origine e qualificazione giuridica dell'impedimento di voto. Una rilettura delle fonti.*

Il pensiero dei santi Padri sul fondamento biblico-teologico dell'inabilitazione del religioso a contrarre matrimonio, si coglie soprattutto nei loro commenti alla prima lettera che l'apostolo S. Paolo scrive a Timoteo: se l'Apostolo insegna che le vedove consacrate fedifraghe avranno una sentenza di condanna eterna (*habentes damnationem*) in quanto, passando ad altre nozze, non ratificano (*irritam fecerunt*) le conseguenze che procedono dall'impegno che hanno assunto con Cristo (*primam fidem*), significa — essi dicono — che l'inabilitazione deriva dallo stesso patto di fedeltà (*fides*) che esse hanno contratto appunto con Cristo (cfr. 1 Tim 5,11-12) <sup>(22)</sup>.

I criteri di rigore stabiliti dall'Apostolo per l'iscrizione delle vedove nel catalogo ufficiale delle « consacrate » <sup>(23)</sup> ed il giudizio di condanna che egli pronuncia contro quelle che si risposano, non poteva non essere motivo di perplessità nella riflessione dei Padri.

Il problema di fondo che si presentava, in sostanza, si può così riassumere: un matrimonio (di cui i contraenti sono ministri del sacramento) che porta con sé una condanna eterna, può essere riconosciuto come vero matrimonio (sacramento) dalla Chiesa, agli effetti della grazia sacramentale e della comunione ecclesiale?

---

(22) 1 Tim 5, 11-12: « Adolescentiores autem viduas devita. Cum enim luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt: habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt ».

(23) 1 Tim 5, 9-10: « Vidua eligatur non minus sexaginta annorum, quae fuerit unius viri uxor. In operibus bonis testimonium habens, si filios educavit, si hospitio recepit, si sanctorum pedes lavit, si tribulationem patientibus subministravit, si omne opus bonum subsecuta est ».

Il giudizio di condanna di cui parla S. Paolo era certamente legato all'infedeltà nei confronti della *fides* contratta con Cristo ma è anche vero che quest'infedeltà veniva *consumata* contraendo un nuovo matrimonio.

Amnesso per certo — sulla base dell'insegnamento paolino, che è « degno di fede » (1 Tim 3, 1) — che chi si sposa (o si risposa) dopo essersi consacrato a Dio contraendo un patto di fedeltà con Cristo, va incontro a un giudizio di condanna eterna<sup>(24)</sup>, si è pervenuti ad un giudizio definitivo sulla invalidità del matrimonio attentato da questi « consacrati » la cui *fides* era stata ufficializzata dalla Chiesa, attraverso un lungo travaglio dottrinale, che si è concluso definitivamente con la storica decisione del Concilio Ecumenico Lateranense II del 1139, di cui avremo modo di interessarci.

Nel dibattito, riassunto dal maestro Graziano nel suo *Decretum*, tra le « autorità » che egli adduce per comprovare che coloro i quali sono legati dal voto solenne di castità, non possono contrarre validamente matrimonio<sup>(25)</sup>, si rifanno espressamente al testo di 1 Tim 5, 11-12: il Concilio di Cartagine del 398<sup>(26)</sup>, Papa Innocenzo I (401-417)<sup>(27)</sup>, S. Agostino († 430)<sup>(28)</sup>, Papa Gelasio I (492-496)<sup>(29)</sup> e S. Gregorio Magno (590-604)<sup>(30)</sup>.

<sup>(24)</sup> Cfr., per esempio, S. GREGORIO MAGNO, *Epistola ad Bonifacium* (*Decretum Gratiani*, c. 2, C. 27, q. 1): « Viduas a proposito discedentes viduitatis, super quibus nos consulere voluit dilectio tua, frater carissime, credo te nosse a sancto Paulo et a multis sanctis patribus nisi convertantur, olim esse damnatas ».

<sup>(25)</sup> Cfr. *Decretum Gratiani*, C. 27, q. 1: *Hic primum quaeritur, an coniugium possit esse inter voventes*.

<sup>(26)</sup> *Concilii Carthaginensis IV canones*, c. 104 (*Decretum Gratiani*, c. 1, C. 27, q. 1): « ... si quae viduae ... se devoverint Deo, et veste laicali abiecta sub testimonio episcopi et ecclesiae in religioso habitu apparuerint, postea vero ad saeculares transierint nuptias, secundum Apostolum damnationem habebunt, quia fidem castitatis, quam Deo voverunt, irritam facere visae sunt ».

<sup>(27)</sup> INNOCENZO I, *Codex canonum*, c. 19 (*Decretum Gratiani*, c. 9, C. 27, q. 1): « Si enim inter homines solet bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis illa pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non debet. Nam si Apostolus illas, quae a proposito viduitatis discesserunt, dixerat habere damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt, quanto magis virgines quae frangere fidem conatae sunt? ».

<sup>(28)</sup> S. AGOSTINO, *De bono viduitatis*, cap. 8 (*Decretum Gratiani*, c. 41, C. 27, q. 1): « Nam ut hoc demonstraret Apostolus, non ait ... sed: "nubere volunt, habentes (inquit) damnationem, quoniam primam fidem irritam fecerunt", etsi non nubendo, tamen volendo ».

<sup>(29)</sup> GELASIO I, *Epistola ad Episcopos Lucaniae et Brutiorum*, c. 23 (*Decretum Gratiani*, c. 42, C. 27, q. 1): « Quae si propria voluntate professam pristini coniugii castita-

Eccettuato Sant'Agostino, tutte queste « autorità » considerano adultere ed incestuose le vedove e le vergini consacrate — e, analogamente, anche tutti gli altri che hanno contratto un patto di fedeltà con Cristo — che vanificano la propria alleanza col Signore sposandosi (o risposandosi), ossia riconoscono invalido il loro matrimonio.

Il Vescovo d'Ipbona, invece, pur riprovando il comportamento delle consacrate che si sposano, tuttavia, non ritiene invalido il loro matrimonio e reputa poco prudente (*minus consideratam*) l'opinione di coloro che lo giudicano tale e ne esigono la separazione<sup>(31)</sup>. Questo parere di S. Agostino ha un precedente in S. Cipriano di Cartagine († 258)<sup>(32)</sup>, ma non è sostenuto con valide ragioni né dall'uno né dall'altro<sup>(33)</sup>.

Si ha motivo di credere che l'opinione e l'autorità di S. Agostino, abbiano fatto sentire il proprio peso nella decisione del Concilio ecumenico di Calcedonia del 451 che stabilisce la scomunica contro i monaci e le vergini che si « sposano », ma consente al vescovo di usare loro misericordia<sup>(34)</sup>. Dopo questo pronunciamento — e nonostante questo pronunciamento — del Concilio di Calcedo-

---

tem mutabili mente calcaverint, periculi earum intererit, quali Deum debeant satisfactione placare, quia iuxta Apostolum primam fidem irritam fecerunt ».

