

TESI GREGORIANA
Serie Diritto Canonico

SARA PAGLIALUNGA

IL SANZIONAMENTO DEL SACERDOTE CONCUBINARIO

Una norma a difesa dell'obbligo
alla continenza (can. 1395 § 1)



Roma 2017

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
die 6 mensis aprilis anni 2017

Prof. Damián Astigueta
Prof. Robert Geisinger

Direttore di Collana: P. Janusz Piotr Kowal, SJ

Impaginazione a cura dell'Autore

© 2017 Gregorian & Biblical Press
Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy
www.gbpress.org - books@biblicum.com

ISBN 978-88-7839-376-9

INTRODUZIONE

La traduzione dal testo ebraico originario del sesto precetto del decalogo — risalente al concilio tridentino — è «non commettere adulterio»¹, dove per adulterio si intendeva il tradimento fisico con un altro partner della propria moglie o del proprio marito. Il senso della norma era quello di tutelare l'amore tra marito e moglie, la fedeltà tra di essi e il principio della monogamia. La traduzione moderna più diffusa, invece, recita: «non commettere atti impuri». Il termine «atti impuri» ha vita sessuale e le eventuali difficoltà e deviazioni che andranno laterio» e abbraccia tutte quelle pratiche sessuali che sono contro natura o offendono la sessualità vissuta nel matrimonio dall'uomo e dalla donna, soggetti dell'*una caro*. Nonostante il Catechismo della Chiesa Cattolica utilizzi la prima traduzione, nella spiegazione del senso del comandamento, vengono inclusi tra gli atti illeciti numerose forme di atti impuri oltre il tradimento coniugale, cioè: lussuria, masturbazione, fornicazione, pornografia, prostituzione e stupro.

Tutta la struttura dell'argomento nel Catechismo ha il fine di rendere chiari i concetti di castità tra gli sposi, di amore tra gli stessi, di offese alla dignità del matrimonio e di continenza tra i fidanzati. Benché il codice di diritto canonico al can. 1395 § 1 si riferisca al peccato *contra sextum* parlando del concubinato dei chierici, non c'è nel Catechismo un riferimento esplicito ai sacerdoti². Nonostante manchi un diretto riferimento a questi ultimi, che sia peccato il comportamento incontenente di chi è ordinato è — a parere personale — implicito. Difatti, come è richiesta la continenza tra i fidanzati e gli sposati, così è richiesta a chi ha deciso di fare del proprio corpo un olocausto al Signore e di sposare la Chiesa a imitazione di Cristo³. Gli atti impuri commessi dai sacerdoti

¹ Cf. E. CANTARELLA – P. RICCA, *Non commettere adulterio*, 13-14.

² Nel CCC si tratta il caso del celibe consacrato nella parte II, sulla vocazione alla castità. Cf. CCC, n. 2359.

³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 16.

rientrano dunque negli atti di illecita fornicazione, che sono una specie dei peccati commessi contro il sesto comandamento⁴. È definita *fornicazione* ogni rapporto al di fuori del matrimonio, che sia di tipo carnale, un'unione disordinata che costituisce peccato grave tra chiunque la pratici⁵. Lo stesso concetto viene utilizzato da un dizionario morale e canonico del 1965, dove leggiamo che la fornicazione, per quanto riguarda l'aspetto della lussuria, può essere definita copula naturale, extraconiugale, viziata dall'unico difetto della mancanza di un patto matrimoniale⁶, come sarebbe la copula di un sacerdote con una qualsiasi altra persona.

Il rapporto che sia pure copulativo del chierico, con la stessa partner e in una frequentazione protratta nel tempo, è sanzionato dal diritto canonico a norma del can. 1395 § 1. Nel testo della norma codiciale si legge che il peccato deve essere necessariamente esterno affinché si configuri il reato e sia legalmente perseguibile, ma la domanda è: cosa si intende per peccato esterno? La risposta può essere ricavata dal diritto canonico, per il quale indica che un delitto deve verificarsi nel mondo fisico percepibile dai sensi⁷; la contrapposizione quindi tra *esterno* ed *interno*, non è la stessa che tra i termini *pubblico* e *occulto*: un peccato pubblico è infatti quello conosciuto da molti, il peccato occulto, invece, quello di cui sono testimoni pochi, o solo lo stesso peccatore e che comunque non può essere provato nel foro esterno⁸ o di cui non è possibile la divulgazione⁹. Ovviamente anche solo un peccato del cuore¹⁰ ha già la sua rilevanza in campo morale, poiché, qualora non venis-

⁴ D'altra parte è vero che il termine fornicazione, da quanto si legge in un dizionario degli anni '50 del XX secolo, risulti ambiguo, poiché l'autore non fa rientrare la relazione fisica di un chierico con una donna in questa specie di peccato (che a sua volta rientra nel gruppo dei peccati di lussuria): la fornicazione è tale solo se avviene il concubito tra due persone consenzienti di sesso diverso che siano libere da ogni legame, cioè da qualsiasi forma di patto pubblico, sia esso il matrimonio o il voto. Cf. C. DAMEN, «Fornicazione», 579.

⁵ Cf. B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, 348.

⁶ «Sub respectu luxuriae definiri potest: copula naturalis, extraconiugalis. Est igitur f. (a fornix, area convexa sub qua meretrices habitabant apud Romanos) copula, quae solo matrimoni defectu vitiata est». P. PALAZZINI, «Fornicatio», 456

⁷ Cf. P. ERDÖ, «Foro interno e foro esterno», 5-6.

⁸ Cf. P. ERDÖ, «Foro interno e foro esterno», 8; cann. 1037 e 2197, CIC 1917.

⁹ Cf. cann. 1045-1046 CIC 1917.

¹⁰ In un dizionario di teologia morale, non viene data una definizione esplicita di peccato interno, ma per esso si rimanda alla definizione di un altro termine, che è «Pensiero (peccati di)». F. ROBERTI – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, 1057.

se prontamente sradicato, potrebbe portare al peccato manifesto, all'esecuzione quindi del male che si è solo pensato o poi, eventualmente, dolosamente progettato¹¹. Il can. 1395 § 1 non richiede che il reato di concubinato sia pubblico affinché sia perseguibile, è necessario invece che sia commesso esternamente, ovvero che non rimanga soltanto nella forma di desiderio, come peccato interno¹², nella mente del sacerdote, senza l'effettiva violazione della legge divina o canonica¹³.

1. Ragione, scopo e limiti della ricerca

L'interesse per tale argomento deriva anzitutto dalla sua modernità, poiché, nonostante sia un problema dibattuto fin dai primi secoli del cristianesimo, è a tutt'oggi uno dei motivi di violazione del celibato e di scandalo per alcuni fedeli, che subiscono un danno da tale reato e lo scalpore scatenato tra altri quando viene punito, in quanto vedono il rapporto dell'uomo e della donna come un bisogno che non intralcia il ministero sacro. Sapendo come la Chiesa cattolica di rito orientale vanti tra i suoi sacerdoti sia uomini celibi che sposati, la necessità del celibato emerge come regola ecclesiastica e non come un insindacabile principio teologico, che va difeso ciecamente e a qualsiasi costo nonostante l'apparente inattualità e inattuabilità. Si possono allora placare gli animi di quanti chiedono una "rimodernizzazione" della Chiesa con l'eliminazione della continenza imposta, portando costoro alla conoscenza del fatto che storicamente, moralmente e personalmente, la continenza sia una scelta di vita possibile operata da uomini liberi che viene fatta con maturità in Dio e per Dio e che il diritto canonico in quanto tale difende e protegge. In contrasto con i costumi e le libertà di questa epoca, basata su una deontologia che pretende di essere non più ontonoma, ma autonoma ed eteronoma, trattando il tema del sanzionamento del concubinato dei chierici si dimostra la costanza della Chiesa cattolica nella difesa dei fondamenti del sacerdozio, che hanno profonde radici nella tradizione e vengono perciò protetti, anche tramite quello strumento di carità che è il codice di diritto penale canonico.

Tra l'altro, il tema del chierico concubinario fino ad oggi non è stato affrontato in maniera approfondita nei suoi aspetti fondamentali, ovvero né in quello storico, né quello attuale e nemmeno dal punto di vista del valore difeso e delle parti coinvolte, stando a quanto dimostrano le liste

¹¹ Cf. D. LANFRANCONI, «Peccato», 913.

¹² Cf. G. GRANERIS, «Pensiero (peccati di)», 1070.

¹³ Cf. D.G. ASTIGUETA, «Lo scandalo nel CIC», 605.

bibliografiche individuate. Difatti, escluso il testo di F. Liotta *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico*, si è potuta svolgere l'indagine quasi esclusivamente tramite ricerche oblique, a partire dai documenti più antichi teologici e canonici fino ad arrivare alle pubblicazioni più moderne, che in maniera diretta o indiretta affrontano l'argomento in questione parlando di matrimonio, celibato, castità, continenza e sessualità. In questo modo si è potuto costruire un discorso che fosse il più completo possibile, infatti la struttura della dissertazione presenta un primo capitolo a carattere storico, un secondo incentrato sull'aspetto canonico e un terzo di impronta teologica.

2. *Status quaestionis*

Il termine *peccato*, secondo l'insegnamento della Chiesa, ha una forte accezione negativa perché designa un ostacolo alla felicità umana naturale, dato che chi pecca liberamente lo fa contro la propria natura o assecondando i propri istinti, tradendo Dio. La domanda che più di altri interroga la comunità che prende scandalo è come sia possibile che un sacerdote, teoricamente più informato degli altri fedeli, peccchi, nonostante sia consapevole che questo rappresenti un impedimento alla serenità e vada contro la promessa di celibato, che si presuppone fatta in piena coscienza. L'inganno sta nel fatto che peccando noi scegliamo apparentemente qualcosa di buono, perché immediatamente facile, accessibile o godibile dato che, purtroppo, il male procurato dal peccato sarà qualcosa di percepito nelle sue conseguenze disastrose soltanto tempo dopo averlo commesso¹⁴.

Il peccato, teologicamente parlando, non è solo un ostacolo alla felicità umana naturale, ma soprattutto a quella soprannaturale, quindi è *in secundis* un'offesa contro se stessi, ma *in primis* un'offesa a Dio. È una ribellione e una sfida al Suo governo — secondo il senso del termine ricorrente nell'Antico Testamento —¹⁵, un'offesa a Colui che ci ha creati e amati. Il «peccato assume quindi, secondo la Rivelazione, un aspetto del tutto particolare: è come la rottura di una promessa fatta, di una fede giurata, la violazione di un rapporto quasi sponsale onde la Scrittura avvicina talvolta il peccato all'adulterio (Ier 3, 20)»¹⁶. L'uomo stabili con Dio un'alleanza e ogni tradimento di quella, che può venire solo e soltanto da parte dell'uomo, rompe l'unione con Dio e provoca la

¹⁴ Cf. L. VANNICELLI, «Peccato», 1015-1016.

¹⁵ Cf. J. MURRAY – B.A. MILNE, «Peccato», 1182.

