
GLI IMPEDIMENTI MATRIMONIALI: PERCHÉ SI POSSONO STABILIRE LEGALMENTE DEI LIMITI ALLA NATURALE CAPACITÀ PER IL MATRIMONIO?*

PABLO GEFAELL

Pontificia Università "S. Croce"

Sommario:

Premessa. §1. Il Diritto canonico non è una costruzione aprioristica del legislatore ma si basa sulla realtà delle cose. §2. Il *ius connubii* del CCEO, can. 778 (= CIC, can. 1058): “tutti possono celebrare il matrimonio”. §2.2. Il *ius connubii* è un principio per tutto il sistema matrimoniale (non solo per gli impedimenti). §2.3. I limiti al *ius connubii*. §3. Gli impedimenti rendono la persona inabile a celebrare validamente il matrimonio (CCEO can. 790 § 1). §3.1. Gli impedimenti sono leggi inabilitanti. §3.2. Impedimenti di diritto divino e impedimenti di diritto umano. §4. L'autorità competente per stabilire gli impedimenti. §5. Ragione dell'esistenza dei singoli impedimenti. §6. Breve nota conclusiva.

Premessa

Ringrazio la Facoltà di Diritto Canonico del Pontificio Istituto Orientale per l'invito a partecipare in questa giornata di studi.

Mi rallegra specialmente perché è centrata sulla materia matrimoniale, a cui attualmente dedico la mia docenza in questo Pontificio Istituto, e che da anni mi occupa come giudice esterno nel tribunale del Vicariato di Roma.

I miei studenti sentiranno discorsi ormai spiegati nelle lezioni, ma vorrei far notare che l'argomento l'ho scelto proprio per venire incontro ad alcuni commenti raccolti durante il corso di diritto matrimoniale. Infatti, trattando di alcuni impedimenti matrimoniali qualcuno riteneva che essi erano semplici disposizioni disciplinari senza senso teologico. E mi sembra che tale modo di vedere non capita soltanto tra gli studenti.

* Relazione presentata in occasione della *Giornata di Studio: «Il matrimonio nel CCEO tra norme codicili e prassi giudiziaria»*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 7 dicembre 2010.

Ebbene, vorrei tentare di scongiurare il pericolo di una simile tendenza normativista, ricordando in primo luogo la natura della scienza del Diritto canonico.

Passerò poi ad analizzare lo *ius connubii*, che ci serve da regola di interpretazione per capire gli impedimenti matrimoniali che vedremo nel terzo punto e perché l'autorità competente è legittimata ad introdurli (quarto punto).

Finirò con una breve indicazione della ragione dell'esistenza dei singoli impedimenti.

§1. Il Diritto canonico non è una costruzione aprioristica del legislatore ma si basa sulla realtà delle cose

Il diritto matrimoniale non è solo la scienza giuridica sul sistema positivo delle norme riguardanti l'unione coniugale, ma lo studio di ciò che è giusto nel matrimonio¹.

Come per ogni attività legislativa sul diritto naturale, anche nel diritto matrimoniale di solito (tranne aspetti secondari contingenti) non è il legislatore a creare la realtà giuridica attraverso la concezione e promulgazione delle leggi sui diversi aspetti del patto nuziale, bensì al contrario, in queste leggi egli cerca di concretizzare la dimensione di giustizia insita nella realtà dell'istituzione da regolare².

A questo proposito, sono molto stimolanti le parole di GIOVANNI PAOLO II sulla famiglia come “società sovrana”:

«Come comunità di amore e di vita, la famiglia è una realtà sociale saldamente radicata e, in modo tutto proprio, una *società sovrana*, anche se condizionata sotto vari aspetti. L'affermazione della sovranità dell'istituzione-famiglia e la constatazione dei suoi molteplici condizionamenti inducono a parlare dei *diritti della famiglia*. (...) Occorre davvero fare ogni sforzo, perché la famiglia sia riconosciuta come *società primordiale* e, in un certo senso, “sovrana”! La sua “sovranità” è indispensabile per il bene della società»³.

Ciò significa che non è lo Stato né altra autorità umana a “concedere” alla famiglia basata sul matrimonio il proprio status giuridico nella società: è la

¹ Sul diritto in quanto “ciò che è giusto”, cfr. HERVADA J., *Introduzione critica al diritto naturale*, (traduzione italiana), Milano 1990, cap. II; ERRÁZURIZ C. J., *Il Diritto e la Giustizia nella Chiesa: Per una teoria fondamentale del Diritto canonico*, «PUSC – Trattati di Diritto» 5, Milano 2000, 99-101.

² Cfr. ERRÁZURIZ C. J., *Corso fondamentale sul Diritto nella Chiesa*, I, «PUSC – Trattati di Diritto» 6, Milano 2010, 132.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* = GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie “Gratissimam sane”*, 2 febbraio 1994, in *AAS* 86 (1994), 868-925, n. 17.

stessa natura delle cose che esige un riconoscimento sociale, e quindi anche legislativo, confacente alla sua essenza.

Di conseguenza, i requisiti per costituire il matrimonio non possono essere una mera imposizione esterna alla sua natura. Il legislatore non può stabilire arbitrariamente i requisiti per contrarre matrimonio. Sono chiare le parole del grande Papa polacco:

«L'istituzione matrimoniale non è una indebita ingerenza della società o dell'autorità, né l'imposizione estrinseca di una forma, ma esigenza interiore del patto d'amore coniugale che pubblicamente si afferma come unico ed esclusivo perché sia vissuta così la piena fedeltà al disegno di Dio Creatore»⁴.

Il contenuto del negozio matrimoniale nemmeno dipende dalla volontà soggettiva dei coniugi: «questo vincolo sacro in vista del bene sia dei coniugi e della prole che della società, non dipende dall'arbitrio dell'uomo» (GS 48). Non si possono stabilire unioni “matrimoniali” diverse da quella voluta dal Creatore. Che la famiglia sia formata soltanto tra un uomo e una donna, p. es., risponde alla natura delle cose stabilite da Dio nel creare l'essere umano in due generi complementari.

Abbiamo, quindi, ribadito la necessità di sostenere una visione del Diritto matrimoniale basata sulla dimensione di giustizia della realtà coniugale, non sul normativismo. Tuttavia, è capitato che – secondo HÉCTOR FRANCESCHI – a partire dal concilio di Trento:

«la necessità, da parte della Chiesa, di difendere la sua giurisdizione sul matrimonio, davanti alle pretese dei protestanti e dei principi secolari, fece sì che il centro dell'attenzione si spostasse dalla potestà dei nubendi per fondare il matrimonio, (...) a una concezione rigida del sistema matrimoniale, come regime normativo a cui sono sottomessi i battezzati. (...) il modo di concepire l'ordinamento, a poco a poco, sposta il punto di vista del sistema inteso come risposta alla realtà o meno del vincolo, verso il sistema come insieme di requisiti che devono essere osservati affinché due persone possano essere considerate marito e moglie»⁵.