<sup>(30)</sup> S. GREGORIO MAGNO, *Epistola ad Bonifacium* (*Decretum Gratiani*, c. 2, C. 27, q. 1); per il testo si veda la nota 24.

<sup>(31)</sup> S. AGOSTINO, *De bono viduitatis*, cap. 8 (*Decretum Gratiani*, c. 41, C. 27, q. 1): « Fit autem per hanc minus consideratam opinionem, qua putant lapsarum a sancto proposito feminarum, si nupserint, non esse coniugia, non parum malum, ut a maritis separentur uxores, quasi adulterae sint, non uxores; et, cum volunt eas separatas reddere continentiae, faciunt maritos earum adulteros veros, cum suis uxoribus vivis alteras ducunt ».

<sup>(32)</sup> S. CIPRIANO, *Epistola ad Pomponium*, c. 2 (PL 4, 378): « Quod si ex fide (patto?) se Christo dicaverunt, pudicae et castae sine ulla fabula perseverent, et ita fortes et stabiles praemium virginitatis expectent. Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est ut nubant quam in ignem delictis suis cadant ». Questo brano di S. Cipriano è stato oggetto di molte discussioni, specialmente da parte dei protestanti, ma non se ne capisce il vero significato se non in ragione della motivazione che è all'origine di questa lettera a Pomponio: alcune vergini consacrate si erano comportate scandalosamente e, nonostante tutto, pretendevano di dirsi ancora vergini. Sembra che S. Cipriano voglia insinuare l'idea che Cristo, di tali « vergini », non sa proprio più che farsene.

<sup>(33)</sup> Cfr. A. BONI, *Vangelo e vita religiosa*, 85.

<sup>(34)</sup> *Concilii Oecumenici Chalcedonensis canones*, c. 16, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (a cura di G. Alberigo ed Altri, ed. bilingue [latino-italiano], Bologna 1991), 94: « Virginem quae se Deo domino consecravit, similiter et monachum, non licere nuptialia iura contrahere, quod si hoc inventi fuerint perpetrantes, excommunicen-

nia, il parere di S. Agostino fu avversato ad ogni livello<sup>(35)</sup>; così, per esempio, il Concilio di Tours del 567, in riferimento a questo problema, stabiliva che ci si dovesse attenere saldamente a quanto stabilito dall'apostolo Paolo, così infatti aveva reputato papa Innocenzo I e così avevano costantemente ritenuto gli antenati (*et patres nostri hoc semper custodierunt*)<sup>(36)</sup>.

Durante tutto questo travaglio dottrinale, che dura parecchi secoli, la possibilità che la Chiesa potesse dispensare dal patto (voto di castità) contratto con Cristo, non viene neppure presa in considerazione<sup>(37)</sup>. Essa viene esclusa a priori perché « fornicatores et adultores iudicabit Deus » (Ebr. 13,4). Non viene prospettata la dispensa neppure da S. Agostino — che pure è per la validità del matrimonio di coloro che si sposano venendo meno al loro voto di castità — anzi,

tur. Confitentibus autem decrevimus, ut habeat auctoritatem eiusdem loci episcopus misericordiam humanitatemque largiri ».

<sup>(35)</sup> RUFINO, *Summa Decretorum* (ed. H. Singer, Padeborn 1902), 435: « Quia tamen summorum pontificum et aliorum plurimorum pontificum (alii sanctorum) auctoritates huic sententiae contradicunt, ideo in hac parte Augustino praeiudicatum esse creditimus ».

<sup>(36)</sup> *Concilia Turonensis II canones*, c. 20, J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (=Mansi), tom. 9 (Florentiae 1763), col. 798: « Nam si Paulus apostolus si quae a proposito viduitatis discesserunt, dixit eas habere damnationem, ubi ait: "Quia primam fidem irritam fecerunt, etc.". Quis sacerdotum contra decretalia, quae a Sede Apostolica processerunt, agere praesumat? Vel quis quod peius est, contra sententiam, quam vas electionis Paulus apostolus Spiritu Sancto ministrante protulit, quod praedicavi, anathema sit? ... et patres nostri qui praedicaverit praeter id, quod praedicavi, anathema sit? Nos ergo hoc sequentes, quod vel apostolus Paulus vel Papa Innocentius statuit, in canonibus nostris inserentes statuimus observandum, ut nullus sacramentum Deo virginem quae in honorem Christi vestem mutavit, aut rapere aut competere aut sibi in coniugium sociare praesumat ».

<sup>(37)</sup> F.X. WERNZ - P. VIDAL, *De Matrimonio*, 803: « Impedimentum, ut dicitur clandestinitatis (sc. defectus formae) a dispensatione per sanationem in radice non est exclusum; at impedimenta ordinis sacri vel solemnem professionis religiosae etiam in amplissimis facultatibus comprehendi non solebant ». Cfr. soprattutto *Decretales Gregorii IX*, c. 6, III, 35 (*Innocentius III Abbatii et Conventui Sublacensibus*): « Nec aestimet Abbatii proprietatis, sicut et custodia castitatis, a Deo est annexa regulae monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere »; S. TOMMASO, *Summa theologicae*, 2, 2, q. 88, a. 11: « Non potest fieri per aliquem praelatum Ecclesiae quod qui votum solenne emisit desistat ab eo ad quod est consecratus, puta quod ille cui sacerdos non sit sacerdos, licet possit praelatus ob aliquam causam executionem ordinis inhiberi ». Riguardo a questa problematica, cfr. A. BONI, *I voti religiosi*, 344-345.

egli è, forse, l'assertore più convinto dell'equiparazione della *fides* contratta con Cristo con il voto di castità: «*fidem irritam fecerunt: id est in eo quod primo voverant non steterunt*»<sup>(38)</sup>.

Non ci sono dubbi, pertanto, che i Padri attribuiscano al patto contratto con Cristo di consacrarsi per sempre al culto e al servizio di Dio, un contenuto morale di assoluta irreversibilità.

Il Concilio Ecumenico Lateranense II, cui si è già fugacemente accennato, al termine di un secolare e sofferto cammino di approfondimento e di verifica, ha dato contenuto di stabilità normativa ovvero ha canonizzato definitivamente questa dottrina, pressoché identica in tutti i Padri, non riconoscendo come veri matrimoni (*matrimonia non esse censemus*) le unioni contratte da tutti coloro — vescovi, presbiteri, diaconi, suddiaconi, canonici regolari, monaci, conversi professi, e santimoniali — che «sposandosi» trasgrediscono il santo proposito della loro consacrazione a Dio (*sanctum transgredientes propositum*) e stabilendo che vengano separati dai loro presunti coniugi. Il Lateranense II si esprime in questi termini;

«*Ut autem lex continentiae et Deo placens munditia in ecclesiasticis personis et sacris ordinibus dilatetur, statuimus quatenus episcopi, presbyteri, diaconi, subdiaconi, regulares canonici et monachi atque conversi professi qui sanctum transgredientes propositum uxores sibi copulare praesumpserint, separentur. Huiusmodi namque copulationem, quam contra ecclesiasticam regulam constat esse contractam, matrimonium non esse censemus. Qui etiam ab invicem separati pro tantis excessibus condignam paenitentiam agant. Idipsum quoque de sanctimonialibus feminis si, quod absit, nubere attentaverint, observari decernimus*»<sup>(39)</sup>.