¹⁶ L. VANNICELLI, «Peccato», 1017.

perdita della salvezza della creatura¹⁷. Ottenere l'emendamento del peccatore, il pentirsi dei propri errori e il ristabilimento della giustizia, non solo agli occhi degli uomini, ma soprattutto agli occhi del Padre, è la ragione del diritto penale. Tramite l'applicazione delle sanzioni di cui al can. 1395 § 1, riferito a tutti quei sacerdoti che gravemente interrompono il loro rapporto con Dio a causa del peccato di concubinato, non si vuole punire il reo ma salvarlo, permettendogli di riparare la violazione della promessa di continenza. Il diritto come strumento di salvezza del sacerdote concubinario, ma anche della comunità che prende scandalo, è la ragione del canone 1395 § 1.

Il crimine di concubinato, secondo il can. 1395 § 1, viene definito *peccato*. Una distinzione importante non nominata esplicitamente, ma solo implicitamente nella Bibbia, è quella tra peccati mortali e veniali. I primi hanno come premessa la piena avvertenza e il deliberato consenso di chi li commette, ovvero una ragione che sappia giudicare e una volontà priva di coazioni e in più è necessario che la materia del peccato sia grave¹⁸. I secondi presuppongono invece una materia non grave e una certa leggerezza più o meno giustificabile a livello intellettuale o anche a livello di consenso¹⁹. Il fatto che i secondi siano veniali e quindi modesti e leggeri, come suggerisce il termine stesso, non significa che debbano essere trascurati, perché possono comunque portare ad abitudini sbagliate e quindi ai vizi²⁰; i peccati veniali non distruggono la carità, che è la principale unione con Dio, non privano l'anima della grazia santificante e sono intrinsecamente riparabili e perdonabili, ma meritano comunque una piccola punizione²¹ ed esigono ad ogni modo l'esercizio della carità al fine della riparazione, non nello stesso grado che si esige da chi commette peccati mortali²². Atteggiamenti sospetti o scandalosi da parte di un chierico con una donna devono e possono essere presi in tempo da parte dell'Ordinario e rimanere soltanto un piccolo peccato veniale, che non sfocerà mai in un reato serio come quello di concubinato, che è anche peccato grave contro la castità.

¹⁷ Cf. G. WITASZEK, «Peccato», 992; «Il peccato è una parola, un atto o un desiderio contrari alla Legge eterna. È un'offesa a Dio. Si erge contro Dio in una disobbedienza contraria all'obbedienza di Cristo». CCC 1871.

¹⁸ Cf. CCC 1873-1874.

¹⁹ Cf. L. VANNICELLI, «Peccato», 1019-1020.

²⁰ «La ripetizione dei peccati, anche veniali, genera i vizi, tra i quali si distinguono i peccati capitali». CCC 1876.

²¹ Cf. A.C. O'NEIL, «Sin», 9-10.

²² «Il peccato veniale rappresenta un disordine morale riparabile per mezzo della carità che tale peccato lascia sussistere in noi». CCC 1875.

Ai fini del rispetto della scelta della continenza, i candidati al sacerdozio vanno dunque adeguatamente preparati ad un percorso difficile, non diverso da quello degli altri che scelgono il matrimonio o che non si sentono in dovere di optare necessariamente per il sacerdozio o per il matrimonio, dedicando tutta la propria vita al lavoro o a qualsiasi altra attività soddisfacente. Ogni percorso è fatto di ostacoli più o meno grandi da superare. Il giovane che scegliesse di divenire sacerdote avrà bisogno —come i fidanzati prima delle nozze— di un'adeguata formazione, di educazione alla semplicità, alla carità, alla castità. Anche se i primi responsabili per sé e per la propria crescita sono i ragazzi stessi²³, pure i formatori dovranno essere adeguati e all'altezza di accompagnare i candidati, senza risultare lassisti per paura di perdere vocazioni e nemmeno nascondendo tutti quegli aspetti ardui che il sacerdozio comporta, per il medesimo timore. Per tutte queste ragioni l'Ordinario, il direttore spirituale e i confratelli sono tenuti in maniera diversa alla formazione dei sacerdoti prima e alla vigilanza del loro comportamento poi.

Ad ogni modo, considerata la debolezza umana, e senza tralasciare l'aspetto terreno e concreto della realtà in cui viviamo e di chi siamo, con gli occhi rivolti verso il Cielo, vivere una vita continente sembra possibile. Al di là dei casi estremi di coloro che non erano assolutamente pronti a ricevere l'ordine e che, se avessero potuto scegliere, non si sarebbero mai fatti ordinare, perché consapevoli di non poter rimanere per sempre casti e continenti, le cadute nel peccato *contra sextum* di coloro che erano liberi e consapevoli del cammino che stavano per intraprendere sono umanamente ammesse, qualora non ci sia perseveranza o provochino scandalo.

3. Contenuti

3.1 *Primo capitolo*

L'approccio al tema è anzitutto di tipo storico, al fine di mostrare l'origine della questione del concubinato ecclesiastico tramite quegli strumenti che sono la Bibbia, i concili e le decretali, che tanto possono raccontare sulla situazione concreta della Chiesa del tempo e sul suo approccio al problema. All'interno della stessa indagine il punto di arrivo è il codice del 1917 che, raccogliendo la tradizione che lo precede, cerca di semplificare gli elementi del delitto sintetizzandoli e di rime-

²³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 50.

diare allo stesso tramite precisi sanzionamenti. Attraverso questo *excursus* storico si vuole portare il lettore alla comprensione del significato del termine concubinato nel tempo, soprattutto a livello canonistico, andando a vedere l'utilizzo di tale concetto nel corso dei secoli, a partire dalla tradizione veterotestamentaria, fino ad arrivare al codice del 1917, con una breve rassegna storica finale sull'argomento dal punto di vista del diritto civile. Partendo dalla prospettiva biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento, attraverso la produzione canonistica dei primi secoli — dai canoni di Nicea, Gangra, Trullo prima e le decretali del III-IV secolo poi —, passando all'XI secolo, periodo di riforme sotto il pontificato di Gregorio VII, e i contenuti del *Decretum Gratiani*, le decretali di Gregorio IX, i concili ecumenici, il codice del 1917 e quello orientale a seguire, si conclude con i contenuti dello *ius civile* dall'antica Grecia alla Roma pagana e cristiana, al diritto civile e penale italiano più recente.

L'attenzione è stata concentrata sull'aspetto ecclesiastico e il reato commesso dalla classe sacerdotale, citando solo marginalmente nel primo capitolo il ruolo della concubina e il concubinato dei laici e dimostrando che il tema non rappresenta affatto un problema soltanto attuale. Il motivo di tali norme contro il concubinato non dipendeva in origine da un disprezzo del matrimonio e della sessualità da parte della classe sacerdotale, ma da un'esigenza di continenza perfetta nei chierici a imitazione dei santi.

3.2 Secondo capitolo

La II parte, preparata da quella che la precede, è incentrata sul canone del codice di nostro interesse che viene sviscerato in tutte le sue componenti, analizzandone i singoli elementi che lo costituiscono, al fine di comprendere il can. 1395 § 1. Il sacerdote concubinario è colui che pratica il *more uxorio*, perifrasi che ha bisogno di un suo spazio per essere approfondita. Il *more uxorio* dei sacerdoti viene considerato peccato ma anche crimine per la sua gravità, in quanto violazione della promessa di celibato, al punto che in passato veniva ascritto tra i sacrilegi, cioè tra le profanazioni gravi di ciò che è sacro. È approfondito poi il senso del concubinato come delitto permanente, in quanto la permanenza è l'elemento essenziale che determina la configurazione del reato e ne regola la prescrizione.

L'Ordinario, nei casi di concubinato, è colui che deve preoccuparsi di risolvere la situazione specifica del chierico accusato, tramite tutte quelle soluzioni che il codice di diritto canonico suggerisce e che cer-

cano di rispettare i principi di carità e pastoralità. Il diritto non vuole il sanzionamento del colpevole per il solo gusto di punire, come una sorta di primitivo ristabilimento della giustizia, ma il suo emendamento insieme a quella di tutta la comunità rimasta moralmente negativamente coinvolta. L'*extrema ratio* sarà, in caso di persistenza del reo nel commettere il delitto, la sua dimissione dallo stato clericale. Questa dovrà essere imposta sempre a norma di legge e potrà risolversi tramite una procedura amministrativa o tramite il processo giudiziario a seconda dei casi. La pastoralità del diritto canonico, anche di fronte ad una questione tanto grave come la violazione del celibato ecclesiastico, non propone soluzioni immediate ed estreme, ma dimostra una severità in crescendo, con il fine non di punire il reo in maniera vendicativa, ma di correggerlo ed emendarlo, tenendo costantemente presente lo scopo fondamentale dell'esistenza stessa del diritto canonico in generale e di quello penale in particolare, ovvero la *salus animarum*.

Il capitolo centrale è dedicato anche all'altra parte attrice del delitto, ovvero la concubina, per capire se la donna in questione sia correa o solo connivente con il chierico e senza tralasciare la possibilità di discutere se tale complice debba essere necessariamente di sesso femminile o meno, studiando pure tutte le eventuali circostanze che possano venirsi a creare tra i complici. In quanto crimine che necessita di un partner per essere commesso, questa ricerca non tratta un mero processo al comportamento degli ecclesiastici rei di concubinato, ma è l'approfondimento di tutti gli elementi che costituiscono un problema reale e certamente attuale.

3.3 *Terzo capitolo*

Alla fine, nel terzo capitolo, il discorso si sposta su un terreno teologico, perché, se è assodato che il peccato commesso dal chierico concubinario vada punito, allora diviene impellente la necessità di capire quale sia il fine di tale punizione e per quale motivo sia un delitto. Tutto ciò si spiega con la difesa della continenza conseguente la promessa di celibato, un argomento che sarà affrontato tramite lo studio del Vecchio e Nuovo Testamento, degli altri documenti storici canonici prima, dell'odierno codice poi e infine dei documenti papali. Il fine delle leggi canoniche non è rendere intoccabile un principio impropriamente considerato desueto, che è il celibato necessariamente annesso all'ordine, ma ha lo scopo di aiutare coloro che, dopo aver scelto di fare della loro vita un olocausto per il Signore, si ritrovano a tradire se stessi tramite azioni sconsiderate che danneggiano la propria anima, quella della con-

cubina e pure la comunità eventualmente coinvolta. Il momento del reato e le sue conseguenze insieme all'analisi del periodo di formazione dei sacerdoti — fondamentale per capire cosa significhi un'opzione positiva per una vita celibataria — e il livello di maturità necessaria al momento del ricevimento dell'ordine²⁴ per la comprensione di tale scelta — maturità assolutamente indispensabile per prevenire il delitto di concubinato — sono tutti elementi che porteranno alle conclusioni finali della ricerca.