Quindi, ora occorre recuperare la visione realista del diritto canonico e, in concreto, del diritto matrimoniale.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio* = GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, in *AAS* 74 (1982), 81-191, n. 11.

⁵ FRANCESCHI H., *Ius connubii y sistema matrimonial* = FRANCESCHI H., “*Ius connubii*” y sistema matrimonial, in AA.VV., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*, Pamplona 1998, 471-508 [ivi, 486] (la traduzione è mia).

A questo scopo, durante le mie lezioni in questo Pontificio Istituto ho tentato sempre di cominciare non dalla “patologia” bensì dalla “fisiologia” del matrimonio.

§2. Il *ius connubii* del CCEO, can. 778 (= CIC, can. 1058): “tutti possono celebrare il matrimonio”

«Possono celebrare il matrimonio tutti coloro ai quali non è proibito dal diritto». Così recita il CCEO can. 778⁶. Tale formula proviene da una risposta del Papa INNOCENZO III nell’anno 1198.

«Uno degli elementi più interessanti che abbiamo trovato nel Titolo I del Liber IV: *De sponsalibus et matrimonio*, c. 23 è un’affermazione di principio sul diritto al matrimonio di ogni persona, che soltanto può esser proibito quando il diritto lo stabilisce in modo esplicito. È una dichiarazione generale sul diritto al matrimonio che utilizza una formula molto simile a quella raccolta dalle codificazioni della Chiesa: “Mutus et surdus, et omnes, quin non prohibentur, matrimonium contrahere possunt”⁷.

Il diritto alla libera scelta del proprio stato di vita, raccolto nel CCEO can. 22 (= CIC can. 219), non è solamente un diritto del fedele ma anche un vero e proprio diritto umano⁸. Una delle concrezioni di tale diritto è la scelta dello stato matrimoniale e, di conseguenza, anche il diritto a sposarsi è un diritto umano, non solo del fedele. È interessante sapere che, durante la codificazione pio-benedettina, il consultore F. DESHAYES aveva sottolineato il carattere naturale del diritto al matrimonio, valido quindi per tutti gli uomini, mentre F. X. WERNZ desiderava invece che la norma codificata fosse limitata al diritto dei battezzati al matrimonio sacramentale⁹. La

⁶ CCEO can. 778: «*Omnes possunt matrimonium inire, qui iure non prohibentur*». L’unica differenza con il CIC can. 1058 è la parola “inire” invece di “contrahere”: tale differenza terminologica risponde alla ferma volontà della PCCICOR di evitare la terminologia contrattualistica nelle norme sul matrimonio.

⁷ FRANCESCHI H., *Ius connubii y sistema matrimonial*, 487. Si riferisce all’enunciazione del X, 4, 1, 23, il cui contenuto era poi: «*Sane, consulisti nos per nuncios et litteras tuas, utrum mutus et surdus alicui possint matrimonialiter copulari. Ad quod fraternitati tuae taliter respondemus, quod, quum prohibitorium sic edictum de matrimonio contrahendo, ut, quicumque non prohibetur, per consequentiam admittatur, et sufficiat ad matrimonium solus consensus illorum, de quorum quarumque coniunctionibus agitur, videtur, quod si talis velit contrahere, sibi non possit vel debeat denegari, quum quod verbis non potest signis valeat declarare* [Dat. Rom. ap. S. Petr. Id. Iul. 1198]». Cfr. anche, FRANCESCHI, *Riconoscimento e tutela dello Ius connubii* = FRANCESCHI H., *Riconoscimento e tutela dello “Ius connubii” nel sistema matrimoniale canonico*, «PUSC – Monografie giuridiche» 25, Milano 2004, 141.

⁸ Cfr. *Carta dell’ONU sui diritti fondamentali dell’uomo*, 10.12.1948, art. 16; *Convenzione europea*, 4.11.1950, art. 12. Da parte della Chiesa, cfr. *Carta dei diritti della famiglia*, 22.10.1983, artt. 1-2, in *Enchiridion Vaticanum* 9, 468 ss.

⁹ Cfr. FRANCESCHI H., *Riconoscimento e tutela dello Ius connubii*, 325, 328, 330.

formulazione finale del canone 1035 del Codice del 1917¹⁰ fu sostanzialmente identica a quella dei corrispondenti canoni nei codici attuali – latino e orientale – che serve per tutte le persone umane.

Il presupposto generale è, per tanto, che ogni essere umano abbia la capacità giuridica di sposarsi: vale a dire, lo *ius connubii*. E esso si configura, dunque, come uno dei diritti fondamentali dell'uomo, anche se ovviamente – come ogni altro diritto – ha dei limiti (che analizzeremo più tardi).

§2.1. Tale diritto fondamentale è basato sulla capacità naturale dell'essere umano a sposarsi

La complementarietà tra uomo e donna, e la conseguente tendenza naturale dell'essere umano verso il matrimonio, spiegano il dovuto riconoscimento dello *ius connubii* da parte dell'autorità sociale.

Già nel libro della Genesi si legge: «poi il Signore Dio disse: “Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile”» (Gn 2, 18). La perfezione dell'essere umano, dunque, richiede l'aiuto di un altro essere simile a lui e, vicendevolmente, ogni persona deve essere di aiuto per gli altri. Questo è il segreto della vita umana: siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio, che è Amore, reciproca donazione eterna tra le Persone della Santissima Trinità, donazione che perfino trabocca “ad extra” nella creazione del mondo. Si capisce, quindi, che l'esortazione post-sinodale *Familiaris Consortio* [= FC], dichiara formalmente che «l'amore è, pertanto, la fondamentale e nativa vocazione di ogni essere umano» (FC 11). Tale vocazione, certo, si può realizzare sia nel matrimonio che nel celibato, a condizione però che tutti – celibi o sposati – sappiano donarsi; altrimenti non raggiungeranno la pienezza del loro essere, non saranno compiuti, non saranno felici. Infatti, come insegna la costituzione conciliare *Gaudium et Spes*, l'uomo non può trovare se stesso pienamente se non attraverso il dono sincero di sé (cfr. GS 24) e, su questa scia, GIOVANNI PAOLO II ha tante volte ribadito che «l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per sé stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente»¹¹.

La vocazione alla donazione di sé si realizza, nella maggior parte dei casi, formando una famiglia e perciò esiste il diritto a costituirla, come appunto, ancora una volta, ammoniva GIOVANNI PAOLO II:

¹⁰ CIC del 1917 can. 1035: «Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur». Per la storia della codificazione di questo canone cfr. FRANCESCHI H., *Riconoscimento e tutela dello Ius connubii*, 320-351.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enciclica *Redemptor Hominis*, 4 marzo 1979, in *AAS* 71 (1979), 257-324, n. 10.