Nella decisione del Lateranense II, la separazione dei matrimonior contratti dai chierici celibatari e dagli altri consacrati è esigita dalla componente di fede e dalla componente normativa (*regola ecclesi-*

<sup>(38)</sup> S. AGOSTINO, *De sancta virginitate*, cap. 33 (PL 40, 415); IDEM, *De adulter coniugiis*, cap. 8 (PL 40, 437): «... Voluntatem ad nuptias a proposito continentiae flexerunt. Irritam quippe fecerunt fidem, quam prius voverant quod perseverantia plere noluerunt».

<sup>(39)</sup> *Concilii Oecumenici Lateranensis II canones*, cc. 7-8, *Conciliorum Oecumenorum Decreta*, 198.

stica), costituite dall'insegnamento paolino di cui nel testo di 1 Tim 5, 11-12<sup>(40)</sup>.

La disposizione di rescindere le unioni concubinarie dei chierici ordinati e dei « religiosi » non è una novità nella legislazione del Lateranense II: essa viene semplicemente ribadita; infatti, già il Concilio Lateranense I del 1123, dopo aver richiamato la disposizione del Concilio di Nicea del 325 che vietava ai chierici *in sacris* di coabitare con donne che non fossero al di sopra di ogni sospetto (madre, sorella o zia), interdice la possibilità di contrarre matrimonio ai chierici ordinati e ai monaci e fa obbligo all'autorità competente di separare i matrimoni da essi contratti e di indurre a penitenza i contraenti, a norma dei sacri canoni:

« Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus, et monachis concubinas habere seu matrimonio contrahere penitus interdiximus, contracta quoque matrimonio ab huiusmodi personis disiungi et personas ad poenitentiam debere redigi, iuxta sacrorum canonum definitionem iudicamus »<sup>(41)</sup>.

Tra le disposizioni dei Concili Ecumenici Lateranensi I e II, abbiamo le statuizioni del Concilio particolare di Pisa (1134) che — anche nella forma verbale oltre che nella portata legislativa — si possono indiscutibilmente ritenere come una « preparazione » alla decisione del Lateranense II. Il Concilio di Pisa così si esprime:

« Ut autem lex continentiae, et Deo placens munditia in ecclesiasticis personis, et sacri ordinibus dilatetur, statuimus quatenus episcopi, presbyteri, diaconi, subdiaconi, regulares canonici, et monachi, qui sacrum transgredientes proposi-

<sup>(40)</sup> A. BONI, *Vangelo e vita religiosa*, 114: « Il concetto di “regola ecclesiastica” implica sempre la traduzione in atto di una disposizione apostolica (diritto divino-apostolico). In quanto tale, una “regola ecclesiastica” è costituita da una duplice componente: da una componente di fede e da una componente di disciplina. Essa traduce in atto una disposizione di diritto divino-apostolico, secondo modalità stabilite dal diritto umano-ecclesiastico della Chiesa »; di A. BONI cfr. anche, *Concetto di « regola ecclesiastica » nella legislazione canonica antica, Questioni canoniche* (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe n. 23, Milano 1984), 41-68; IDEM, *Costituzionalità divina ed umana del diritto, Antonianum* 61 (1986), 40-124, pubblicato anche sotto forma di « Quaderno ».

<sup>(41)</sup> *Concilii Oecumenici Lateranensis I canones*, c. 21, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 194.

tum, uxores sibi copulare praesumpserint, separentur. Huiusmodi namque copulationem quoniam contra ecclesiasticam regulam constat esse contractam, matrimonium non esse sancimus. Qui et ab invicem separati pro tantis excessibus condignam poenitentiam agant. Idipsum quoque de sanctimonialibus feminis, si nubere aptentaverint, observari decrevimus» (42).

Al riguardo, è stato opportunamente rilevato che «è significativo il fatto che mentre il Concilio Pisano sancisce (*sancimus*) l'invalidità dei matrimoni contratti contro la "regola ecclesiastica", il Lateranense II dice semplicemente di non ritenere (*non esse censemus*) veri matrimoni i matrimoni contratti contro la "regola ecclesiastica". A nostro avviso il Lateranense II corregge l'espressione "sancimus" del Concilio Pisano, affinché non si abbia neppure il dubbio che questi matrimoni vengano invalidati per un intervento dello stesso Concilio, quanto piuttosto, in forza della stessa "regola ecclesiastica"» (43).

I Concili Lateranensi I e II non potevano certo sciogliere le nozze dei chierici maggiori e dei «religiosi» con una legge retroattiva (*nunc pro tunc*) che decretasse l'invalidità di detti matrimoni, né poteva decretare il loro scioglimento se non avesse avuto la piena consapevolezza che questi matrimoni erano invalidi (44): l'uomo, infatti, non può separare ciò che Dio ha unito (Mc 10, 9).

È pertanto indubitabile, ed anche assolutamente ragionevole, che in una materia tanto delicata qual è quella dello *ius connubii* specialmente in riferimento alla validità e alla indissolubilità del matrimonio, la Chiesa, prima di pronunciarsi contro queste realtà, imprescindibili ed essenziali, esiga delle garanzie e delle prove inconfutabili che le assicurino la certezza morale onde non esporsi al rischio di violare il diritto divino. Così il maestro Graziano, commentando

(42) *Concilii Pisani canones*, Mansi, tom. 21 (Venetiis 1776), coll. 489-90.

(43) A. BONI, *Vangelo e vita religiosa*, 117.

(44) «Dal tempo di Graziano e fino all'inizio del XVI secolo la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio fu incontestata ... Non c'era bisogno che il Papa emanasse una speciale dichiarazione a questo proposito. Negli atti ufficiali la questione è considerata pacifica. Teologi e canonisti la trattano come se fosse una verità dommatica ammessa da tutti» (P. JOYCE, *Christian Marriage: an historical and doctrinal study* [London 1948, 2 ed.], 1948, 380; citato da T. DORAN, *L'impedimentum ligaminis (can. 1085 CIC), Gli impedimenti al matrimonio canonico*, 165).

la decisione del Lateranense I — poi ripresa, come si è visto, dal Lateranense II — di separare i matrimoni contratti dai chierici celibetari e dagli altri consacrati, afferma chiaramente che la motivazione di questa decisione sta nel fatto che tali matrimoni sono stati contratti invalidamente, in quanto i nubenti erano vincolati dall'obbligo di voto solenne di castità. Nel suo *dictum*, Graziano invita a fare bene attenzione al fatto che tra coloro che fanno voto di castità ci sono i *simpliciter voventes* e i *sollemniter voventes*:

«Hic distinguendum est, quod voventium alii sunt simpliciter voventes de quibus Augustinus et Theodorus locuti sunt, alii sunt, quibus post votum accedit benedictio consecrationis vel propositum religionis de quibus Hieronymus et Nicolaus et Calixtus scripserunt»<sup>(45)</sup>.