Il motivo della stesura di un ultimo capitolo principalmente teologico, esclusivamente sulla continenza, fonda le ragioni dell'esistenza di un canone che sanzioni il concubinato dei chierici. Il can. 1395 § 1 deriva dalla necessità di difendere un principio fondamentale che è il celibato ecclesiastico e la virtù della continenza perfetta ad esso annessa. Per comprendere come il concubinato sia peccato, e per ciò stesso vada punito e scoraggiato, bisogna conoscere dunque quale sia il valore positivo che ad esso si contrappone. L'argomento della continenza verrà approcciato tramite lo studio dei suoi fondamenti nei passi biblici non solo in se stesso, ma attraverso un necessario confronto con tutti quei concetti che ad essa assomigliano e con cui si intersecano, ovvero la castità, la verginità e il celibato, attraverso la citazione delle varie posizioni teologiche, ma anche canoniche, tramandate dai concili che trattano la materia, gli interventi papali e i due codici del XX secolo, cercando di mettere insieme tutti quei principi fondamentali che riguardano la teologia del corpo e giustificano il valore profondo dato alla sessualità da parte del cristiano.

* * *

Dedico questo lavoro alla memoria di chi, più di chiunque altro, mi diede tanto. A mio nonno Giuseppe, uomo di grande intelligenza, straordinaria misericordia e mirabile dedizione alla famiglia.

²⁴ Cf. R. GEISINGER, *On the requirement of sufficient maturity*, 193 e 239-240; R. GEISINGER, «Maturitas presbyteralis», 361-362.

CAPITOLO I

Il concubinato ecclesiastico nella storia

1. Introduzione al significato di concubinato

La definizione di concubinato data da diverse enciclopedie e dizionari, non è quasi mai concorde, mettendoci di fronte ad una realtà multiforme, tanto quanto sono vari tutti i tipi di relazione che possono esistere fra un uomo e una donna, tra cui intercorrono relazioni carnali pur non essendo sposati, come suggerisce l'origine del termine che deriva dal latino *cum-cubere*, ovvero giacere nel letto insieme¹.

L'autore G. Schiemann, rifacendosi allo *ius romanum*, parla di concubinato come unione permanente tra due persone senza *affectio maritalis*, quindi senza l'intenzione di vivere per sempre insieme, di creare un vincolo legale, procreare ed allevare figli². Anche la stessa voce di un altro testo tratta della convivenza al di fuori del matrimonio, ma, ammettendo la genericità della definizione, si preoccupa di sottolineare come questa parola possa applicarsi ai diversi casi, nei diversi Paesi, con un'accezione positiva oppure negativa, a seconda di come venga inteso il concetto di matrimonio a livello di natura e proprietà³.

Concubinato è oggi generalmente concepito come un termine neutro, che non può essere universalmente passibile di un solo e unico giudizio etico-giuridico e pertanto risulta definibile come legale o meno, accettabile o meno, a seconda dei popoli e dei tempi e delle diverse filosofie. Troviamo scritto in un'opera del 1794: «il vocabolo di concubina, non era un tempo così odioso, come lo è a di nostri, ed aveva alcuni significati i quali non indicavano niente di cattivo. Si adoprava talvolta esso

¹ Cf. G. TARANTO, «Concubinato (dir. civ.)», 1053.

² Cf. G. SCHIEMANN, «Concubinatus», 682.

³ Cf. F. LIUZZI, «Concubinato», 202.

per significare una moglie legittima, a cui si dava parola di Matrimonio, senza dotarla...»⁴.

Di base c'è sicuramente la relazione tra due esseri umani di sesso opposto, non uniti da un matrimonio valido. È interessante come secondo alcuni sia indifferente — d'accordo con un commento enciclopedico riferito al vecchio codice del diritto canonico — che coabitino o meno e in questo caso sembra che, l'elemento per cui il concubinato si distingua da altri tipi di rapporti, sia solo l'abitudine del concubito con la stessa persona⁵.

2. La prospettiva biblica

Dall'insegnamento tramandato dalla raccolta biblica appare evidente che nulla è cambiato tra il Vecchio e il Nuovo Testamento quanto all'opinione profetica sul concubinato, considerato come relazione deleteria se con un uomo già sposato, soprattutto per le ostilità che creava all'interno delle giuste nozze, dove la sola monogamia era pensabile ai fini della realizzazione di un buon rapporto coniugale. Dalla Genesi in poi questo principio di monogamia ritorna, anche se la storia del tempo fatta dagli individui che l'hanno vissuta ci mostra l'esatto esempio del contrario, descrivendo la vita di uomini uniti a più mogli e pure a più concubine. In un testo del 1867 leggiamo: «I Semiti conobbero la poligamia e la praticarono assai. Ma dai libri indiani e da parecchi passi del genesi si raccoglie che le seconde e terze mogli entravano nella famiglia in via sussidiaria, e che si riteneva pur sempre che il matrimonio fra due era il solo che fosse spontaneo e naturale»⁶.

Bisogna aspettare la predicazione del Cristo per una nuova e decisiva condanna della fornicazione (e specialmente della poligamia e del tradimento), avversata pure da apostoli come il Santo Paolo, che dedicò parte delle sue opere al tema della sessualità insegnando il corretto modo in cui doveva essere vissuta da ogni cristiano a imitazione di Gesù.

2.1 *Antico Testamento*

Il termine concubina (*pileghesh* o *lehena*) ricorre spesso nell'Antico Testamento, addirittura più frequentemente della parola moglie e si riferisce chiaramente a tutte quelle donne che vivevano nella stessa famiglia di un uomo sposato e svolgevano il ruolo di compagne e amanti

⁴ T.M. SOLDATI, *Confutazione degli errori e calunnie*, 556.

⁵ Cf. P. CIPROTTI, «Concubinato (dir. can.)», 695.

⁶ Cf. F. LINATI, «Razionalismo e religione», 125.

di rango inferiore, con minori diritti e maggiori incombenze. Queste venivano spesso paragonate a delle schiave, domestiche al servizio delle vere mogli. Le consorti ufficiali erano quelle che, secondo le usanze e le leggi dell'epoca, il marito acquistava dai loro padri seguendo delle precise regole prestabilite⁷.

In questo modo veniva a crearsi una relazione poligamica che aveva come vertici il marito, le mogli e le concubine (Gen 30,3 e 30,9), queste ultime potevano essere allontanate dalla casa con maggior facilità e i loro figli potevano essere cacciati (Gen 21,9-14), oppure adottati dalle mogli giuridicamente tali⁸. Le stesse spose in molti casi erano quelle che offrivano le proprie domestiche come concubine al marito per la generazione della prole (Gen 16,1-3; 30,4-13), il che costituiva una pratica antica tramandata dal codice di Hammurabi⁹. Sempre sulla base dello stesso codice, i figli che poi sarebbero nati dalle consorti legali avrebbero ereditato di più rispetto agli altri reputati di *status* inferiore come le proprie madri (Gen 21,10-13).

Considerando la posizione sociale delle concubine nel suo insieme non si può parlare di vere e proprie schiave, come alcuni insegnano, a partire dal testo di Es 21,7-11, che tratta delle norme di comportamento nei loro confronti e le cui traduzioni spesso non sono concordi, per cui all'utilizzo del termine *concubina* a volte si alterna quello di *moglie*. Sulla base di questo, le concubine erano delle vere e proprie spose legittime — ma di grado subordinato, cioè comunque sottoposte alla figura delle mogli¹⁰—. Infatti Bilah, la domestica di Rachele e amante di suo marito, viene chiamata sia *concubina* (Gen 30,4) che *moglie* (Gen 35,22) e più avanti nel testo biblico, trattando di una concubina senza nome, il compagno di questa è definito sia *marito* che *sposo* e dal racconto si evince che ella è libera di comportarsi come vuole, non presentando quindi alcun tratto che la avvicini alla figura della schiava (Gdc 19,1-3)¹¹. Possiamo quindi concludere che non esistesse una netta distinzione, in alcuni casi, tra il ruolo della concubina e quello della moglie.

Secondo la tradizione ugaritica, il termine utilizzato per indicare il possessore di una concubina significava letteralmente «uomo che ha una

⁷ Cf. G. BEDOUELLE – J.L. BRUGUÈS – P. BECQUART, *Amore e sessualità nel cristianesimo*, 88-89.

⁸ Cf. H. A. GAYNOR, «Concubinage», 207.

⁹ Cf. J. UNTERMAN, «Concubine», 192.

¹⁰ Cf. J.A. THOMPSON, «Concubina», 340.

¹¹ Cf. M.E. SHIELDS, «Concubine», 713.

donna che completa la famiglia»¹², questa pratica era dunque del tutto tollerata ai tempi. Dati però i numerosi problemi che tale tipo di nucleo familiare poteva provocare soprattutto per le tensioni che causava tra moglie e marito, non era una relazione approvata dai profeti, che sostenevano la monogamia (Mal 2,14-15) in linea perfetta con l'insegnamento della Genesi (Gen 2,21-24), dei Proverbi e di tante altre parti dell'Antico Testamento come il libro dei Re, i Salmi, Qoelet e Siracide¹³.

2.2 Nuovo Testamento

All'interno dei vangeli e degli scritti paolini il termine che normalmente viene tradotto con *concubinato* corrisponde al greco *πορνεία* (porneia), che, coerentemente con la tradizione veterotestamentaria, si identifica con tutte quelle unioni sessuali tra un uomo e una donna considerate illegittime, poiché non uniti da valido matrimonio (Es 21, 7-11; Lev 18,7-18)¹⁴.

La parola *μοιχεία* (moicheia) si riferisce invece a quelle relazioni sessuali extra-coniugali, vissute da chi era legittimamente sposato, con qualcuno che non fosse la moglie o il marito e si traduce quindi, preferibilmente, con *adulterio*¹⁵ (le opere paoline 1Cor 6,9-10¹⁶ e Eb 13,4¹⁷ differenziano infatti il fornicatore e l'adultero¹⁸). Il rapporto sessuale che fosse irregolare o illecito era inteso dunque come concubinato (o *fornicazione*) da parte di Gesù¹⁹ e da questi assolutamente vietato, rifacendosi al valore dell'unione dell'uomo e della donna in maniera sponsale e monogamica²⁰.

Gli scritti in cui ricorrono le parole *fornicazione* e *adulterio* più frequentemente sono l'Apocalisse e le opere di Paolo, la cui opinione in proposito è chiara e in linea con i Vangeli. Nei suoi scritti *πορνεία* si

¹² Cf. J.A. THOMPSON, «Concubina», 208.

¹³ Cf. G.F. HAWTHORNE, «Matrimonio e divorzio, adulterio e incesto», 993.

¹⁴ Cf. G. FITZER, «Πορνεία», 1063.

¹⁵ Cf. H. REISSER, «Πορνεία», 1145.

¹⁶ «[9] Non sapete che gli ingiusti non ereditano il regno di Dio? Non illudetevi: né immorali, né idolatri, né adulteri, né depravati, né sodomiti, né ladri, né avari, né ubriaconi, né calunniatori, né rapinatori ereditano il regno di Dio».