«Quest'uomo» ha, in ogni caso, *diritto alla propria affermazione a motivo della sua dignità umana*. È precisamente questa dignità a stabilire il posto della persona tra gli uomini, ed anzitutto nella famiglia. La famiglia è infatti – più di ogni altra realtà umana – l'ambiente nel quale l'uomo può esistere “per se stesso” mediante il dono sincero di sé¹².

In conclusione:

«la famiglia, che prende inizio dall'amore dell'uomo e della donna, scaturisce radicalmente dal mistero di Dio. Ciò corrisponde all'essenza più intima dell'uomo e della donna, alla loro nativa ed autentica dignità di persone»¹³.

Perciò, coloro che sono investiti di autorità nella società devono essere consapevoli che la *ratio* di tutto il sistema matrimoniale è l'inclinazione naturale al matrimonio e, di conseguenza, dovranno approcciarsi ad esso sempre con un atteggiamento di rispetto e di servizio, consapevoli di dover gestire un'istituzione la cui nascita dipende principalmente non dal loro potere ma dalla “sovranità” dei nubendi¹⁴.

§2.2. Il *ius connubii* è un principio per tutto il sistema matrimoniale (non solo per gli impedimenti)

Durante i lavori per la codificazione pio-benedettina si era proposto di inserire il canone sullo *ius connubii* tra i canoni preliminari del matrimonio, tuttavia alla fine si spostò per servire da canone introduttorio al capitolo sugli impedimenti matrimoniali (*CIC* del 1917 can. 1035). Il m.p. «*Crebræ Allatæ*» can. 25 raccoglieva la stessa sistematica. Forse per questo, gran parte degli autori (tranne alcune lodevoli eccezioni¹⁵) continua spesso a trattare il *ius connubii* solo in rapporto con gli impedimenti matrimoniali.

Tuttavia, è noto che nella nuova codificazione latina del 1983 il can. 1058 sul *ius connubii* è collocato tra i canoni generali sul matrimonio, e così succede anche nel *CCEO* can. 778. La rivista *Communicationes* informa sulla

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 11.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 8.

¹⁴ Cfr. FRANCESCHI, *Ius connubii y sistema matrimonial*, 484.

¹⁵ Cfr. BAÑARES J.I., *El “ius connubii”, ¿derecho fundamental del fiel?*, in *Fidelium Iura* 3 (1993), 233-261; FRANCESCHI H., *Il diritto alla libera scelta del proprio coniuge quale diritto fondamentale della persona*, in *Ius Ecclesiae* 8 (1996), 154-170; RINCÓN PÉREZ T., *Preparación para el matrimonio-sacramento y “ius connubii”*, in AA.VV. *El matrimonio, cuestiones de Derecho Administrativo Canónico*, Salamanca 1990, 37-79; SCHOUPPE J.P., *Lo “ius connubii” diritto della persona e del fedele*, in *Fidelium Iura* 3 (1993), 195-235; MARTÍ J.M., *“Ius connubii” y regulación del matrimonio*, in *Humana Iura* 5 (1995), 149-176; VILADRICH P.J., *El ius connubii y la libertad religiosa. Una reflexión sobre la libertad de la persona, la soberanía conyugal y el poder del Estado*, in AA.VV., *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Ciudad de México 1996, 163-188.

decisione di questo spostamento, senza però offrirne spiegazioni¹⁶: probabilmente alla fine prevalse la consapevolezza che il principio del *ius connubii* è un principio ermeneutico valido non soltanto per la normativa sugli impedimenti ma per tutto il sistema matrimoniale¹⁷. Anzi, è la ragione della stessa esistenza del diritto matrimoniale.

Anche se in questo lavoro dovrò limitarmi, ancora una volta, ai soli impedimenti matrimoniali, bisogna essere consapevoli che gli ambiti in cui possono esistere limiti al *ius connubi* non sono solo gli impedimenti matrimoniali (nonché i divieti) ma anche i requisiti di capacità consensuale matrimoniale e la forma canonica *ad validitatem*.

§2.3. I limiti al *ius connubii*

Il CCEO can. 778 afferma che tutti possono sposarsi «se non hanno proibizione dal diritto». Bisognerebbe aggiungere, ovviamente, “...e se trovano chi accetta di sposarsi con loro” (!). Questo serve per farci vedere che, in fondo, non esiste un “diritto a sposarsi” bensì un “diritto a non essere impedito di sposarsi”. Comunque, è dottrina stabilita ufficialmente che la Chiesa possa stabilire limiti allo *ius connubii* dei suoi fedeli.

È risaputo che, sin dall'antichità, quasi tutti i sistemi giuridici secolari si sono ritenuti competenti per regolamentare il diritto dei loro sudditi a sposarsi, stabilendo condizioni e limiti¹⁸. Così capita pure nella Chiesa¹⁹. Essa, sin dai primi secoli, ha dovuto stabilire norme sulle circostanze che rendevano una persona non idonea a sposarsi, anche se fino alla fine del Medioevo non appare chiara nei testi la distinzione tra norma proibente e norma invalidante²⁰. Non è possibile fare qui il resoconto di tutte le fonti antiche sugli impedimenti matrimoniali, ma sono abbondanti. L'affermazione esplicita del magistero della Chiesa sulla propria potestà per stabilire

¹⁶ *Communicationes* 10 (1978) 126; cfr. FRANCESCHI H., *Riconoscimento e tutela dello Ius connubii*, 367.

¹⁷ Cfr. FRANCESCHI H., *Riconoscimento e tutela dello Ius connubii*, 369.

¹⁸ Cfr. FALÇÃO M., *O ius connubii romano e o direito ao matrimónio*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 63 (2006), 255-276.

¹⁹ Cfr. CARRERAS J. (ed.), *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, «PUSC – Monografie giuridiche 13», Milano 1998; GHERRO S., *Il diritto al matrimonio nell'ordinamento della Chiesa*, Padova 1972, 62-104.

²⁰ «Tuttavia, non è per nulla chiaro che lungo il primo millennio l'esistenza in un concreto matrimonio di un impedimento di portata pari a ciò che con il tempo furono denominati dirimenti, implicasse ciò che oggi qualifichiamo come nullità del matrimonio: piuttosto si applicava la separazione o dissoluzione di qualcosa che era irregolare. Ciò avverrà soltanto a partire dal secolo XI-XII, quando la nozione propria di nullità si delinea come una categoria autonoma e diversa dalla separazione o dissoluzione. In ogni caso – e per ciò che ora interessa – la nozione d'impedimento nella sua accezione attuale sarà una creazione canonica che completerà il ciclo delle condizioni per un matrimonio valido, quando al consenso e alla capacità – intesa nel senso indicato – si aggiunga la formalizzazione del consenso» NAVARRO-VALLS R., *Matrimonio y derecho*, Madrid 1995, 22 (la traduzione italiana è mia).

impedimenti matrimoniali si verifica durante la reazione alla Riforma protestante. Scrive FRANCESCHI:

«Lutero, poiché sosteneva che il matrimonio è una realtà umana, ribadiva che qualunque limitazione al diritto al matrimonio fatta da parte della Chiesa sarebbe una grave ingiustizia. Affermava persino che gli impedimenti al matrimonio erano un'invenzione diabolica. La Chiesa, dinanzi a questi attacchi, reagì difendendo la sua giurisdizione sul matrimonio dei battezzati, la quale si basa sul carattere sacramentale del matrimonio nonché sul carattere naturale dell'unione coniugale»²¹.