Secondo il maestro Graziano, i *sollemniter voventes* sono coloro che dopo aver fatto voto (*propositum*) di castità per conto proprio, solennizzano, ossia pubblicizzano ecclesialmente, questo loro voto col ricevere gli ordini sacri (*benedictio consecrationis*) o con l'entrare in religione (*propositum religionis*). Di essi, egli dice, «hanno scritto Girolamo, Nicolò e Callisto».

Nel testo attribuitogli da Graziano, S. Girolamo si richiama espressamente a 1 Tim 5,11-12: «Voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle damnabile est»<sup>(46)</sup>. I Pontefici Nicolò I (858-867) e Callisto II (1119-1124) si pongono sulla stessa linea<sup>(47)</sup>.

I *simpliciter voventes*, invece, sono coloro che pur avendo emesso il voto di castità, tuttavia contraggono validamente il matrimonio in quanto la Chiesa, non ratifica gli effetti giuridici del loro voto in quanto emesso senza pubblica documentazione. Di essi «hanno parlato Agostino e Teodoro».

Nel testo richiamato, S. Agostino, a tenore della sua esegesi del testo paolino di 1 Tim 5,11-12, afferma: «Quidam nubentes post votum asserunt. Ego autem dico, quod graviter peccant qui tales dividunt»<sup>(48)</sup>; è la tesi agostiniana che conosciamo. La posizione di

<sup>(45)</sup> *Decretum Gratiani*, c. 8, D. 27: *In sacri ordinibus constituti, non ducant uxores: et si duxerint separentur, (Dictum Gratiani).*

<sup>(46)</sup> *Decretum Gratiani*, c. 4, D. 27. In verità, Ae. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici* (Graz 1959), pars I, 99, nota 22 ritiene che l'attribuzione sia erronea.

<sup>(47)</sup> Cfr. A. BONI, *Vangelo e vita religiosa*, 87-88.

<sup>(48)</sup> S. AGOSTINO, *De bono coniugali*, cap. 10 (*Decretum Gratiani*, c. 2, D. 27).

« Teodoro » — non si sa se si tratti di Teodoro I (642-649) o di Teodoro II, che non ha regnato neppure un anno (897) — è di interpretazione più difficile. Tuttavia non si discosta di molto dalla linea tradizionale. Il testo attribuitogli è il seguente: « Si vir votum virginitatis habens adiungitur uxori, postea non dimittat uxorem, sed tribus annis poeniteat »<sup>(49)</sup>.

In un altro passo del suo *Decreto*, Graziano ritorna sulla portata della pubblicizzazione o solennizzazione ecclesiale; affrontando il caso di un presbitero che, ammalatosi gravemente, fece il proposito di diventare monaco rinunciando al proprio beneficio, ma che una volta guarito non ritenne di mantenere il proprio proposito (voto), il Maestro di Bologna è dell'idea che lo si debba lasciare tranquillo poiché, scrive, tale sacerdote non ha pubblicizzato ecclesialmente (solennizzato) il proprio *propositum monachus* secondo le modalità previste dal diritto di allora (ingresso in monastero, assunzione dell'abito monastico, professione espressa verbalmente nelle mani dell'abate, attestato scritto)<sup>(50)</sup>. Graziano così si esprime:

« Si voventibus non solum nubere sed etiam velle damnabile est, patet, quod sacerdos iste ad executionem sui voti cogendus est, et non solum non fieri, sed etiam velle monachum non fieri sibi damnabile est (obbligo morale) ... His ita respondetur, aliud est propositum corde concipere, et etiam ore enunciare; aliud est subsequenti obligatione se reum voti facere. Quia ergo iste propositum sui cordis ore simpliciter enunciavit, non autem monasterio aut abbati se tradidit nec promissionem scripsit nequaquam reus voti habetur (conseguenze giuridiche) »<sup>(51)</sup>.

<sup>(49)</sup> *Decretum Gratiani*, c. 3, D. 27.

<sup>(50)</sup> I criteri di solennizzazione stabiliti dalla Chiesa hanno conosciuto, a seconda dei tempi, una vasta gamma di diversificazioni e sono stati raccolti dai giuristi in distici latini come questi tramandati dalla *Glossa Ordinaria* (Romae 1584), composta da Giovanni di Botone da Parma tra il 1246 e il 1263: « Ordo sacer, vestis, professio religioni / Quae si facta palam faciunt solemnia vota », oppure: « Votum solemne demonstrant quatuor ista: / Ordo sacer, scriptum, professio praestita sponte / et professorum vestis suscepta scienter ». Cfr. A. BONI, *Vangelo e vita religiosa*, 197.

<sup>(51)</sup> *Decretum Gratiani*, c. 4, C. 17, q. 1: *Ante Dei oculos cadunt qui bona quae concipiunt agere recusant (Dictum Gratiani)*.

Dunque, nel testo riportato, il maestro Graziano per la soluzione del caso di cui sopra, si richiama al concetto di voto mutuando, in ordine all'obbligo morale, i criteri utilizzati dall'esegesi patristica di 1 Tim 5, 11-12, ma formula la sua conclusione in ragione dei principi che regolano l'ufficializzazione ecclesiale del *propositum*.

Tra i decretisti, Ugucione da Pisa, che scrive la sua *Summa super Decreto* verso il 1200, ovvero ad una sessantina d'anni dalla morte di Graziano, in riferimento alla nostra problematica, si esprime in questi termini:

«Dico ergo praecise et secure, quod omne votum perpetuae continentiae, et solum illud, inter omnia vota impedit matrimonium contrahendum et dirimit contractum, et in nullo casu est matrimonium post votum perpetuae continentiae: et si postea contrahit de solo facto contrahit, et ipsum contrahere, et ipsum velle contrahere est ei mortale peccatum»<sup>(52)</sup>.