¹⁷ «[4] Il matrimonio sia rispettato da tutti e il letto nuziale sia senza macchia. I fornicatori e gli adulteri saranno giudicati da Dio».

¹⁸ Cf. G. FITZER, «Πόρνος», 1070.

¹⁹ «Nel NT Gesù preferisce la monogamia (Matt. 5:32; 19:3-12, ecc.), così come gli scrittori neotestamentari (I Tim. 3:2-12, ecc.)». J.A. THOMPSON, «Concubina», 340.

²⁰ Cf. G. FITZER, «Πορνεία», 1064.

traduce con *illecita fornicazione*²¹, da intendersi come quel rapporto anche fisico che si aveva al di fuori di un matrimonio valido e lecito (contratto cioè nei termini di legge, con fidanzamento ufficiale seguito da festa nuziale), come il concubinato²².

Paolo è sicuramente favorevole alla regolare unione di un uomo e una donna e nelle sue opere si dimostra animato da un sincero apprezzamento per il suo valore. Da una parte il discepolo non nasconde una positiva considerazione per il debito sessuale che il matrimonio comporta tra marito e moglie, ritenuto un impegno, un dovere da vivere in maniera casta e da cui astenersi per il digiuno e per la preghiera²³. D'altra parte è vero però, che proprio nei suoi scritti ritroviamo pure l'affermazione secondo cui «È cosa buona per l'uomo non toccare donna» (1Cor 7,1), espressione, secondo alcuni, in linea con le posizioni ascetiche diffuse durante la sua epoca, che venivano appoggiate a Corinto vantando numerosi seguaci²⁴.

Sempre nelle opere del Santo ritroviamo anche un riferimento ai vescovi e al loro matrimonio — versetto che contribuirà a giustificare anche oggi l'esistenza di un clero sposato — quando egli pone l'accento sul fatto che ogni episcopo potesse essere «marito di una sola donna» (1Tm 3,2); dunque, secondo l'opinione paolina, anche i sacerdoti potevano unirsi alla propria donna e le uniche relazioni fisiche inammissibili erano la poligamia o qualsiasi rapporto intimo tra uomo e donna, che fosse contro la legge (come l'incesto) e fuori dal matrimonio²⁵.

L'avversità di Paolo contro tale tipo di peccato non doveva essere interpretata come un mero rispetto di regole, bensì come fatto teologico che si riferisce a Dio, come un modo di comportarsi peccaminoso contro il proprio corpo assolutamente inconciliabile con il Regno dei Cieli, dato che «Nessun *pornos* (fornicatore) o impuro... avrà parte al regno di Cristo e di Dio» (Ef 5,5)²⁶. Scopo dell'insegnamento paolino era quindi far capire ai suoi fratelli quanto fosse importante evitare la *πορνεία*: «Qualsiasi peccato l'uomo commetta, è fuori del suo corpo, ma chi si dà all'impudicizia, pecca contro il proprio corpo» (1Cor 6,18). «L'unione tra Cristo e il credente è considerata tanto stretta e fisica quanto due partner nell'atto sessuale» ed è per questo che un uti-

²¹ Cf. H. REISSER, «Πορνεία», 1146-1147.

²² Cf. G. FITZER, «Πορνεία», 1065.

²³ Cf. G. FITZER, «Πορνεία», 1066.

²⁴ Cf. G. F. HAWTHORNE, «Matrimonio e divorzio, adulterio e incesto», 996.

²⁵ Cf. G. F. HAWTHORNE, «Matrimonio e divorzio, adulterio e incesto», 997.

²⁶ Cf. D.F. WRIGHT, «Sessualità, morale sessuale», 1428.

lizzo degli organi riproduttivi al di fuori del matrimonio e di un'unione lecita e onesta, è un male che profana il legame corporale della creatura stessa con Gesù²⁷.

Non è considerato immorale il soddisfacimento dei desideri sessuali, fatto considerato naturale all'interno del matrimonio, istituzione necessaria e giusta, che si contrappone al concubinato fornicatorio (Eb 13,4): sesso, amore responsabile e rispetto sono gli obblighi che fondano l'unione coniugale, tutte dimensioni di cui non si può certamente fare a meno per realizzare un'unione sana tra un uomo e una donna²⁸. Tutto ciò che appartiene al matrimonio e si vuole costruire al di fuori di esso, creando una sorta di para-matrimonio senza l'*animus* nella coppia di dare vita ad un'unione onesta che si basi sulla fedeltà, l'unità e la procreatività, è da considerarsi fornicazione e per il *πόρνος* (l'uomo vizioso, il fornicatore) non c'è posto nel Regno di Cristo e di Dio (Co 5,10-11; 6,9; Ef 5,5; 1Tim 1,10; Eb 12,16; 13,4; Ap 21,8; 22,15)²⁹.

3. Il concubinato ecclesiastico nei canoni dei primi secoli

Come si vedrà dalla prossima indagine storica, le regole tramandate da Paolo tramite le sue opere — seguite dai canoni dei primi concili — sulla possibilità dei sacerdoti di sposarsi, riportano informazioni discordanti tra di loro, che danno origine a due tradizioni diverse, dove l'una permette un clero uxorato — ma solo se unito in matrimonio prima dell'ordinazione sacerdotale — e quindi il celibato è facoltativo (come nella Chiesa cattolica orientale), e l'altra un clero necessariamente celibe (che è il caso della Chiesa cattolica latina).

L'elemento più interessante della Chiesa latina dei primi secoli è rappresentato dalla possibilità concessa a chi si sentiva chiamato al sacerdozio dopo essersi sposato, di mantenersi in quello stato civile, accettando comunque di sottostare a determinate leggi particolari, che avrebbero condotto l'uomo alla realizzazione di un'esistenza casta e in pratica celibataria.

Per quanto riguarda invece la possibilità di tenere con sé una concubina, intrattenendo rapporti *more uxorio* con una donna che non fosse la propria moglie, ritroviamo nella tradizione una linea continua che permette di sostenere fermamente come la cosa non fosse mai stata approvata dalle autorità, in virtù di un'inequivocabile fondazione teologi-

²⁷ D.F. WRIGHT, «Sessualità, morale sessuale», 1430.

²⁸ Cf. D.F. WRIGHT, «Sessualità, morale sessuale», 1431.

²⁹ Cf. G. FITZER, «Πόρνος», 1070.

ca e specialmente evangelica del divieto di fornicazione di cui abbiamo già parlato.

3.1 *Le agapetae o virgines subintroductae (can. 3 del niceno I)*

A tutela del voto di celibato, a tutti gli uomini ordinati era assolutamente proibito vivere con donne che non fossero loro parenti. Il divieto è espresso per la prima volta in un incontro ecumenico³⁰ durante il concilio di Nicea al can. 3³¹, dove si vieta la convivenza con una figura femminile definita *συνείσακτος* (*suneisaktos*) che letteralmente significa «introdotta insieme» e che corrisponde al latino *subintroducta*³². Difatti, finché non venne creata ufficialmente una norma che imponesse la forma canonica pubblica del matrimonio per la validità, non si potevano distinguere quei sacerdoti che si sposavano dopo l'ordinazione da quelli che vivevano in concubinato, per tanto ci si limitò agli inizi a vietare loro qualsiasi coabitazione con donne³³. Secondo il commento di C. Noce:

Il canone non vuole essere un obbligo al celibato, ma vuole porre dei limiti a delle situazioni di convivenza che potevano essere motivo di scandalo. Socrate, infatti ... afferma che, durante il concilio, un vescovo propose che il clero sposato non vivesse più con le proprie mogli, suscitando la protesta del vescovo egiziano Pafnuzio. Questi difese il valore del matrimonio e si appellò alla norma antica, secondo la quale chi era già ordinato non poteva sposarsi, ma chi era sposato prima dell'ordinazione poteva rimanere sposato³⁴.

Si riferiva pure alle *subintroductae* il can. 3 del secondo concilio di Arles (442-506) che aggiunge, rispetto al canone niceno, la sanzione della scomunica sia per l'uomo ordinato che per la donna, che non sono parenti e pur convivono.

³⁰ Il Concilio spagnolo di Elvira al can. 27 permetteva la convivenza unicamente con la propria sorella e la propria figlia. Cf. F. A. ZACCARIA, *Raccolta Di Dissertazioni*, 182.

³¹ «III. Delle donne che vivono nascostamente con i chierici. Questo grande sinodo proibisce assolutamente ai vescovi, ai sacerdoti, ai diaconi e in genere a qualsiasi membro del clero di tenere delle donne di nascosto, a meno che non tratti della propria madre, di una sorella, di una zia, o di persone che siano al di sopra di ogni sospetto». Trad. C. NOCE, «Concili ecumenici», 21.

³² Cf. C. NOCE, «Concili ecumenici», n. 6, 32.

³³ Cf. P. CIPROTTI, «Concubinato (dir. can.)», 695.

³⁴ C. NOCE, «Concili ecumenici», n. 6, 32.

Ci sono due interpretazioni dello stesso termine *συνείσακτος* in riferimento al canone di Nicea: secondo alcuni tali donne corrispondevano alle cosiddette *ἀγαπηταί* (agapete), che facevano voto di castità e continenza e andavano a vivere con un uomo che avesse fatto lo stesso tipo di consacrazione a Dio, come ad esempio un chierico o un asceta³⁵; secondo altri erano invece concubine, donne che andavano a sostituire le mogli ufficiali³⁶.

Lo scopo delle comunità che nasceva tra l'*agapeta* e il consacrato era la realizzazione di una vita spirituale e di mutuo soccorso basata sull'insegnamento paolino della prima lettera ai Corinzi 9,5³⁷; queste vergini potevano vivere con un uomo che le avrebbe mantenute a livello materiale, mentre loro si sarebbero totalmente dedicate alla sua persona, senza avere rapporti coniugali a livello fisico, attendendo la venuta del Signore mantenendosi integre³⁸ (1Co 7,36-38). Infelicamente, dato che questo tipo di convivenze degenerò in abusi e scandali, i canoni dei concili a partire dal IV secolo iniziarono a proibirle³⁹.

Il fatto che le *ἀγαπηταί* siano spesso identificate con le *subintroductae* è considerato un errore e motivo di confusione secondo alcuni, poiché con il primo termine si indicavano le donne consacrate, mentre con l'altro venivano normalmente designate un diverso tipo di conviventi, ovvero donne che non avevano fatto alcun tipo di voto e che abitavano con i chierici senza essere sposate. Secondo alcuni studiosi, sono queste ultime quelle a cui il can. 3 di Nicea si riferisce⁴⁰. Effettivamente, se si fosse trattato di vergini consacrate, ci sarebbe stata tale specificazione sulla loro condizione particolare, anche perché non si sarebbe trattato di semplice fornicazione, ma di sacrilegio e dato che la polemica dell'epoca era proprio riguardo alla possibilità dei sacerdoti di giacere con la propria moglie, probabilmente si dava per scontato che la donna in questione non fosse impedita da alcun voto.