Per ciò, nel caso che ci occupa, il Concilio di Trento stabilì contro LUTERO che «se qualcuno dirà che la Chiesa non poteva stabilire degli impedimenti dirimenti il matrimonio, o che stabilendoli ha errato, sia anatema»²².

Infatti, il carattere essenzialmente sociale del matrimonio comporta la competenza dell'autorità pubblica per concretare e specificare i confini naturali e sociali del patto coniugale. Ma fino a quale punto? Qual è il criterio per stabilire i limiti al *ius connubii*? Nella storia ci sono stati casi di limiti che oggi invece riterremo ingiusti (proibizione del matrimonio tra classi sociali diverse, proibizione del matrimonio senza il consenso dei genitori, impedimento di parentela troppo allargato, ecc.).

Come abbiamo accennato all'inizio, i limiti al *ius connubii* si giustificano per ragioni in qualche modo legate alla natura stessa del matrimonio, non per semplice arbitrarietà del legislatore. Per esempio, FRANCESCHI fa notare che «nel Decreto [di Graziano] si scopre lo sforzo per determinare chiaramente il motivo, la natura e i limiti di ogni impedimento, tenendo sempre in conto la natura del matrimonio e la sua dimensione sacramentale quando è celebrato tra battezzati»²³.

In questo ordine di cose, ci sono impedimenti che si spiegano per l'inabilità naturale al matrimonio (p. es. l'impotenza). Altri si spiegano per un'inabilità al matrimonio stabilita positivamente, ma la cui *ratio legis* deve essere legata alla sua incongruenza con qualche aspetto della donazione coniugale. Comunque, come ogni altro limite all'esercizio dei diritti della persona, gli impedimenti devono avere sempre carattere eccezionale, ed essere interpretati strettamente (*CCEO* can. 1500 – *CIC* can. 18): questo ultimo vale non soltanto per gli impedimenti, ma anche per i requisiti del consenso e della forma canonica. Lo dico perché – permettetemi questa digressione – alle volte c'è il rischio che qualcuno agisca alla rovescia, cercando cioè di

²¹ FRANCESCHI H., *Riconoscimento e tutela dello Ius connubii*, 258.

²² CONCILIO DI TRENTO, *Sessione XXIV*, 11 novembre 1563, *Canones de sacramento matrimonii*, c. 4.

²³ FRANCESCHI H., *Ius connubii y sistema matrimonial*, 475 (la traduzione è mia).

allargare in tutti i modi le norme inabilitanti o quelle che rendono invalido il matrimonio, come se tale allargamento fosse un bene “pastorale”. Il vero spirito pastorale davanti a un “matrimonio fallito” non è quello di tentare tutti i sotterfugi per “annullarlo”, bensì quello di cercare la verità su quella unione coniugale: se cioè essa sia esistita o meno sin dall’inizio. Va ricordato che le sentenze ecclesiastiche di nullità matrimoniale sono soltanto “dichiarative”, non “costitutive”: cioè non sono “annullamenti”, perché non sciolgono il matrimonio, bensì dichiarano semplicemente che esso è stato nullo sin dall’inizio, cioè non è nato. Come ha detto Nostro Signore: «la verità vi farà liberi» (Gv 8,32), non la menzogna. Certamente, occorre stabilire tale verità gentilmente, con carità e con riguardo per le persone – «vivendo la verità nella carità», come diceva San Paolo (Ef 4,15)– ma pur sempre senza paura della verità. Altrimenti l’attività pastorale non raggiungerebbe la vera «salus animarum», perché non c’è carità senza giustizia, e non c’è giustizia senza verità. Scusatemi questo *excursus* – rivolto ai nostri studenti, futuri giudici nella Chiesa – e torniamo all’argomento che ci occupa.

§3. Gli impedimenti rendono la persona inabile a celebrare validamente il matrimonio (CCEO can. 790§1)

È risaputo che oggi la nozione di impedimento matrimoniale riguarda sempre l’invalidità del matrimonio.

Quindi, non regge più la vecchia distinzione tra impedimenti “dirimenti” (quelli, cioè, che causavano l’invalidità del matrimonio) ed impedimenti “impedienti” (che lo rendevano soltanto illecito).

Nella normativa vigente, comunque, esistono ancora alcuni “divieti” che, se violati, rendono illegittima la celebrazione (cfr. CCEO cc. 789 e 813).

È ovvio che, nel contravvenire un semplice divieto, il matrimonio sarà comunque valido; ma da ciò non possiamo dedurre che allora non importa se trasgrediamo tali divieti. Gli atti volontariamente illeciti feriscono il bene comune della Chiesa e fanno del male alle anime. Di conseguenza, penso che tale comportamento dovrebbe essere punito come abuso di potestà o colpevole negligenza nell’esercizio del ministero (CCEO can. 1464). E ancor di più se, malgrado avere certezza sull’esistenza di un vero impedimento, il ministro benedicesse tale matrimonio.

§3.1. Gli impedimenti sono leggi inabilitanti

Il CCEO can. 790 (= CIC can. 1073) dice chiaramente che gli impedimenti rendono la persona “inabile” – incapace – per il negozio matrimoniale. JUAN FORNÉS commenta il canone latino in questo modo:

«Questa norma sembra suggerire una soluzione alla datata questione dottrinale circa la natura degli impedimenti, ossia se si

tratti d'incapacità, d'incompatibilità, di divieti imposti dalla legge, o di casi di mancanza di legittimazione»²⁴.

In quanto leggi inabilitanti, gli impedimenti devono risultare tali in modo espresso (*CCEO* can. 1495 – *CIC* can. 10); nel dubbio di diritto non urgono (*CCEO* can. 1496, prima parte – *CIC* can. 14) e nel dubbio di fatto possono essere dispensati dal Gerarca «purché la dispensa, se è riservata, solitamente sia concessa dall'autorità a cui è riservata» (*CCEO* can. 1496, seconda parte – *CIC* can. 14). Inoltre, è chiaro che l'ignoranza sull'impedimento non impedisce il suo effetto (cfr. *CCEO* can. 1497 § 1 – *CIC* can. 15 § 1).