L'affermazione di Ugucione è molto importante per il fatto che dal suo contenuto — il voto di perpetua castità dirime di per se stesso il matrimonio — si comprende che egli si rifà al testo paolino di 1 Tim 5, 11-12. Convinto della perentorietà dell'insegnamento paolino in questione, Ugucione esclude che il voto perpetuo di castità possa essere costituito impedimento dirimente del susseguente matrimonio per disposizione positiva della Chiesa (legge ecclesiastica). Nondimeno, egli insiste sulla distinzione tra voto giuridicamente pubblico e voto giuridicamente occulto (destituito di pubblicità giuridica), e riporta i coefficienti di questa pubblicità giuridica nei seguenti termini:

«Hoc votum (scilicet perpetuae continentiae) quidam subdividunt, dicentes, aliud esse sollemne, aliud simplex, sollemne est quod fit interveniente aliqua istarum sollemnitatum vel susceptio sacri ordinis, vel assumptione habitus regularis, vel publica scriptura, vel publica attestazione, id est facta coram publica persona, vel redditione manus publicae personae. Publica persona hic dicitur Episcopus, et Abbas, et quilibet sacerdos; quilibet alia persona dicitur privata quoad hoc. Alias autem votum continentiae quamvis sit fac-

---

<sup>(52)</sup> UGUCCIONE DA PISA, *Summa super Decreto* (Biblioteca Apost. Vaticana, *Codice Vaticano Latino 2280*), fol. 256r-256v. Sarà citato *Codice 2280*.

tum coram multis dicitur simplex, quia non institutum aliqua sollemnitate»<sup>(53)</sup>.

Infatti per Ugucione, *la solennizzazione del voto costituisce un fatto di ordine prettamente documentale*: le solennità giuridiche non incidono minimamente sull'efficacia del voto in sé, né riguardo a Dio, né riguardo al susseguente matrimonio, né riguardo alla gravità dell'obbligo morale: esse costituiscono soltanto un criterio di pubblicizzazione giuridica in base alla quale la Chiesa procede o meno alla ratificazione degli effetti giuridici del *votum religionis*. Ecco il significativo testo del giurista pisano:

«Sollemnitates enim non sunt de substantia voti, sed fiunt ad probationem, scilicet, ut sint praesumptiones et signa, si votum revocetur in dubium, et nihil operantur quantum ad Deum, vel ad matrimonium vel maiorem obligationem tenetur quis isto sicut et illo»<sup>(54)</sup>.

Infatti solo con la solennizzazione del *sanctum propositum*, la Chiesa fa proprio, a tutti gli effetti ecclesiali, l'impegno di ogni consacrazione al culto e al servizio di Dio con cuore indiviso; pertanto se il voto di perpetua castità non è documentabile (mancano cioè le testimonianze sulla sua emissione), la Chiesa deve dissimulare la sua esistenza ovvero non riconosce i suoi effetti giuridici anche se è stato veramente emesso:

«Occultum est illud quod probari non potest legitime, quamvis fuerit solemne vel factum cum pluribus quia mortui sunt testes, non exstat aliqua inde scriptura. Manifestum est quod probari potest; et licet cum aliquis contrahit post votum occultum non sit matrimonium, tamen ecclesia non potest nec debet eos separare, cum non possit probare, sed errant quidam dicentes quod ex quo coniuncti post tal votum hoc profiterentur debent ab Ecclesia separari sed quia posset esse causa mali exempli, quia illegittime coniuncti, sic possint separari; ideo Augustinus invehitur in eos, dicens quod graviter peccant qui tales dividunt, et in hoc casu loquuntur omnia capitula quae prohibent post votum super

<sup>(53)</sup> UGUCCIONE DA PISA, *Summa super Decreto*, Codice 2280, fol. 258r, col. 2.

<sup>(54)</sup> UGUCCIONE DA PISA, *Summa super Decreto*, Codice 2280, fol. 256r-256v.

separationem, ut dist. XXVII. Quidam et infra eadem quaest. cap. *Nuptiarum* quid ergo tunc faciet Ecclesia si confiteantur? Imponat eis paenitentiam et praecipiat eis ut contineant, quod si nolint dimittat eos et non separet, nec permittat eos separari nec fiat collusio; in hac opinione fuit magister Petrus Lombardus »<sup>(55)</sup>.

Francamente, si deve riconoscere che la ricostruzione del pensiero di Ugucione non è facile per la canonistica moderna, perché presuppone il superamento di troppe difficoltà dottrinali di ordine contingente, nondimeno « riteniamo che Ugucione sia l'ultima testimonianza della dottrina patristica sul concetto di professione religiosa, concepita come *fides* contratta con Cristo, e conseguentemente sul concetto patristico di vita religiosa »<sup>(56)</sup>.

Con l'avvento della Scolastica, non recepito il concetto biblicopatristico di professione religiosa perché oscurato dalle invadenze dottrinali dello Pseudo-Dionigi, attraverso una « mutazione » di principi e idee di difficile dipanazione, è stato elaborato il nuovo concetto di professione religiosa, fondata sull'obbligo dell'assunzione *sub voto* dei cosiddetti consigli evangelici di obbedienza, povertà e castità. Ma questa emissione della professione religiosa con l'esplicitazione dei tre voti tradizionali, pur esprimendo la sua dimensione culturale — il voto, abbiamo detto con S. Tommaso, « ad latriam pertinet » — tuttavia, non è sufficientemente espressiva del fatto che la professione religiosa consiste essenzialmente in un patto di fedeltà, *contratto personalmente con Cristo* dinanzi alla Chiesa, per un impegno che comporta un processo di assimilazione con la vita di Cristo nella sua totalità, di cui la castità, la povertà e l'obbedienza sono soltanto aspetti emblematici ma niente affatto esaustivi.

San Tommaso d'Aquino, trattando la questione: « Utrum votum sollemne dirimat matrimonium iam contractum », afferma che tutti sono concordi nel ritenere che chi emette il voto solenne contrae un matrimonio spirituale con Dio, che è molto più degno del matrimonio materiale. Pertanto, come il matrimonio materiale invalida (dirime) il susseguente matrimonio, così fa anche il voto solenne:

<sup>(55)</sup> UGUCCIONE DA PISA, *Summa super Decreto, Codice 2280*, fol. 256r-256v.

<sup>(56)</sup> A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo* (Roma 1989), 207.

« Qui facit votum sollemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed materiale matrimonium prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo votum sollemne »<sup>(57)</sup>.

L'Aquinate, passa poi ad esaminare le ragioni di questo effetto giuridico: alcuni ritengono, egli riferisce, che questo effetto sia dovuto allo scandalo ingenerato da parte di chi si sposa dopo aver fatto voto solenne di castità, ma questo non prova niente (*nihil est*) perché lo scandalo si può avere anche riguardo al voto semplice. Altri adducono come causa di questo effetto giuridico una disposizione da parte della Chiesa, ma anche questa motivazione non è sufficiente, perché se così fosse, la Chiesa potrebbe stabilire anche diversamente ma ciò non sembra possibile. Bisogna pertanto concludere, afferma S. Tommaso, che il voto solenne di castità dirime il susseguente matrimonio per la sua stessa natura (*ex sui natura*), in quanto con il voto solenne di castità l'uomo perde il dominio (*potestatem*) del proprio corpo, consegnandosi (*tradens*) a Dio per vivere in perpetua continenza; per cui l'uomo, non essendo più padrone del proprio corpo non può più darsi (*tradere*) in potestà della moglie contraendo matrimonio<sup>(58)</sup>.