³⁵ La prassi fu in seguito vietata dal Concilio di Ancyra del 314: «XIX. *Coloro che si sono votati alla verginità e convivono con qualcuno come fratello e sorella. Coloro che, avendo emesso il voto di verginità, l'hanno violato, devono fare la penitenza stabilita per i bigami. Vietiamo inoltre che le vergini convivano con uomini come se fossero fratelli e sorelle*». Trad. C. DELL'OSSO, «Concili particolari», 277.

³⁶ Cf. C. NOCE, «Concili ecumenici», n. 6, 32; F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, n. 5, 5.

³⁷ «[5] Non abbiamo il diritto di portare con noi una donna credente, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa?».

³⁸ Cf. O. BECKER, «Παρθένος», 510.

³⁹ Cf. H.J. A' BECKET, «Agapetae», 202.

⁴⁰ Cf. H.J. A' BECKET, «Agapetae», 202.

3.2 *L'influenza del can. 3 del concilio di Nicea*

Numerosi sono i canoni dei concili successivi al niceno I (325) che ricalcano la norma imposta al can. 3 dello stesso, in maniera quasi identica, con qualche rilevante variazione in diversi casi⁴¹.

Durante il concilio di Orléans del 538 si stabilì di scomunicare per disobbedienza tutti quei sacerdoti di cui si diceva che avessero relazioni carnali con delle donne e che non facessero nulla per allontanarle o mettere un freno alle maldicenze. Nel caso poi in cui fosse stato provato il delitto di concubinato e l'indiscrezione avesse assunto concretezza, per punizione erano scomunicati per tre anni per non aver rimediato all'errore, ovvero non aver evitato o cacciato di casa la donna sospetta, e in più venivano retrocessi dall'incarico: si applicava dunque, a norma del can. 4, la cosiddetta *retrogradatio*⁴². Nel rispetto della gerarchia ecclesiastica, sempre a norma dell'ultimo canone citato, i metropolitani erano giudicati dai comprovinciali, mentre i comprovinciali dal metropolita con gli altri comprovinciali.

Il divieto di coabitazione con le donne venne esteso anche a quelle che avevano un legame di parentela con il sacerdote, ma solo se in orari sconvenienti, durante il concilio di Orléans del 549. In caso di violazione della norma da parte di un vescovo, questi veniva punito da metropolitani e comprovinciali, mentre il presbitero colpevole era sanzionato dal proprio ordinario (can. 3). Se l'ecclesiastico poi, avesse continuato a vivere insieme alla moglie e ad avere con quella rapporti coniugali dopo l'ordinazione, avrebbe perso l'ordine e l'ufficio senza possibilità di redenzione e di tornare allo stato precedente alla sanzione e fino alla fine dei suoi giorni il suo unico ruolo nella parrocchia sarebbe stato quello di ricevere la comunione (can. 4).

Per il can. 2 del concilio di Eauze (551), ancora più severamente, il chierico incriminato veniva allontanato da tutta la comunità ecclesiastica, qualora fosse stato trovato a convivere con una donna estranea che non fosse stata approvata dai superiori (a norma del can. 3 del niceno I)⁴³. Questo valeva pure per il can. 1 del concilio di Lione (583), secondo cui dovevano essere rimossi dall'incarico i sacerdoti cui fosse nato un figlio dopo l'ordinazione.

⁴¹ Cf. conc. di Trullo can. 5; conc. di Nicea II can. 18; conc. di Orléans can. 29; conc. di Clermont can. 16; conc. di Tours can. 10, 12 e 14; conc. di Mâcon can. 1; conc. di Chalon can. 3; conc. di Losne can. 4.

⁴² «*Retrogradatio* è degradazione, cioè il retrocedere nella gerarchia ecclesiastica». P. PELLEGRINI, «II. I concili latini, 2. I concili gallici II», n. 11, 152.

⁴³ Cf. P. PELLEGRINI, «II. I concili latini, 2. I concili gallici II», n. 4, 198.

3.3 *I canoni apostolici (IV secolo) et alios*

Secondo la raccolta dei canoni apostolici, qualsiasi laico che si fosse accompagnato ad una concubina dopo il battesimo, non poteva aspirare ad accedere agli ordini sacri (can. 17) e, per coloro che erano già sacerdoti e praticavano la fornicazione, veniva esplicitamente prevista la deposizione senza la scomunica, per rispettare il dettame biblico del «non punire due volte la stessa colpa» (can. 25). Quello che si richiedeva ai fedeli attraverso i canoni era che venisse rispettato quanto Dio aveva imposto attraverso il sesto comandamento: «non commettere atti impuri», legge che valeva per tutti, sia per gli uomini sposati sia per quanti avessero scelto il sacerdozio.

Mentre oggi alcuni tra quanti non condividono l'obbligatorietà del celibato, interpretano quest'atteggiamento come un'avversione al matrimonio da parte della gerarchia, in realtà tale avversione era sicuramente assente almeno all'epoca, come provato dalla lettera del can. 5: in esso, sottintendendo che vescovi e presbiteri potessero essere sposati, veniva proibito loro di abbandonare la moglie, specialmente con la scusa della pietà. Lo stesso era pure implicitamente confermato attraverso il can. 4 del sinodo di Gangra (ca. 340), dove si imponeva a tutti i fedeli di accettare la comunione anche dai preti sposati. Quest'ultimo fatto testimonia come un problema considerato attuale, fosse invece al centro di discussioni fin dall'inizio dei tempi della Chiesa: un prete che avesse una donna generava anche in quel periodo scandalo tra i fedeli, al punto che alcuni — in tempi ancora lontani dalla formulazione del concetto dell'*ex opere operato* —, rifiutavano di accettare da questi i sacramenti.

Altri canoni, prodotti durante il medesimo sinodo, testimoniano come la lotta della Chiesa contro il concubinato dei chierici non fosse neppure un'innaturale esaltazione della continenza carnale, infatti era imposto l'anatema a chiunque vivesse nella verginità e al contempo s'insuperbisce in essa e disprezzasse il matrimonio (cann. 9 e 10); addirittura durante il secondo concilio di Arles (442-506) fu esplicitamente proibito di divenire sacerdote a chiunque si evirasse per evitare le tentazioni impure⁴⁴, in quanto questa era una pratica tristemente diffusa tra coloro che predicavano un ascetismo sfrenato e sregolato⁴⁵.

L'origine delle norme anti-concubinato non si fonda nemmeno in un rifiuto o in un disprezzo della sessualità umana, giacché, come si legge più avanti nei canoni, chiunque avesse in orrore il matrimonio e da que-

⁴⁴ Cf. can. 7. Trad. R. BARCELLONA, «Secondo Concilio di Arles», 166.

⁴⁵ Cf. R. BARCELLONA, «Secondo Concilio di Arles», 180.

sto si astenesse per intolleranza alle relazioni fisiche, doveva essere punito, in quanto, come insegnano le scritture, non bisogna dimenticare che «tutto è buono» e che «Dio fece l'uomo e la donna» (can. 51). Allo stesso modo al can. 1 del sinodo di Gangra, coloro che detestavano il legittimo matrimonio venivano puniti con l'anatema⁴⁶, se avessero disprezzato le unioni coniugali e detestato o insultato la donna pia e devota che giace con il proprio marito e per questo giudicata tra coloro che non possono entrare nel regno di Dio⁴⁷.

Scomuniche e penitenze per i sacerdoti fornicatori vennero comminate pure durante il concilio di Neocesarea (can. 1) e addirittura non furono risparmiati nemmeno coloro che avessero commesso peccati della carne prima dell'ordinazione stessa: se si fosse trattato di un diacono, egli sarebbe retrocesso al suddiaconato (can. 10), mentre un presbitero non avrebbe più potuto celebrare la messa, mantenendo le altre funzioni. La condizione riguardava il peccato commesso prima dell'ordinazione, poiché la maggioranza riteneva che ricevendo il sacramento si cancellassero tutti i peccati commessi dall'uomo prima di divenire sacerdote, ma non i peccati della carne (can. 9).

3.4 *Il concilio di Trullo (691 o 692)*

In maniera diretta vengono rimproverati e puniti con la deposizione, al can. 4 del concilio di Trullo, tutti quegli uomini ordinati (a partire dai lettori, cantori e ostiari fino al vescovo), che avessero rapporti fisici con donne specificatamente consacrate a Dio, mentre in molte norme precedenti ci si limitava a negare ai sacerdoti la possibilità di corteggiare qualsiasi tipo di donna. La precisazione del can. 4 sottolinea la gravità della cosa in quanto si corrompeva una sposa di Cristo⁴⁸.

Mentre presbiteri, diaconi e suddiaconi, sempre secondo le norme del trullano, potevano mantenere la convivenza con la moglie (can. 13⁴⁹),

⁴⁶ Il termine anatema in origine non era confuso con quello di scomunica, ma il rapporto tra i due tipi di punizione era così stretto che nel periodo della Chiesa primitiva finirono per coincidere; difatti, il senso della maledizione inclusa nella parola anatema, «perse la sua forza e l'idea dell'espulsione dalla comunità si avvicinò alla figura della scomunica». D.G. ASTIGUETA, «Scomunica», 1290.

⁴⁷ Cf. trad. C. DELL'OSSO, «Concili particolari», 291.

⁴⁸ Cf. trad. C. NOCE, «Concili ecumenici», n. 61, 174.

⁴⁹ «XIII. *Sulla possibilità per i presbiteri, i diaconi e i suddiaconi, di tenere le proprie mogli.* Siccome sappiamo che è stato sempre insegnato che è regola della Chiesa Romana che coloro i quali sono ritenuti degni di essere promossi al Diaconato o al Presbiterato promettano di non coabitare più con le loro mogli, noi invece seguendo l'antica regola della perfezione e disciplina apostolica, vogliamo che il matrimonio

ai vescovi — menzionando espressamente quelli di Africa, probabilmente perché particolarmente predisposti al mantenimento della convivenza coniugale — ciò era espressamente vietato e sanzionato con la deposizione, a motivo che quanti tenevano un tale comportamento erano «pietra d'inciampo e scandalo» (can. 12⁵⁰). In questi casi la donna, come stabilito al can. 48, in seguito all'ordinazione episcopale del marito, era obbligata ad entrare in convento mantenuta comunque dallo sposo e poteva anche essere promossa al diaconato⁵¹.