§3.2. Impedimenti di diritto divino e impedimenti di diritto umano

Gli impedimenti di diritto divino coincidono con quelli contrari all'essenza del matrimonio. Comunque, come abbiamo accennato, gli impedimenti di diritto umano non mancano pure di qualche base nella natura del matrimonio: non sono semplici “capricci” del legislatore. Hanno un rapporto con ciò che è ragionevole nel matrimonio (più avanti vedremo, caso per caso, la ragione di ogni impedimento).

Secondo il codice latino, soltanto l'autorità suprema della Chiesa può dichiarare “autenticamente” quali impedimenti sono di diritto divino (*CIC* can. 1075 § 1). Questo non si dice espressamente nel *CCEO*. Ovviamente, un privato non può dichiarare autenticamente il diritto divino; tuttavia, secondo la dicitura del *CIC*, nemmeno il magistero di un singolo vescovo – che per altre materie sarebbe “autentico” per i suoi fedeli (cfr. *CCEO* can. 600) – potrebbe dichiarare “autenticamente” che un impedimento sia di diritto divino. A mio avviso, invece dell'espressione “dichiarare autenticamente”, il canone latino avrebbe dovuto dire “dichiarare definitivamente” (perché effettivamente ciò spetta soltanto all'autorità suprema). Questa dicitura sarebbe perfettamente accettabile anche nel diritto orientale.

Quindi, fin tanto non sia dichiarato di diritto divino, un impedimento può essere dispensato dall'autorità competente (*CCEO* can. 1078-1080), per salvaguardare lo *ius connubii*. Se, invece, un impedimento è stato dichiarato in modo autentico dal supremo magistero come appartenente al diritto divino, nessuna autorità umana potrà dispensarlo: tale è il caso, per esempio, dell'impedimento di vincolo precedente nato da matrimonio rato e

²⁴ FORNÉS J., *Commento al CIC can. 1073*, in ARRIETA J. I. (ed.), *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, Coletti a San Pietro, Roma 2010, 706. Comunque, questo autore precisa di più dicendo: «È tuttavia possibile che l'inabilità in talune situazioni sia propriamente tale (per esempio, nell'impotenza assoluta), mentre in altre si possa in realtà trattare di mancanza di legittimazione (come ad esempio, nel caso dell'impedimento per precedente vincolo, per *disparitas cultus*, per ordine sacro, per ratto, per delitto, etc.)» (*ibid.*).

consumato, perché GIOVANNI PAOLO II ha dichiarato l'indissolubilità del matrimonio rato e consumato come verità da tenersi definitivamente²⁵.

§4. L'autorità competente per stabilire gli impedimenti

Abbiamo già visto la capacità della Chiesa per stabilire impedimenti. Adesso vediamo quale autorità ecclesiastica può fare ciò.

Nella Chiesa latina soltanto l'Autorità Suprema della Chiesa (universale) può stabilire nuovi impedimenti matrimoniali per i battezzati (*CIC* can. 1075 §2). Invece, secondo il *CCEO*, per cause gravissime, il diritto particolare della Chiesa *sui iuris* potrebbe introdurre nuovi impedimenti (*CCEO* can. 792). Durante la codificazione latina si era proposto che pure le Conferenze episcopali potessero farlo, ma la plenaria cardinalizia del 24-27 maggio 1977 rispose negativamente alla proposta²⁶, riservando tale possibilità alla sola Autorità Suprema: la ragione di questa riserva non è teologica (perché non si tratta di dichiarare il diritto divino) ma si è deciso così semplicemente per garantire un regime giuridico uniforme in tutta la Chiesa latina.

Il principio generale, quindi, è di non stabilire nuovi impedimenti (perché sono eccezioni e limiti allo *ius connubii*), tranne che per causa gravissima (sempre d'intesa con l'episcopato delle altre Chiese *sui iuris* "interessate" e consultando la Sede Apostolica). Le autorità inferiori (ossia, i singoli vescovi eparchiali) non possono farlo.

Ovviamente, gli eventuali nuovi impedimenti stabiliti dal diritto particolare saranno di diritto meramente ecclesiastico, ma, ad ogni modo, per stabilire un impedimento dovrà esistere una *ratio legis* gravissima che giustifichi tale limitazione dello *ius connubii*, e penso che essa debba essere in stretto rapporto con la natura stessa del patto coniugale.

Per esempio, in alcune culture la fertilità è tanto ricercata che si è arrivato a proporre l'introduzione della sterilità come impedimento matrimoniale. Tuttavia, ciò sarebbe contrario all'espressa indicazione dei codici, secondo cui la sterilità né proibisce né rende nullo il matrimonio (*CCEO* can. 801§2 – *CIC* can. 1084 2). Quindi, se si tentasse di introdurre l'impedimento di sterilità nel diritto di una Chiesa *sui iuris*, tale legge particolare sarebbe invalida perché contraria al diritto comune (*CCEO* can. 985§2 – *CIC* can. 135§2). Si potrebbe obiettare che questa è una ragione meramente tecnica, e – secondo tutto quello che abbiamo detto finora – ciò significherebbe cadere ancora una volta nel normativismo. Perciò, occorre

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli Officiali e Avvocati del Tribunale della Rota Romana, per l'inaugurazione dell'anno giudiziario*, venerdì, 21 gennaio 2000, nn. 6-7, in *AAS* 92 (2000), 350-355 [qui 353-354].

²⁶ Cfr. *Communicationes* 10 (1978) 126.

indicare la giustificazione sostanziale per cui la sterilità non può diventare impedimento matrimoniale. Lo analizzeremo più avanti, nel trattare della *ratio iuris* dell'impedimento d'impotenza.

I due codici dichiarano riprovata ogni consuetudine che voglia introdurre un nuovo impedimento (*CCEO* can. 793 – *CIC* can. 1076), quindi una eventuale consuetudine in questo senso, è stata dichiarata “irrazionale” in forza del *CCEO* can. 1057§2 (= *CIC* can. 24§2) e, perciò, non può ottenere forza di diritto malgrado essa sia centenaria o immemorabile (cfr. *CCEO* can. 1507§1 – *CIC* can. 24§2). In genere, le consuetudini nate dal modo di vivere della comunità cristiana possono essere fonte di diritti e doveri – introducendo nuove norme o abrogando quelle esistenti – se adempiono i requisiti previsti dalla legge, ossia se sono consuetudini “legittime”. Come si vede però, a fin di proteggere lo *ius connubii* delle persone, i codici dichiarano “illegittime” le consuetudini che pretendano di introdurre impedimenti matrimoniali non previsti dal legislatore stesso.

È ben noto che per una causa grave il Gerarca del luogo potrebbe “vietare” temporaneamente il matrimonio in un caso speciale (*CCEO* can. 794§1 – *CIC* can. 1077§1). Questo, evidentemente, è un limite allo *ius connubii*, ma non costituisce un impedimento invalidante.