Nonostante il mancato aggancio dottrinale con il testo paolino di 1 Tim 5,11-12, le ragioni addotte da S. Tommaso ci sembrano valide, non foss'altro per la reminiscenza del concetto patristico di professione religiosa concepita come alleanza sponsale. Meno convincenti appaiono, invece, le argomentazioni dell'Aquinate per dimostrare che il voto semplice di castità non dirime il susseguente matrimonio. Egli infatti, trattando la questione: « Utrum per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat », dice che una cosa cessa di essere in proprietà di qualcuno quando passa ad un'altra persona. La promessa di una cosa, invece, non la trasferisce in proprietà della persona a cui viene promessa: per il fatto che qualcuno prometta una cosa, questa non cessa di essere di sua proprietà. Lo stesso discorso, dice S. Tommaso, si deve fare anche in riferimento al voto semplice, il quale non è altro che una « semplice promessa » (*non sit nisi simplex promissio*) fatta a Dio, di osservare la

<sup>(57)</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae, Suppl.*, q. 53, a. 2.

<sup>(58)</sup> Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologiae, Suppl.*, q. 53, a. 2.

continenza del proprio corpo. Pertanto, dopo il voto semplice, l'uomo rimane ancora padrone del proprio corpo e, dunque, lo può ancora donare alla moglie attraverso il matrimonio, il quale consiste appunto in questa *totali corporis traditio* (donazione). In ragione di questa sua specifica natura, il voto semplice benché impedisca il matrimonio — pecca infatti gravemente chi lo contrae legato dal voto semplice — tuttavia, secondo S. Tommaso, non lo dirime in quanto il matrimonio è un vero contratto mentre il voto semplice è solamente «simplex promissio» (sul tipo del fidanzamento):

«Respondeo dicendum quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicuius per quod transit in dominium alterius. Promissio autem alicuius rei non transfert eam in dominium eius cui promittitur. Et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus sui corporis. Et ideo potest ipsum alteri dare, scilicet uxori: et propter hoc votum simplex, quamvis impediatur contrahendum, quia peccat contrahens matrimonium post votum simplex continentiae, tamen, quia verus contractus est, non potest matrimonium propter hoc dirimi»<sup>(59)</sup>.

Evidentemente su tale questione, Ugucione e S. Tommaso si trovano su posizioni dottrinali diametralmente opposte: per il giurista pisano il voto di castità in quanto tale ha in sé la forza di dirimere il matrimonio, ma questa *vis intrinseca* del voto deve essere ratificata dalla Chiesa al fine di sortire effetti giuridici nel suo ordinamento canonico; dunque, ricapitolando, per Ugucione il voto semplice (non solennizzato), moralmente non obbliga meno del voto solenne di castità né è privo *ex se ipso* della forza di inabilitare al susseguente matrimonio, ma non consegue socialmente l'effetto di dirimerlo in quanto, le sue conseguenze giuridiche non vengono ratificate dalla Chiesa perché non è documentabile il fatto della sua emissione; di qui la grande importanza che il voto venga emesso con le debite solennità di pubblicizzazione previste dal diritto (*sollemnia iuris*), altrimenti l'impedimento *esiste* ma è giuridicamente

<sup>(59)</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae, Suppl.*, q. 53, a. 1.

*inefficace* <sup>(60)</sup>. Per l'Aquinate, invece, il voto semplice non è più neppure un «voto» in senso proprio ma rappresenta una «semplice promessa», moralmente disgiunta dal dono che comporta e, di conseguenza, inefficace.

Per gli Scolastici, quindi, a motivo dell'assimilazione di concetto tra il matrimonio di famiglia ed il matrimonio spirituale della professione religiosa, portata avanti con una consequenzialità sorprendente fino ai limiti dell'identificazione, il concetto di voto non sarebbe completo — non si tratterebbe cioè di voto vero e proprio — se non comportasse anche l'oblazione del dono (trasferimento del dominio). Senonché questa teoria lasciava la porta aperta a grosse difficoltà di ordine teologico.

Con il voto di castità, il religioso affida a Dio il dominio del proprio corpo, ma questa donazione diventa effettiva soltanto se è recepita da qualcuno in nome di Dio (*qui locum Dei tenet*) <sup>(61)</sup>. Infatti, gli stessi teologi obiettavano che Dio non può essere destinatario immediato del dono, perché nel suo pieno possesso di tutte le cose non è capace di acquisire dominio avventizio e perché sarebbe ingiurioso restituire una cosa in dono a chi l'ha donata <sup>(62)</sup>. Per ovviare a questa difficoltà, si escogitò che la professione religiosa si sarebbe fatta a Dio e che la donazione che essa comporta nel suo adempimento, si sarebbe fatta alla famiglia religiosa d'appartenenza.

Questa assimilazione del concetto di professione religiosa vera e propria (alleanza sponsale contratta con Cristo) con le strutture co-

<sup>(60)</sup> Su questa problematica si veda la decretale di Alessandro III «Rursus quidam», di data incerta, passata poi nel *Corpus Iuris Canonici* sotto il nome di Celestino III (*Decretales Gregorii IX*, c. 6, 4, 6); cfr. anche O. ROBLEDA, *De conceptu actus iuridici. Excursus theoreticus*, *Periodica* 51 (1962), 439; A. BONI, *Gli Istituti religiosi*, 205-207.

<sup>(61)</sup> S. BONAVENTURA, *Commentarium in Quatuor Libros Sententiarum*, lib. IV, dist. 38, q. 1, a. 2, *Opera Omnia*, vol. 4 (Quaracchi 1889), 820: «Votum enim tripliciter solemnizatur, scilicet ordinis susceptione, professionis emissione et habitus professorum assumptione, cum aliis quae hominem professum ostendunt. Et hoc est commune in voti solemnizatione, quod fiat coram persona, quae locum Dei tenet et quae votum potest approbare; qua recipiente votum continentiae, transfertur potestas corporis voventis in alium, quia alius adest, qui recipit. Sed in voto simplici, ubi homo mera se obligat voluntate et in nullius manibus hoc facit, obligatur quidem, sed tamen dominium sui corporis in alterum non transfertur».