Quanto a coloro che facevano parte dei gradi inferiori all'episcopato, qualora avessero vissuto in regioni barbariche, anche questi avrebbe dovuto lasciare le proprie spose (can. 30⁵²), «a causa della loro ristrettezza mentale, e delle loro abitudini estranee ed incerte» e forse perché si pensava che la donna fosse pagana e quindi potesse rappresentare causa di apostasia e perdizione per l'ordinato⁵³.

legittimo di coloro che sono costituiti negli Ordini Sacri rimanga d'ora in poi fermo, in nessun modo permettendo che le loro unioni vengano sciolte, e che essi siano privati del mutuo rapporto al tempo conveniente. Per cui, se qualcuno è stato ritenuto degno di essere ordinato Suddiacono o Diacono o Presbitero, questi non è assolutamente impedito dall'essere ammesso a tale rango ecclesiastico, anche se dovesse poi vivere con la sua legittima moglie. E neppure si deve domandargli al momento della sua ordinazione che egli prometta di astenersi dal legittimo rapporto con sua moglie, altrimenti noi recheremmo offesa al matrimonio che è stato costituito da Dio e benedetto dalla sua presenza, come appunto dice il Vangelo: "Ciò che Dio ha unito l'uomo non può dividere" e ancora: "Sei tu legato ad una donna? Non cercare di essere sciolto". Tuttavia noi sappiamo, come è stato detto da coloro che si radunarono a Cartagine (con la preoccupazione della vita onesta del clero), che i Suddiaconi, che trattano i Santi Misteri, e i Diaconi e Presbiteri devono astenersi dalle loro consorti secondo il loro turno di servizio all'altare. In modo tale che anche noi osserviamo ciò che ci è stato consegnato dagli Apostoli e preservato da un'antica tradizione, sapendo che c'è un tempo per tutte le cose e particolarmente per il digiuno e la preghiera. È doveroso infatti che coloro che assistono all'altare divino siano del tutto continenti quando trattano le cose sante, in modo che possano ottenere da Dio ciò che essi chiedono con sincerità. Perciò chiunque si permetterà di privare, contrariamente ai Canonici Apostolici, coloro che sono negli Ordini Sacri, suddiaconi, diaconi e presbiteri della coabitazione e del rapporto con le loro legittime mogli, sia deposto. Allo stesso modo se un Presbitero o Diacono, rimanda la sua moglie con il pretesto della pietà sia escluso dalla comunione; e se persiste, sia deposto». Trad. C. NOCE, «Concili ecumenici», 115.

⁵⁰ Cf. trad. C. NOCE, «Concili ecumenici», 113.

⁵¹ Cf. C. NOCE, «Concili ecumenici», n. 78, 175.

⁵² Cf. trad. C. NOCE, «Concili ecumenici», 127.

⁵³ «Il problema sembra essere stato rappresentato dall'eccessiva libertà sessuale delle donne barbare (vd. SALACHAS, *Il concilio di Trullo*, 54). La trasgressione del can. 5 apostolico è motivata dal passaggio di questi sacerdoti sposati ad un'altra giurisdizione, dotata di un proprio costume canonico». C. NOCE, «Concili ecumenici», n. 116, 177.

3.5 *Lettere e decretali del III-IV sec.*

Inspirandosi ai contenuti dei sacri canoni, la produzione di lettere e decretali papali dei primi secoli del cristianesimo sul tema del concubinato analizzate in questa parte, concentra in sé lo spirito e l'insegnamento del tempo, spesso esposto in temi poetici e con una certa ricchezza di citazioni bibliche, aspetti entrambi estranei alla semplicità e alla brevità propria dei canoni, notoriamente diretti ed essenziali.

Tra le lettere di maggior interesse ritroviamo uno scritto di Papa Damaso (366-384) ai vescovi di Gallia⁵⁴ in cui si negava addirittura la possibilità di ricevere l'ordine per coloro che avessero commesso peccati contro la carne

fornicando dopo aver ricevuto il battesimo⁵⁵, delitto che secondo la mentalità dell'epoca li avrebbe resi indegni di amministrare il sacramento della penitenza, proprio perché loro sarebbero stati i primi cui spettava una vita di lunga riparazione per le proprie colpe.

Per tutti quei sacerdoti che non avessero praticato l'astinenza dai rapporti sessuali e avessero generato figli, secondo una lettera dell'11 febbraio 385 di Papa Siricio a Imerio vescovo di Tarragona, contenente il resoconto di quanto deciso durante un concilio romano, venivano stabiliti due tipi di penitenze. Qualora il chierico si fosse pentito e scusato, avendo sbagliato per ignoranza, avrebbe dovuto dare prova di continenza, ma non avrebbe potuto avanzare nell'ordine; se invece avesse continuato a discolarsi, citando le leggi che lo avrebbero scagionato, doveva essere allontanato dal ministero. È particolarmente interessante questo canone, perché mette a confronto le diverse fonti bibliche che dividevano da una parte i fornicatori, che ammettevano la possibilità di avere i figli come permesso ai sacerdoti veterotestamentari e dall'altra i sostenitori della continenza perfetta, che desideravano favorire la castità della Chiesa di cui Cristo è sposo, in virtù del precetto secondo cui bisogna essere santi come Dio è Santo e non vivere più nella carne, ma nello Spirito⁵⁶.

Questo esempio di rigore è ripreso poi da Papa Innocenzo nelle sue lettere del 4 febbraio 405 a Esuperio vescovo di Tolosa⁵⁷, dove, parlando di sacerdoti e diaconi incontinenti, che per punizione al loro comporta-

⁵⁴ Cf. T. SARDELLA, «Damaso», 34-35.

⁵⁵ «La questione riguarda la funzione del battesimo rispetto alla sessualità, intesa, qui, non come legata al matrimonio, ma nel senso di vera e propria colpa, derivante da disordini sessuali». Difatti il rito dell'iniziazione cristiana era considerato come strumento di cancellazione di ogni peccato. T. SARDELLA, «Damaso», 57.

⁵⁶ Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 62-63.

⁵⁷ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 111.

mento scandaloso non potevano venire ammessi al ministero, aggiunge che più di tutti sacerdoti e diaconi avrebbero dovuto «osservare la castità dal giorno della loro ordinazione, loro, il cui sacerdozio o ministero non è per successione di sangue, e non c'è giorno in cui siano liberi o dai divini sacrifici o dalla celebrazione del battesimo»⁵⁸. Infatti, nella nota al testo si spiega «come in Siricio [...] la continenza perpetua appare il risultato del rapporto tra la celebrazione del rito della messa, di cui si asserisce la quotidianità, e l'esclusione della sessualità ad esso connessa»⁵⁹.

4. L'XI secolo, periodo di riforme

Tutti i papi, che legalmente agirono contro il concubinato ecclesiastico durante l'XI secolo, mantennero la medesima linea di condotta e ottennero il generale consenso a favore della continenza dei sacerdoti, che divenne tesi acquisita, senza clemenza alcuna in caso d'infrazione della norma. Gli stessi pontefici organizzarono sinodi durante i quali l'argomento fu al centro dell'attenzione, insieme al problema della simonia. Tra di loro ricordiamo Stefano X, Nicolò II, Leone IX (che parlò contro i concubinari nel concilio di Roma del 1049), Alessandro II, Gregorio VII, Urbano II (specialmente nel sinodo di Melfi), senza dimenticare i sinodi vescovili di Gerona e di Burgos, l'antipapa Clemente III e altri⁶⁰.

La riforma più celebre fu sicuramente quella gregoriana, attuata appunto da Papa Gregorio VII in un periodo storico riprovevole per la Chiesa, che si preparava già dal 900 alla necessità di un rinnovamento profondo, come emerge dalla descrizione poetica di chi si interessò allo studio di quell'epoca evocandone scorci scandalosi, che gettano infamia sulla vicenda ecclesiastica, ormai integrata nel sistema feudale e che si lascia fagocitare da coloro che detengono il potere. I titoli di vescovo e di parroco sono ormai assegnati a pagamento, registrando un incremento della pratica della simonia, nonché del concubinato, dell'immoralità dei sacerdoti e del nicolaismo⁶¹.

4.1 *Gregorio VII e lo scontro con il clero concubinario*

Circondata da opinioni diverse e sostanzialmente discordanti⁶², la figura di papa Gregorio VII ci ricollega a un periodo della Chiesa diffici-

⁵⁸ Trad. T. SARDELLA, «Innocenzo», 113.

⁵⁹ T. SARDELLA, «Innocenzo», n. 6, 122.

⁶⁰ Cf. G. MORONI, «Celibato»; R. SAVARINO, «Nicolaiti», 528.

⁶¹ G. BEDOUELLE, *La storia della Chiesa*, 74.

⁶² «S. Pier Damiani talvolta lo paragonò al vento aquilonare, tal'altra lo chiamò

le e tumultuoso, poiché, al di là dei rapporti con gli altri stati e dei problemi a livello di potere temporale — in quanto la lotta per la *libertas Ecclesiae* era diventata lotta per imporre la Chiesa al di sopra del potere laico⁶³ — quello che preoccupava il pontefice era pure il lassismo dilagante tra la classe sacerdotale, che egli tentò tenacemente di combattere. Per inquadrare la gravità della situazione basti pensare che Ratieri Vescovo di Verona si lamentava che se avesse deposto tutti i chierici concubinari, a norma dei canoni del concilio di Neocesarea, avrebbe dovuto liberarsi di tutti i sacerdoti della propria diocesi⁶⁴.

Giunsero numerosi da Roma in tutto l'orbe cattolico, per ordine del Romano Pontefice, i divieti di perseverare nella propria condotta criminosa, verso tutti quei preti che praticavano la fornicazione sia in maniera pubblica, che in maniera più o meno nascosta. Il primo caso era di quelli che si sposavano apertamente dopo il ricevimento degli ordini, i secondi erano invece coloro che tenevano con sé una concubina a cui non fossero stati uniti in maniera formale. È il caso ad esempio del concilio del 19 novembre 1078, indirizzato ai chierici fornicatori, che stabiliva pene anche contro tutti quei vescovi che ammettessero tali sacerdoti nella propria diocesi senza reagire⁶⁵.

Il problema dei preti sposati e quello dei concubinari arrivarono a identificarsi, tanto che non c'era nessuna distinzione tra coloro che avevano una moglie ufficiale e quelli che si sapevano uniti ad una compagna ufficioso. Gli uni e gli altri venivano trattati allo stesso modo, sia dall'opinione pubblica, che dalle leggi repressive che Gregorio VII tentò di imporre, non senza molta fatica, trovando una forte resistenza non solo da parte dei cristiani orientali, ma anche e soprattutto a Milano⁶⁶, dove intervenne ancor prima della sua ascesa al soglio pontificio⁶⁷. Come racconta F. Gaeta, la Chiesa milanese era contaminata dalla simonia e dal concubinato ecclesiastico (cioè degli ordinati) e per questo, nel 1057, Ildebrando (ovvero il futuro Gregorio VII), che aveva già partecipato ai sinodi del tempo per la deposizione dei vescovi simo-

Santo Satana. Apologeti ferventi e furenti avversari contemporanei non danno un giudizio equanime del suo carattere e della sua grande anima». L. SPÄTLING, «Gregorio VII», 1131.

⁶³ Cf. L. SALVATORELLI, «Gregorio VII», 977.

⁶⁴ Cf. E. SANTANGELO, *Gregorio VII e il suo secolo*, 24-25.

⁶⁵ Cf. A. FLICHE, *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana*, 132.

⁶⁶ Cf. C. BALBO, *Il regno di Carlo Magno in Italia*, 149.