Tuttavia, il Patriarca e la Sede Apostolica possono trasformare questo semplice divieto in vero impedimento, aggiungendone una clausola invalidante secondo il *CCEO* can. 794§2 – *CIC* can. 1077§2 (è strano che il *CIC* riservi tale competenza alla Suprema Autorità mentre invece nel canone orientale si parla di Sede Apostolica, che non è lo stesso).

§5. Ragione dell'esistenza dei singoli impedimenti

Vediamo ora sommariamente la *ratio legis* dei singoli impedimenti esistenti.

a) La determinazione dell'età richiesta per sposarsi validamente (*CCEO* can. 800 = *CIC* can. 1083)²⁷ è di diritto umano. Il diritto naturale non stabilisce un'età concreta, bensì solo la capacità bio-psicologica. JOSEPH PRADER afferma che: «per diritto naturale non è richiesta (...) la capacità fisica all'unione coniugale. È sufficiente che questa capacità esista in futuro e

²⁷ Qualche bibliografia al riguardo: BALUMA H., *Legal Age to Marry*, in *Boletín Eclesiástico de Filipinas* 77 (2001), 471-473; ÓRSI M.P., *A case for earlier marriage*, in *Homiletic and Pastoral Review* 10 (2001), 64-69; VONDENBERGER V., *Validity of Marriage and Non-Age*, in *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions* 2004, 155-156.

che per il presente sia data la capacità psichica ad un valido consenso»²⁸. Non condivido tale opinione perché, data l'unità psico-fisica dell'uomo, la maturità psichica per il consenso matrimoniale non si raggiunge senza una maturazione fisica adeguata al matrimonio. Infatti, la necessaria maturazione fisica per l'atto coniugale è imprescindibile anche per avere una sufficiente discrezione di giudizio sui diritti e i doveri essenziali del matrimonio, tra cui si include appunto l'unione corporale (CCEO can. 818 §2 – CIC can. 1095 §2). Anche se ciò non si dice nel CCEO, di solito tale capacità psico-fisica si raggiunge con la pubertà (cfr. CIC can. 1096 § 2).

b) L'impotenza copulativa (CCEO can. 801 = CIC can. 1084)²⁹ rende nullo il matrimonio "per sua natura" (vale a dire, si tratta di un impedimento *di diritto divino naturale*), perché rende impossibile l'unione carnale essenziale per la piena donazione matrimoniale. Infatti, non basta l'amore spirituale. I classici affermavano che nel consenso matrimoniale l'atto di volontà è ratificato dalla consumazione fisica dell'unione. Appunto per tale motivo, se la donazione personale non è stata completata coll'atto coniugale, il matrimonio non consumato è suscettibile di essere sciolto dal Romano Pontefice (CCEO can. 862 – CIC can. 1142). Invece, come abbiamo accennato sopra, la semplice sterilità non costituisce impedimento matrimoniale né può essere stabilita come tale tramite il diritto particolare: infatti, dal punto di vista del diritto naturale, la sterilità non intacca la completa e vicendevole oblazione personale dei coniugi: il dono pieno di sé si realizza con l'atto fisico aperto alla vita, anche se in seguito esso non porti frutto per motivi involontari. Inoltre, dal punto di vista delle ragioni di convenienza, sarebbe contrario alla dignità delle persone sbarazzarsi del coniuge solo perché non fertile.

c) L'impedimento di vincolo precedente (CCEO can. 802 = CIC can. 1085)³⁰ è di diritto divino naturale, quindi riguarda anche i matrimoni dei non battezzati, e non è dispensabile. Non soltanto quello sacramentale, ma anche il matrimonio naturale è di per sé indissolubile³¹ (pur se non in maniera

²⁸ PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente* = PRADER J., *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, «Kanonika» 1, Roma 2003², 106.

²⁹ Cfr. TRIBUNALE DELLA ROTA ROMANA, *Romana, Sentenza definitiva, 17 marzo 1993, c. De Lanversin*, (con nota di J. CARRERAS), in *Ius Ecclesiae* 9 (1997), 600-630; TRIBUNAL INTERDIOCESANO DE PRIMERA INSTANCIA DE SEVILLA, *c. Gil Delgado, 12 de noviembre de 1999. Nulidad de matrimonio, proceso documental (impedimento de impotencia)*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 61 (2004), 287-300.

³⁰ Cfr. GARCIA E., *A Subsisting Previous Marriage is a Diriment Impediment*, in *Boletín Eclesiástico de Filipinas* 72 (1996), 434-435; PELLEGRINO P., *L'impedimento del vincolo precedente (ligamen) del matrimonio canonico (can. 1085 §§ 1, 2 e can. 802 §§ 1, 2 CCEO)*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 112 (2001) 425-481 e 657-666.

³¹ Si ricordi ciò che Gesù disse ai farisei: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così» (Mt 19, 9). Riferendosi alla situazione "da

assoluta come, invece, lo è quello rato e consumato). Tuttavia, l'impedimento di cui stiamo parlando esiste solo finché il precedente vincolo matrimoniale sussiste ancora: perché, infatti, se il matrimonio fosse stato sciolto dalla morte o per altra causa legittima (scioglimento del matrimonio rato e non consumato, privilegio della fede), l'impedimento non sussisterebbe più.

d) L'impedimento di disparità di culto (*CCEO* can. 803 ≈ *CIC* can. 1086)³² è di diritto umano, ma si basa sulla protezione della fede della parte cattolica e di quella dei figli nati dal matrimonio, e sulla convenienza di favorire i matrimoni sacramentali rispetto ai matrimoni non sacramentali.

e) Oggi l'impedimento matrimoniale di ordine sacro (*CCEO* can. 804 = *CIC* can. 1087) ad alcuni potrebbe sembrare una tradizione storica senza ragione teologica (sia in Oriente che in Occidente)³³, imposto da una legge senza *ratio legis*. Un chierico celibe non si può sposare perché ha fatto una promessa di celibato, d'accordo, ma: perché gli si chiede la promessa di celibato? E, soprattutto, perché un sacerdote orientale vedovo non si può risposare? Egli non ha fatto alcuna promessa di celibato!... Durante la

principio”, Gesù ovviamente parlava del matrimonio vigente alle origini dell'essere umano, prima della redenzione, quindi non sacramentale.

³² Cfr. NAVARRETE U., *El impedimento de “disparitas cultus”*, in IDEM, *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, B.A.C. 666, Madrid 2007, 543-590; RIVELLA M., *I matrimoni fra cattolici e musulmani in Italia. Le indicazioni della Presidenza della CEI*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20 (2007), 320-333.