<sup>(62)</sup> ORIGENE, *In Numeros homiliae*, hom. 23, 2 (PG 12, 746-756): «Nemo suum aliquid offert Deo, sed quod offert Domini est, et non tam sua quis offert Deo, quam ipsi quae sua sunt reddit»; cfr. anche S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, 2, 2, q. 88, a. 4.

munitarie della vita religiosa, è andata incontro ad un ulteriore consolidamento con la decretale di Bonifacio VIII «*Quod votum*», di data incerta, con cui si stabiliva che, agli effetti di dirimere il susseguente matrimonio, si dovesse considerare come voto solenne di castità soltanto quello ufficializzato, con la recezione dell'ordine sacro e la professione, espressa o tacita, emessa in una religione debitamente approvata dalla Sede Apostolica:

«*Quod votum debeat dici sollemne hac ad dirimendum matrimonium efficax, nos consulere voluisti. Nos igitur, attendentes, quod voti sollemnitas ex sola constitutione ecclesiae est inventa, matrimonii vero vinculum ab ipso ecclesiae capite rerum omnium conditore, ipsum in Paradiso et in statu innocentiae instituendae, unionem et indissolubilitatem acceperit: praesenti declarandum duximus oraculo sanctionis, illud solum votum debere dici sollemne, quantum ad post contractum matrimonium dirimendum, quod sollemnizatum fuerit per susceptionem sacri ordinis, aut per professionem expressam vel tacitam, factam alicui de religionibus per Sedem Apostolicam approbatis. Reliqua vero vota etsi quandoque matrimonium impediunt contrahendum, et quanto manifestius sunt emissa, tanto propter plurimum scandalum et exemplum durior paenitentia transgressoribus debeat, non tamen rescindere possunt matrimonia post contracta*»<sup>(63)</sup>.

Con la decretale «*Quod votum*», tutti i precedenti criteri di solennizzazione del voto di castità, eccettuato l'ordine sacro, venivano sostituiti con la professione in una famiglia religiosa (religione) debitamente approvata dalla Sede Apostolica; tant'è vero che la *Glossa Ordinaria* si esprime in questi termini:

«*Nequaquam erit religiosa persona, quocumque modo vestem mutit vel propriis renuntiet vel votum emittat nisi alicui religioni se det ... Potest ergo aliqua in domo propria accipere vestem religiosam nec tamen religiosa erit cum nulli monasterio se tradat*»<sup>(64)</sup>.

<sup>(63)</sup> BONIFACIO VIII, «*Quod votum*» (data incerta), *Liber Sextus Bonifacii VIII*, c. unic. 3, 15.

<sup>(64)</sup> *Glossa Ordinaria*, in c. 7, C. 27, q. 1.

Il Concilio di Trento (1545-1563), in ragione dei criteri di riforma disciplinare, abolita la professione semplice (non ratificata dalla Chiesa), prescrive che la professione religiosa (unica e solenne) si debba emettere, dopo un anno di noviziato, in una religione debitamente approvata dalla Sede Apostolica<sup>(65)</sup>. «Con le prescrizioni del Concilio di Trento l'emissione della professione religiosa e l'iscrizione del religioso ad una determinata famiglia hanno dovuto necessariamente coincidere: praticamente, l'iscrizione del religioso ad una determinata famiglia religiosa è rimasta l'unico criterio giuridico, stabilito dalla Chiesa, per la solennizzazione della professione religiosa»<sup>(66)</sup>.

Con l'avvento della Compagnia di Gesù è stata recuperata, sotto altri aspetti, la professione semplice, per cui si è imposto nuovamente di cogliere la distinzione tra questa e la professione solenne.

Abbandonato ogni riferimento ai criteri del passato, il gesuita Francisco Suárez († 1617) individuava questa distinzione in un *rapporto di contrattualità* tra il religioso e la famiglia religiosa cui appartiene. A differenza della stessa concezione scolastica, in cui riesce ugualmente a sopravvivere il concetto patristico di professione religiosa come alleanza sponsale, il Suárez, al fine di risolvere un «problema di famiglia», non lega il concetto di solennizzazione della professione al concetto di matrimonio — con la relativa *traditio* assoluta e irrevocabile del proficiente alla propria famiglia religiosa — in quanto non congruente con la professione dei religiosi studenti e dei fratelli coadiutori nella Compagnia di Gesù, ma lo lega al concetto di contratto (*do ut des*); egli si esprime in questi termini:

«Ex dictis omnibus concludendum est, quamvis traditio et tria vota substantialia secundum se hac formaliter diversa sint, ex illis coalescere professionem quoad substantiam suam per modum unius contractus perfecti et consummati (tra il religioso e la religione)»<sup>(67)</sup>.

Successivamente, il Suárez chiarisce i termini di questo contratto, affermando che:

---

<sup>(65)</sup> Cfr. *Concilium Tridentinum*, Sessio 25, *Decretum de regularibus et monialibus*, cap. 15, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 781.

<sup>(66)</sup> A. BONI, *Vangelo e vita religiosa*, 204.

<sup>(67)</sup> F. SUÁREZ, *De statu perfectionis et religionis*, tract. 7, lib. 6, cap. 2, n. 26, *Opera Omnia*, tom. 15 (Parisiis 1869), 396.

«Voti religiosi sollemnitatis in duobus consistit. Unum est, ut traditioni seu oblationi personae religiosae omnino absolute et ex utraque parte irrevocabili coniunctum sit. Alterum est, ut habeat vim inhabilitandi personam ad effectus morales supra declaratos. Haec enim duo coniunctim necessaria sunt, et alterum sine altero non sufficit, ut in superioribus declaratum est et in votis scholarium et coadiutorium Societatis (Jesu) manifestum est»<sup>(68)</sup>.

Il concetto suareziano di «professione-contratto»<sup>(69)</sup> ha portato il problema della solennizzazione e della non-solennizzazione della professione religiosa dal campo ecclesiale all'ambito interno degli istituti religiosi (ordini e congregazioni); per cui un autore ha potuto recentemente scrivere che: «motivi di tutela e salvaguardia della struttura ecclesiastica (...) operano a favore della nullità dei matrimoni contratti da chi ha professato i voti in una associazione religiosa (...) non il voto di per sé ma (...) l'appartenenza formale, o addirittura organica, ad una siffatta associazione quale risulta consacrata dalla professione dei voti»<sup>(70)</sup>. Ed in seguito aggiunge, per sviluppare il suo ragionamento: «D'altra parte, però, proprio il riferimento fatto da ultimo al rapporto che istaurandosi fra il professo e l'associazione religiosa, servirebbe ad attribuire valore dirimente al voto solenne, potrebbe apparire tale da escludere l'anzidetta conclusione, ove venisse raffrontato con quanto era previsto dal can. 1073 nel quale si attribuiva forza invalidante anche ai voti semplici, che fossero stati pronunciati in una congregazione religiosa. In realtà anche questo ragionamento potrebbe non sembrare del tutto convincente: infatti, tenuto conto che l'anzidetta forza invalidante verrebbe attribuita al voto semplice da una disposizione della Santa Sede, parrebbe scaturirne, per logica conseguenza che, mentre il voto semplice non basterebbe da solo, ossia senza una disposizione

---

<sup>(68)</sup> F. SUÁREZ, *De statu perfectionis et religionis*, tract. 7, lib. 2, cap. 14, n. 10, *Ibid.*, 184.

<sup>(69)</sup> Riguardo all'insostenibilità di questa teoria suareziana, tra gli altri, P. PASSERINI (*Passerinus*), *De hominum statibus et officiis* (Lucae 1732), 1, q. 186, N. 23, ha delle parole accorate, quasi di sdegno: «Adhuc indecens est et minime conveniens, ut qui relinquit sua propter Deum et ita, quod nedum relinquat bona ex quibus sustentatur abunde, sed et parentes et honores et mundum et seipsum velit postea esse in sua professione mercenarius et deducere in pactum miserimum sustentamentum».