⁶⁷ Cf. E. SANTANGELO, *Gregorio VII e il suo secolo*, 26.

niaci, fu mandato da Stefano IX a Milano; ivi avrebbe dovuto sistemare la situazione ecclesiastica, insieme a Pier Damiani e Anselmo da Baggio (capo della pataria milanese), che aveva già combattuto contro l'arcivescovo milanese Guido con l'aiuto delle classi popolari, in quanto i valvassori appoggiavano i concubinari⁶⁸.

Paradossalmente, continuando a leggere i testi storici dell'epoca, si evince che il matrimonio ecclesiastico dei preti era considerato da molti peggiore del concubinato degli stessi, in quanto gli ultimi tentavano perlomeno di nascondere le loro nefandezze e debolezze, mentre i primi, senza alcun pudore, andavano contro le regole dei sacri canoni⁶⁹. Ma a Milano, dove l'influenza monastica era stata debole, a maggior ragione che altrove, l'opposizione alla regola della continenza imposta fu ancora più intensa⁷⁰.

Il Papa non si rassegnò alla situazione e mentre molti vescovi lo contestavano, altri rimanevano un valido aiuto e un fedele appoggio alla sua opera riformatrice. Differente era il rapporto con la Francia, dove rimaneva più difficile convincere i vescovi alla repressione della fornicazione dei sacerdoti⁷¹. In Germania, invece, se da una parte era appoggiato da polemisti di parte papale⁷² come Bernoldo di Costanza, che scrisse e diffuse nel suo Paese l'opera *Apologeticus super decreta contra simoniacos et incontinentes altaris ministros*⁷³, dall'altra, come rilevato dallo storico Lamberto di Hersfeld — che visse durante il periodo della riforma gregoriana —, il clero tedesco sbraitava dicendo che il papa fosse uomo eretico e insano che pretendeva che semplici uomini vivessero nel modo degli angeli⁷⁴. E Sigeberto di Glembloux, del principato vescovile di Liegi — che apparteneva all'epoca alla Germania — in un testo scritto a proposito, mostrava i suoi timori che tali limita-

⁶⁸ Cf. F. GAETA, *Documenti e testimonianze*, 69.

⁶⁹ Cf. E. SANTANGELO, *Gregorio VII e il suo secolo*, 27.

⁷⁰ Cf. C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, 8.

⁷¹ «Se incontrerai vescovi indecisi e ribelli che osano ordinare o celebrare, pur commettendo di questi delitti, tu proibirai a tutto il popolo, da parte del beato Pietro e in nome della nostra autorità apostolica, di assistere alle funzioni da loro celebrate, nella speranza che costoro, per paura di essere svergognati, si sentano spinti a purificare la loro vita, ritornando all'osservanza della castità e di una religiosa continenza», Lettera del 25 marzo 1077 a Goffredo, vescovo di Parigi. A. FLICHE, *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana*, 135.

⁷² Poiché esistevano anche quelli di parte imperiale. Cf. L.L. GHIRARDINI, *L'imperatore a Canossa*, 143-145.

⁷³ Cf. A. FLICHE, *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana*, 135.

⁷⁴ Cf. G.M. CANTARELLA, *Il sole e la luna*, 126.

zioni a relazioni matrimoniali ufficiali avrebbero portato i sudditi a commettere peccati clandestini⁷⁵.

In un commento sul costume del tempo di M. Navoni, si legge che fu proprio il principio della continenza a far sì che la relazione tra il sacerdote e la moglie venisse interpretata in maniera diversa, fatto che portava come conseguenza un cambiamento nell'uso dei termini: anche i rapporti uniti da un vincolo ufficiale furono chiamati *fornicazioni* e di conseguenza la sposa era una concubina, giungendo all'assurdo per cui *uxor* e *concubina* finirono per essere sinonimi. Questo accadeva perché, se il celibato era interpretato come elemento necessario alla purezza del culto, in una visione più larga l'unione totale tra il sacerdote e la Chiesa trasformava in fornicazione qualsiasi altra relazione e quindi veniva considerata una prostituta qualsiasi donna che attentasse alla fedeltà di quel rapporto, benché fosse la legittima moglie⁷⁶.

Il modo in cui il pontefice tentava di convincere i sacerdoti della giustezza delle sue imposizioni, non fu soltanto tramite le leggi, ma anche attraverso l'intelligenza e la persuasione, come si legge in una delle sue lettere a Burcardo, vescovo di Halberstadt: «strappa la ziz-zania che è germogliata nel campo del Signore, difendi il buon grano, proteggi con tutta la tua benevolenza gli ecclesiastici casti e pii, rimprovera paternamente quelli dissoluti ed incontinenti ed allontana dall'altare quelli che ti sembrano incorreggibili»⁷⁷. Tutto questo, però, molto spesso non bastava ad avere dalla sua vescovi e sacerdoti delle altre chiese, poiché, se a Roma era ormai consolidato l'obbligo alla continenza ed era diffusa una tradizione già resa stabile nel IV secolo ai tempi di papa Siricio, lontano dalla città eterna, benché essa venisse riconosciuta moralmente superiore, si tendeva a favorire i propri sinodi provinciali per prendere decisioni e legiferare, mantenendo la propria autonomia⁷⁸.

Una proposta interessante per eliminare il problema alla radice venne dall'Arcivescovo di Milano, Ariberto da Intimiano. La soluzione da lui proposta fu quella di creare delle canoniche⁷⁹ dove i chierici del milanese avrebbero vissuto in comune, in sostanza come i monaci, in modo da permettere all'ordinario di controllare la loro vita, dissuadendoli dal concubinato ed evitando il più possibile la dispersione delle ricchezze

⁷⁵ Cf. G.M. CANTARELLA, *Il sole e la luna*, 128.

⁷⁶ Cf. A. DA STRUMI, *Arialdo. Passione del santo*, 35-36.

⁷⁷ A. FLICHE, *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana*, 133-134.

⁷⁸ Cf. E. SANTANGELO, *Gregorio VII e il suo secolo*, 26.

⁷⁹ Cf. C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, 11.

tra donne e figli⁸⁰. L'idea dell'Arcivescovo di riunirli in un solo luogo era ottima e potenzialmente realizzabile, se non fosse stato che le sue ambizioni politiche non gli permisero di portare a termine il piano⁸¹.

4.2 Nicolaiti e patarini

Nella Milano dell'XI secolo, appestata dalla simonia, dal concubinato e dal matrimonio degli ordinati, definito *stupro* dal monaco Andrea di Vallombrosa, si sviluppò il movimento dei patarini, che rappresentano all'epoca il sostegno di papa Gregorio VII e della sua riforma⁸². Questi contestavano l'abbandono dei valori evangelici da parte del clero e soprattutto da parte dei vescovi e dei cardinali della loro città e rifiutavano e distruggevano tutto ciò che da loro era stato benedetto considerandoli, in virtù dei loro peccati, incapaci di operare come strumenti di Dio⁸³.

Questa lotta fu serrata, soprattutto contro i cosiddetti nicolaiti, ovvero tutti coloro che consideravano lecita la fornicazione tra gli ecclesiastici e che per questo prendevano il proprio nome da una setta originaria del tempo della Chiesa primitiva. I nicolaiti, il cui nome secondo Ireneo deriva dal diacono Nicola di Atti 6,5, sono definiti eretici originari di Efeso e di Pergamo, censurati nell'Apocalisse (2,6 e 2, 14-15) e accusati, secondo alcuni ingiustamente, di impudicizia e consumo di carni sacrificate agli idoli, per cui erano condannati da alcuni cristiani di Tiatira. In virtù dei motivi per cui questi erano biasimati in passato, furono definiti nicolaiti tutti gli avversari del celibato ecclesiastico operanti durante il medioevo e soprattutto nell'XI secolo, durante la riforma gregoriana⁸⁴.

⁸⁰ «Il matrimonio dei diaconi e dei sacerdoti diventava allora una estesa consuetudine, quasi una norma, mentre più frequenti diventavano i casi di scandaloso concubinaggio: naturale conseguenza, cominciavano a pullulare i figli legittimi e illegittimi di chierici e di preti, portando un nuovo grave motivo di disordine, anche perché a loro generalmente venivano alienati, con mille raggiri legali, i benefici ecclesiastici». C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, 15.

⁸¹ Cf. C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, 12-13.

⁸² Cf. G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali*, XIX.

⁸³ Uno dei maggiori rappresentanti di questo movimento scrive: «voi credete che i vostri sacerdoti siano veri sacerdoti, mentre senza alcun dubbio è risaputo che sono falsi. In base a che cosa possiamo sapere ciò? [...] come potete constatare, i vostri sacerdoti si ritengono più beati se possono diventare più ricchi nei beni terreni [...], si sposano pubblicamente alla stregua dei laici; come i laici scellerati si danno continuamente agli stupri [=relazioni di concubinato]». A. DA STRUMI, *Arialdo. Passione del santo*, n. 26, 65.

⁸⁴ Cf. T. GREGORY, «Nicolaiti», 713.

Questa setta si diceva invitasse a professare le dottrine di Baal, insegnamenti lassisti pure per quanto concerneva l'etica sessuale, poiché, secondo Clemente Alessandrino, questi eretici travisarono il detto di Nicola secondo cui «bisogna trascurare la carne» ed è per questo che andò a designare più tardi tutti coloro che presentavano un atteggiamento moralmente libertino⁸⁵.

Inizialmente accusati di nicolaismo furono tutti quegli ecclesiastici orientali che ammettevano il matrimonio per i preti e che lo giustificavano a livello storico e dottrinale⁸⁶. Infatti, secondo altri autori, le opinioni dei cosiddetti nicolaiti non erano però senza fondamento: essi si opponevano all'autorità — fautrice del celibato obbligatorio, in quanto si ispirava a tutti quei santi asceti come Girolamo —, citando la Bibbia e tutti quei testi sacri che sostenessero la loro posizione di incontinenti come lecita, per dimostrare che invece, proprio secondo la legge, avrebbero potuto e dovuto sposarsi⁸⁷. In sostanza per loro era meglio, come diceva San Paolo, avere moglie piuttosto che bruciare (1Co 7,9).

Al contrario, un personaggio come Arialdo da Cucciago, uno dei principali promotori dei patarini — totalmente contrari all'incontinenza degli uomini di Chiesa —, fece redigere un editto chiamato *phytadium de castitate servanda*⁸⁸, *neglecto canone, mundanis extortum a legibus*, che, rifacendosi a una legge giustiniana, vietava qualsiasi tipo di relazione fisica con l'altro sesso, fosse matrimonio o concubinato, punendolo con la dimissione dallo stato clericale e l'imposizione per i peccatori di continuare ad aiutare la chiesa dall'esterno in qualità di laici⁸⁹.

Il movimento della Pataria non era limitato a Milano, ma si estendeva anche ad altri paesi del nord Italia come Piacenza, Cremona, Brescia ed Asti fino alla diocesi di Cambrai e viene visto come una reazione

⁸⁵ Cf. R. SAVARINO, «Nicolaiti», 528.