³³ Non mi convince l'unica ragione teologica che indica Dimitrios Salachas: «la ragione teologica dell'impedimento consiste nell'assioma spirituale, secondo cui si può passare dall'ordine delle cose terrestri, come quello del matrimonio, all'ordine delle cose celesti e soprannaturali, ma non viceversa» SALACHAS D., *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994, 111. La stessa ragione offerta da Salachas è indicata da FERRARI G., *Legislazione delle Chiese Bizantine*, in *Oriente cristiano* 24/1-2 (1984), 26-48 [ivi, 38]. JOSEPH PRADER dice soltanto che la proibizione della “bigamia” ai chierici (sposarsi una seconda volta dopo la morte della moglie) era perché «le seconde nozze son reputate indizio di incontinenza e non rappresentano l'unione di Cristo con la Chiesa» PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 126: non sono d'accordo con la seconda ragione, sì invece con la prima, ma bisogna spiegarla, come tenterò di fare nel testo principale di questo articolo. Alcuni argomentano dicendo che i sacerdoti vedovi non possono sposarsi di nuovo perché in Oriente le seconde nozze (bigamia) in genere sono state sempre mal viste e – al massimo – sono solo “tollerate” per il popolo, mentre invece il sacerdote dovrebbe dare esempio rimanendo vedovo: ciò non mi convince e, inoltre, non spiega perché un sacerdote celibe non si possa sposare dopo l'ordinazione (infatti, egli non sarebbe bigamo...). BASILIO PETRÀ semplicemente afferma che «in the Eastern tradition it is a permanent practice that marriage must precede ordination» PETRÀ B., *Married priesthood – Some Theological ‘resonances’*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 14/1 (2010), 89-105 [qui 100], ma ciò non risponde alla domanda: perché nessun sacerdote si può sposare dopo l'ordinazione? George Nedungatt non offre alcuna giustificazione dell'impedimento: cfr. NEDUNGATT G., *Celibate and Married Clergy*, in *CCEO Canon 373*, in *Studia Canonica* 36/1 (2002), 129-167 [specialmente 132, 134 e 158]. Pellegrino si limita ad esporre i diversi tentativi degli autori latini per giustificare questo impedimento per i sacerdoti della Chiesa latina (di solito si appellava al “voto” di castità assunto prima dell'ordinazione e, soprattutto, al origine ecclesiastica di tale legge, senza però spiegare bene perché si imponeva); perciò, Pellegrino e gli autori da lui citati non si pongono nemmeno il problema del perché in Oriente questo impedimento esista anche per i sacerdoti sposati: cfr. PELLEGRINO P., *L'impedimento dell'ordine sacro nel nuovo diritto matrimoniale canonico (c. 1087 CIC)*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 111 (2000), 90-123 [ivi, 106-112 e 118].

codificazione latina, non trovando (o non volendo trovare?) una solida spiegazione teologica, molti avevano chiesto l'abrogazione di questo impedimento per i diaconi permanenti già coniugati ma in seguito rimasti vedovi³⁴; e nella codificazione orientale, oltre che per i diaconi vedovi³⁵, si propose addirittura per i sacerdoti orientali nella stessa situazione³⁶. Nelle Chiese ortodosse bizantine alcuni ne hanno chiesto l'abrogazione per tutti i chierici, sia per quelli sposati diventati vedovi sia per quelli celibatari³⁷ (e qualche gruppo è arrivato a chiedere anche l'abrogazione del requisito del celibato o la separazione dalla moglie per i candidati all'episcopato³⁸). Da parte cattolica, la proposta di abrogazione fu respinta sia nel codice latino³⁹ che nel codice orientale⁴⁰. E bisogna far notare che la commissione orientale riteneva che: «nel caso dell'Oriente la concessione ai diaconi rimasti vedovi di risposarsi coinvolge, nonostante una ineccepibile tradizione contraria, più facilmente i presbiteri orientali che si trovano nella stessa situazione»⁴¹. Queste parole evidenziano il fatto di non conoscere solide ragioni per mantenere l'impedimento. Anzi, oggi anche l'autorità ecclesiastica, pur senza aver voluto abrogare l'impedimento, sembra trovarsi senza giustificazioni per non concederne la dispensa⁴² e, quindi, si concede non solo per i diaconi ma –

³⁴ Durante la redazione del codice latino si fece la proposta che i diaconi che ricevano l'ordine sacro già da sposati non siano tenuti a questo impedimento: cfr. *Communicationes* 9 (1977), 365; e *PCCICR, Schema 1980*, can. 1040§2.

³⁵ Cfr. *Nuntia* 38 (1980), 46, can. 141.

³⁶ «Un Organo (sing.) propone infatti di aggiungere anche la parola “presbyteris” prima di “diaconis” a cui accede un altro, ma solo sotto forma di quesito» *Nuntia* 15 (1982), 69.

³⁷ «Nella stessa gerarchia orientale appaiono oggi gruppi che vorrebbero lasciare libertà totale di matrimonio al clero, in qualsiasi momento, anche dopo gli ordini sacri e in ogni grado del sacerdozio, dal più alto al più basso. Questi gruppi sono, però, almeno fino ad oggi, in minoranza, anche se a guardare gli inconvenienti della solitudine in cui versa tanta parte del clero sarebbe tanto opportuno che questa minoranza divenisse maggioranza» FERRARI G., *Legislazione delle Chiese Bizantine*, in *Oriente cristiano* 24/1-2 (1984), 39.

³⁸ Rispondendo negativamente a tali richieste, Peter Huillier, metropolita ortodosso di New York, non trovava altra giustificazione per mantenere la disciplina sul celibato dei vescovi che constatarne la tradizione continua e il suo “buon funzionamento”: cfr. HUILLIER P., *Episcopal Celibacy in the Orthodox tradition*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35/2-3 (1991), 271-300.

³⁹ «Il testo, pur essendo stato approvato dalla Plenaria della Commissione nell'ottobre 1981, fu eliminato successivamente» PRADER, *Il Matrimonio in Oriente e in Occidente*, 123; Cfr. *Communicationes* 15 (1983), 229-230.

⁴⁰ Anche se con scarso margine di voti si era deciso di conservare la clausola che esimeva i diaconi vedovi dall'impedimento di ordine sacro; tuttavia ci fu «l'intesa di tutti, che se questa clausola dovesse essere omessa dal *CIC* latino si ometterà anche nel Codice orientale. La questione, si intende, rimane così a livello di consultori sotto studio» *Nuntia* 15 (1982), 70. Perciò, quando nel 1983 la commissione del *CIC* decise di omettere la clausola, anche la commissione del *CCEO* la cancellò.

⁴¹ *Nuntia* 15 (1982), 69.