<sup>(70)</sup> T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi*, 180.

dell'autorità competente a produrre un effetto invalidante, tale effetto, viceversa, lo potrebbe produrre "ex natura sua" il voto solenne. Sicché, per quanto l'opinione prevalente sia nel senso che l'effetto invalidante del voto solenne derivi anch'esso da una espressa prescrizione dell'autorità ecclesiastica, tuttavia, in definitiva, non si può dire con assoluta certezza quale sia l'opinione più fondata»<sup>(71)</sup>.

Per superare questa incertezza sulla qualificazione giuridica dell'*impedimentum voti* ossia per risolvere la divergenza dottrinale tra coloro — e sono la maggioranza — che ritengono che l'effetto invalidante del voto derivi da una disposizione disciplinare dell'autorità ecclesiastica (cioè sia di diritto ecclesiastico), e quelli che, pur senza andare alla scaturigine, lo dicono «tradizionalmente»<sup>(72)</sup> di diritto naturale e divino positivo «in quanto si fonda sul voto fatto a Dio»<sup>(73)</sup>, a nostro parere, occorre recuperare il testo paolino di 1 Tim 5,11-12 in tutto il suo vigore di «regola ecclesiastica» il cui concetto non è assolutamente assimilabile a quello di «legge ecclesiastica». Infatti «il concetto di "regola ecclesiastica" implica sempre la traduzione in atto di una disposizione apostolica (diritto divino-apostolico). In quanto tale, una "regola ecclesiastica" è costituita da una duplice componente: da una componente di fede e da una componente di disciplina. Essa traduce in atto una disposizione di diritto divino-apostolico, secondo modalità stabilite dal diritto umano-ecclesiastico della Chiesa»<sup>(74)</sup>.

### Conclusione.

Abbiamo cercato di esporre sopra, sia pure in forma sintetica, l'origine e la qualificazione giuridica dell'*impedimentum voti* a partire dalla dottrina biblico-patristica e dalla sua traduzione in norme concrete ad opera della canonistica antica, almeno fino ad Ugucione da Pisa. Questo spiega perché qualche volta ci siamo dilungati in considerazioni di ordine ascetico. L'abbiamo fatto anche perché gli

(71) T. MAURO, *Gli impedimenti relativi ai vincoli religiosi*, 189.

(72) S. BERLINGÒ, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali*, 61: «Tra questi ... (il) voto pubblico perpetuo di castità (inclusivo anch'esso di obblighi tradizionalmente fondati sul diritto divino) ...».

(73) J.F. CASTAÑO, *Gli impedimenti matrimoniali, Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento* (Bologna 1991, 2 ed.), 151.

(74) A. BONI, *Vangelo e vita religiosa*, 114.

« oppugnatori » del fondamento di diritto divino-apostolico di questo impedimento hanno cercato — forse preterintenzionalmente — di ridurre ad una problematica meramente *giuridicista* e disciplinare il significato e la portata di una « legge » che ha invece profonde radici teologiche e dottrinali. Ci siamo preoccupati di dimostrarlo nel corso di tutto il nostro lavoro, attingendo le nostre argomentazioni direttamente dalle « fonti » bibliche, patristiche e magisteriali. Nel ripercorrere a ritroso una strada lunga e ardua, riteniamo d'aver individuato dei « punti fermi » che crediamo possano risolvere le incertezze dottrinali sulla qualificazione giuridica dell'impedimento di voto. Li proponiamo qui, a mo' di conclusione, in forma così compendiativa:

a) In quanto la professione religiosa consiste in un'alleanza sponsale o patto contratto con Cristo (*fides*) di conformazione di vita con la Sua esistenza casta, povera e obbediente, se i religiosi vengono meno al loro impegno di castità, volontariamente assunto, per sposarsi, sono trasgressori di un *sanctum propositum* e i loro matrimoni (unioni concubinarie) risultano contratti contro la « regola ecclesiastica » o legge di diritto divino-apostolico di cui in 1 Tim 5,11-12.

b) I matrimoni da essi contratti sono pertanto invalidi non per disposizione della Chiesa, ma in forza di questa legge di diritto divino-apostolico.

c) Benché la *fides* di cui nel testo paolino di 1 Tim 5, 11-12 invalidi per se stessa il susseguente matrimonio, tuttavia essa non conseguirebbe i propri effetti giuridici ecclesiali se questi non venissero ratificati (solemnizzati) dalla Chiesa; in altre parole: la professione religiosa pur inabilitando a contrarre il susseguente matrimonio *ex ipsa eius natura*, in quanto « fatto ecclesiale » deve essere ufficializzata e socializzata attraverso l'autorità che regge tutta la compagine ecclesiale per conseguire, nell'ordinamento canonico, l'efficacia di dirimere il matrimonio.

d) Moralmente il voto privato non obbliga meno del voto pubblico, ma non costituisce impedimento dirimente, perché non essendo documentabile il fatto della sua emissione la Chiesa dissimula la sua esistenza.

e) Questa « dissimulazione » è pienamente conforme al principio del *favor matrimonii*, per cui, nel dubbio, occorre presumere la validità del matrimonio almeno fino a quando non si possa provare il contrario (cfr. can. 1060), per non esporre la Chiesa al pericolo di violare il diritto divino.

f) Al fine di salvare la presunzione di validità del matrimonio, talvolta, si ritenne di dover valorizzare soprattutto gli aspetti formalistici anziché quelli sostanziali, la qual cosa, probabilmente, ha contribuito a generare l'opinione secondo cui il valore particolare attribuito a determinate « specie » di voti dipende non dal voto in sé ma da fattori e motivi estrinseci e sovrapposti; in realtà il voto costituisce un impedimento dirimente del matrimonio di per se stesso (*ex sui ipsius naturae*), a prescindere da qualsiasi ulteriore intervento di ordine costitutivo da parte della Chiesa, cui compete soltanto la determinazione delle « modalità » di ecclesializzazione o pubblicizzazione ecclesiale (cfr. can. 576).

g) Peraltro, la determinazione o delimitazione del contenuto, vale a dire la specificazione dell'impedimento di voto in riferimento al « "diritto al matrimonio", poiché è in giuoco un "valore" fondamentale della persona, può essere ricavabile, in primo luogo, dal diritto divino rivelato, essendo il Signore, ad un tempo "auctor naturae et institutionis" »<sup>(75)</sup>. È quanto abbiamo cercato di dimostrare, riproponendo come origine dell'impedimento di voto, la legge di diritto divino-apostolico (« regola ecclesiastica ») di cui nel testo paulino di 1 Tim 5, 11-12.

PRIAMO ETZI, OFM

---

<sup>(75)</sup> S. BERLINGÒ, *La dispensa dagli impedimenti matrimoniali*, 60.