⁴² Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Dispensa dagli obblighi sacerdotali e diaconali*, 6 giugno 1997, in *Il Regno Documenti* 17/1997, 526-527; IDEM, *Lettera alle Conferenze episcopali del 14 luglio 2005* (Prot N. 1080/05), in *Notitiae* 46 (2009), 107-108.

per quel che mi risulta – anche per i sacerdoti orientali rimasti vedovi⁴³. Tuttavia, a mio avviso, per l'esistenza dell'impedimento matrimoniale di ordine sacro c'è una spiegazione logica e ragionevole: infatti, esso si capisce perbene se si ritiene quale vestigio di una prassi della Chiesa primitiva che esigeva la continenza totale e perpetua dei chierici sposati⁴⁴: sono consapevole che ciò non è possibile provarlo con documenti storici espliciti, ma se non fosse così non si capirebbe l'origine né la ragion d'essere di questo impedimento matrimoniale, che esiste sia in Oriente che in Occidente sin dai primi secoli.

f) L'impedimento di voto di castità (*CCEO* can. 805 – *CIC* can. 1088)⁴⁵ è di diritto umano (altrimenti non ci sarebbe possibilità di dispensa, come invece accade). Tuttavia, esso ovviamente si basa sul sacro impegno personale e libero preso davanti a Dio e alla Chiesa.

g) L'impedimento di rapimento (*CCEO* can. 806 ≠ *CIC* can. 1089)⁴⁶, anche se potrebbe sembrarlo, non è di diritto naturale: in questi casi solo è di diritto naturale la più che possibile mancanza di libertà creata da tale circostanza. Tuttavia, la libertà può esistere anche in una persona rapita (che può essere addirittura contenta di essere stata rapita). La differenza tra l'impedimento del *CCEO* can. 806 (in cui il soggetto è "la persona", indifferentemente maschio o femmina) e quello del *CIC* can. 1089 (che solo prevede "la donna") si spiega perché il codificatore latino ha ritenuto che sia più difficile che il maschio perda la libertà durante il rapimento. Questa è una dimostrazione in più che l'impedimento non appartiene al diritto divino, perché l'uomo (maschio) latino non è sottoposto ad esso, mentre quello orientale sì.

h) L'impedimento di coniugicidio (*CCEO* can. 807 = *CIC* can. 1090) è di diritto umano, ma la sua ragion d'essere è più che ragionevole,

⁴³ KRYSZTOF NITKIEWICZ e DIMITRIOS SALACHAS, allora rispettivamente sottosegretario e consultore della Congregazione per le Chiese orientali, parlano della concessione della dispensa da questo impedimento senza fare distinzioni tra diaconi e sacerdoti: «Si tratta di un impedimento di diritto ecclesiastico dal quale è tuttavia possibile la dispensa riservata alla Sede Apostolica» SALACHAS D. e NITKIEWICZ K., *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini: Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, 47.

⁴⁴ Da questo punto di vista, il can. 13 del concilio Trullano (a. 692) avrebbe modificato la prassi primitiva della continenza perpetua dei chierici tramutandola in continenza temporale, cioè solo prima del servizio all'altare. Cfr. GEFAELL P., *Clerical celibacy*, in *Folia canonica* 4 (2001), 75-91.

⁴⁵ Cfr. ETZI P., *L'impedimento di voto (can. 1088 CJC): sua origine e qualificazione giuridica*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999), 193-222; PELLEGRINO P., *L'impedimento del voto pubblico perpetuo di castità in un istituto religioso nel nuovo diritto matrimoniale canonico (can. 1088 CIC; can. 805 CCEO)*, in *Ius Canonicum* 40 (2000), 73-98; LEBRUN R., *L'empêchement du canon 1088*, in *Revue de Droit Canonique* 55 (2005), 325-339; BAHÍLLO RUIZ T., *Profesión del consejo de castidad mediante votos y otros sagrados vínculos. A propósito del alcance del impedimentum voti del canon 1088*, in *Estudios Eclesiásticos* 84 (2009), 701-728.

⁴⁶ Cfr. PELLEGRINO P., *L'impedimento del ratto nell'attuale diritto matrimoniale canonico*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 111 (2000), 843-879.

perché intende proteggere la vita del coniuge. Prima era allargato anche al delitto di adulterio (*CA* can. 65 – *CIC* del 1917 can. 1075).

i) Tutti gli impedimenti di parentela (consanguineità, affinità, pubblica onestà, parentela spirituale, adozione: *CCEO* cc. 808-812 ≈ *CIC* cc. 1091-1094)⁴⁷ si spiegano per il desiderio di evitare il cosiddetto “incesto”. Infatti, in tutte le culture e da sempre si è visto come abominevole che coloro che siano cresciuti nell’intimità familiare siano poi marito e moglie. La variazione della portata di questi impedimenti si spiega con i cambiamenti culturali intervenuti sul concetto d’intimità del cerchio familiare (famiglia allargata, famiglia nucleare). Non è un’eccezione l’impedimento di parentela spirituale (sparito nel *CIC*), che – a mio avviso – ha la stessa spiegazione.

§6. Breve nota conclusiva

Con questa breve esposizione, ho desiderato solamente sottolineare il dovere del coraggio di interrogarsi sul *perché* delle leggi concrete.

Non basta rifugiarsi nel fatto che sono una tradizione, oppure una mera disciplina senza spiegazione razionale.

Se non si presenta chiaramente la *rationabilitas* di una legge si può finire per screditarla, mettendo a repentaglio la sua ricezione nella comunità a cui si rivolge.

Presentando invece la *ratio legis* di una norma, essa si rende più comprensibile e, in conseguenza, più facilmente accolta e messa in pratica.

Il Santo Padre, BENEDETTO XVI, scrivendo ai seminaristi, diceva: «imparate anche a comprendere e – oso dire – ad amare il diritto canonico nella sua necessità intrinseca e nelle forme della sua applicazione pratica»⁴⁸.

Tocca dunque a noi, canonisti, effettuare ogni sforzo per rendere amabile il Diritto della Chiesa.

PABLO GEFAELL

⁴⁷ Cfr. GARCÍA E., *Consanguinity as an Impediment*, in *Boletín Eclesiástico de Filipinas* 73 (1997), 464-466; PELLEGRINO P., *L’impedimento di consanguineità nel matrimonio canonico (can. 1091 CIC e 808 CCEO)*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 112 (2001), 1311-1343; IDEM, *L’impedimento di affinità nel matrimonio canonico (can. 1092 CIC. e can. 809 §§ 1, 2 CCEO.)*, in *Ius Canonicum* 43 (2003), 223-248; IDEM, *L’impedimento della pubblica onestà nel diritto matrimoniale canonico (can. 1093 CIC)*, in *Ius Canonicum* 41 (2001), 549-570; IDEM, *L’impedimento di parentela legale nel matrimonio canonico*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 59 (2002), 577-601; IDEM, *L’impedimento di parentela spirituale (c. 811, §§ 1-2 CCEO)*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 114 (2003), 534-542.

⁴⁸ BENEDETTO XVI, *Lettera ai seminaristi*, 18 ottobre 2010, in: www.vatican.va.