⁸⁶ Cf. T. GREGORY, «Nicolaiti», 713.

⁸⁷ Cf. E. SANTANGELO, *Gregorio VII e il suo secolo*, 25.

⁸⁸ «Questo *phytadium de castitate servanda* — che, come sembra, allude alle disposizioni del sinodo celebrato a Pavia il 1° ag. 1022 alla presenza di papa Benedetto VIII e dell'imperatore Enrico II circa il matrimonio degli ecclesiastici — è stato accostato a quella *promissio*, redatta durante la legazione milanese di Pier Damiani con la quale i sacerdoti dovevano riconoscere tutte le colpe di cui erano accusati e accettare le pene previste dalle leggi giustiniane, secondo l'interpretazione data loro nella prefazione al *decretum* del sinodo pavese. Il *phytadium*, redatto da Arialdo, scatenò la folla fattasi ora più violenta ed aggressiva non solo per fanatismo religioso, ma anche per astio e avidità: i cittadini milanesi colsero il destro per allontanare dalle chiese, sia cittadine sia rurali, i sacerdoti ammogliati e concubinari». C.D. FONSEGA, «Arialdo, santo», 136.

⁸⁹ Cf. C. VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, 184-185.

alla dissolutezza del clero regnante all'epoca e che perciò lottava, soprattutto a fianco del laicato, per una riforma del sistema⁹⁰. Il termine deriva probabilmente dal nome del mercato degli stracci a Milano, perché interessava la parte più umile della popolazione, che era stanca del comportamento del clero, assolutamente incoerente con il ruolo che questi ricoprivano⁹¹. Il movimento poi si diffuse presto in diverse zone, perché rispondeva a un tipo di mentalità diffusa durante il tempo e con il proprio potere riuscì a portare la tradizione imposta da Roma anche in territori più refrattari alla riforma, come quello milanese⁹².

5. Il *Decretum Gratiani*

La *Concordantia discordantium canonum* di Graziano, meglio conosciuta come il *Decretum Gratiani*, è una raccolta, risalente al 1140, di tutte le collezioni canonistiche anteriori, la cui eccezionalità a livello di contenuto dipende non solo dal lavoro di riunificazione di tutta la materia, ma anche dal tentativo, attraverso la riconciliazione dei testi contraddittori, di sistemare una produzione alquanto ampia e a volte incongruente⁹³.

Come emerge dall'indagine che segue, dalla lettura dei canoni del Decreto e dall'integrazione di questi tramite i contenuti delle varie *summae* e *commentarii* successivi al testo e qui riportati, traspaiono tentativi di coercizione più che di conversione, nei confronti di tutti quei sacerdoti peccatori che si macchiavano del reato di concubinato. Le punizioni erano molteplici e andavano dalla perdita dell'ordine al carcere, ma è pure vero che esistono casi eccezionali dove il Pontefice interveniva evitando l'applicazione delle norme penali e delle relative sanzioni, mosso *ex misericordia*. Ciò che più appare interessante è che, essendo i preti dell'epoca ordinati anche dopo il matrimonio, veniva imposto loro di non avere più relazioni sessuali con le proprie mogli e in caso contrario venivano considerati al pari dei concubinari, che vivevano *more uxorio* dopo l'accesso al sacerdozio con donne alle quali non erano uniti da nessun vincolo.

L'atteggiamento rimase essenzialmente lo stesso per secoli durante i quali preti sposati che avevano rapporti con le consorti e preti concubinari venivano messi sullo stesso livello, anche perché, fino all'impo-

⁹⁰ Cf. A. DA STRUMI, *Arialdo. Passione del santo*, 23-24.

⁹¹ Cf. D. GATTI, «Pataria», 566.

⁹² Cf. D. GATTI, «Pataria», 566.

⁹³ Cf. S. VACCA, *Prima sedes a nemine iudicatur*, 249.

sizione della pubblicità della forma canonica per la validità del matrimonio, tramite il decreto *Tametsi* del concilio tridentino, gli uni e gli altri si distinguevano soltanto perché gli sposati erano considerati tali da prima dell'ordinazione, mentre i concubinari si accompagnavano ad una donna dopo esser divenuti sacerdoti e senza attentare matrimonio.

5.1 *Il concubinato matrimoniale*

Secondo i canoni della Chiesa cattolica latina raccolti da Graziano, il principio della continenza, di cui facevano voto gli uomini ordinati dal grado del diaconato in poi, non poteva in assoluto ammettere deroghe, anche se è pur vero che fosse prassi comune e diffusa all'epoca che un uomo sposato decidesse di diventare sacerdote. Tale decisione, ovvero quella di accedere agli ordini pur avendo contratto un precedente matrimonio, avrebbe automaticamente significato la rinuncia al debito coniugale da parte del chierico, che non avrebbe più potuto condurre con la propria compagna una vita di coppia regolare in qualità di marito e moglie (can. 4, D. XXVII; can. 2, D. XXXI; can. 14, D. XXXII).

A quei tempi un sacerdote sposato non sarebbe stato causa di scandalo nella comunità⁹⁴, tanto che pure le regole dei canoni prevedevano delle soluzioni specifiche proprio per questi casi: o la moglie entrava in convento o i coniugi non potevano essere separati, nemmeno per volontà dello sposo, pena la perdita dell'ufficio e del beneficio (can. X, D. XXXII), ma la moglie avrebbe dovuto dare il suo consenso e fare con il marito voto di continenza (can. XIV, D. XXXII). Si parla perciò della *continentia pari voto servata* (can. 24, C. XII, q. 1). Almeno inizialmente quindi, la donna era tutelata a tal punto che nella prassi della Chiesa dei primi secoli era vietato ordinare gli sposati senza che ci fosse il *consensus uxoris* (gl. ad D. XXVII).

Un'eccezione interessante è rappresentata dal caso di quel vedovo che dopo la morte della moglie si era accompagnato a una concubina che lo aveva reso anche padre, ma da anziano aveva deciso di divenire sacerdote: nonostante la sua posizione alquanto scomoda, poiché pubblicamente fornicatore e incontinente, gli fu concessa da papa Pelagio I la dispensa *ex misericordia* data l'età ormai avanzata, insieme alla promessa che la donna entrasse in convento dopo aver fatto voto di castità⁹⁵. Secondo i canoni, anche coloro che in passato avevano commesso degli errori e avevano peccato conducendo con sé una concubina,

⁹⁴ Cf. P. GOLINELLI, *La pataria*, 131.

⁹⁵ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 186-188.

dopo aver ricevuto l'ordine dovevano mantenersi immacolati (IV Pars, D. XXXIII).

In seguito alla *promissio futurae castitatis* era chiaro l'obbligo dei sacerdoti alla continenza già a partire dal grado del suddiaconato⁹⁶ (can. I, D. XXVIII; can. III, D. XXVIII; V Pars, D. XXVIII; can. VII, D. XXVIII, can. I, D. XXVII), coloro che però erano sposati e continuavano a vivere con le proprie mogli, che non erano entrate in convento (can. VII, D. XXXIV; can. II, D. XXVII)⁹⁷, si trovavano ad essere trattati come fornicatori e concubinari nel caso in cui ci fosse stata la prova di effettive relazioni sessuali tra i consorti, per cui venivano deposti dall'ufficio ecclesiastico (gl. ad can. 12, 1 Comp., III. 2).

Mentre, sia per la chiesa orientale che per quella latina, in virtù del divieto apostolico, non potevano contrarre matrimonio coloro che erano entrati negli ordini maggiori, invece il divieto di usufruire del debito coniugale dopo l'accesso al sacerdozio era norma di diritto pontificio e valevole solo per la Chiesa latina dopo lo scisma⁹⁸. Questo per quanto riguardava soltanto la relazione carnale, perché rimanevano intatti tutti gli altri obblighi conseguenti al matrimonio del prete nei confronti della moglie (gl. ad can. 19, D. LXXXI).

La propria sposa, si legge nei canoni, doveva essere trattata come una sorella e fuggita come un nemico (can. XVIII, D. XXXII). Contro quest'atteggiamento si schierò Pafnuzio vescovo d'Egitto nel IV sec., uomo famoso per la rettitudine dei propri costumi e la provata continenza, il quale reputava il pagamento del debito coniugale come qualcosa di buono e giusto, niente dunque che contravvenisse al principio di castità; e anzi, lo stesso vescovo dichiarò che proibendo il giacere insieme di marito e moglie si sarebbe rischiesta la fornicazione di quelli (IV Pars, can. XII, D. XXXI). Invece, Innocenzo I giustificava il divieto di incontinenza per gli ordinati dicendo che quelli che non sono santi non possono nemmeno cercare di raggiungere le cose sante (c. 6, D. LXXXI). Anche se, come insegnato pure dal vangelo di Matteo (Mt 19,⁹⁹), il solo e unico motivo che giustificasse il

⁹⁶ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 34-35.

⁹⁷ Poiché i canoni del decreto presentano sia questa possibilità sia quella che i coniugi rimanessero uniti, a norma dei canoni citati.

⁹⁸ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 254.

⁹⁹ «[9] Ma io vi dico: "Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di unione illegittima [*concubinato*, nella traduzione di F. VATTIONI – A. TESSAROLO – al., *La Bibbia di Gerusalemme*, 2130], e ne sposa un'altra commette adulterio"». UELCI, *La sacra Bibbia*, 603.

ripudio della moglie era il caso di adulterio, tale aspetto non venne preso in considerazione da Gregorio VII, che condannò nel 1079 le opinioni di Pafnuzio¹⁰⁰.

5.2 *Il concubinato alla luce di summae e commentarii*¹⁰¹

Com'è possibile che un'unione lecita e considerata sacramento come il matrimonio, fosse ridotta alla stregua di un concubinato e come tale condannato e aspramente punito? Perché un vescovo che avesse lasciato un suddiacono vivere con la propria moglie *more uxorio*, termine notoriamente usato per designare le unioni non riconosciute legalmente, doveva essere allo stesso modo passibile di sanzionamenti come un concubinario¹⁰²? Secondo l'opinione di papa Siricio I, che con il suo *Decretum continentiae*¹⁰³ introdusse il celibato dei chierici, il voto pubblico e solenne degli ordinandi, che diveniva impedimento dirimente al matrimonio, era fonte dell'obbligo all'astinenza, perché a parer suo era impossibile amministrare i sacramenti senza un'astensione perpetua dalle relazioni carnali (can. 2, D. LXXXII; can. 3, D. LXXXII; can. 2, D. LXXXII). La possibilità di accedere agli ordini era teoricamente limitata dalla legge soltanto a coloro che erano vergini e casti e a chi fino al suddiaconato avesse avuto una sola moglie illibata (can. XII, D. XXXII), dato che la scelta di una vita di continenza era considerata una libera opzione e non un'imposizione papale, venivano poste regole e condizioni (c. XIII, D. XXXI). Il pontefice però, tramite i canoni, era tenuto ad impedire la *sacrilega commistio*, ovvero l'adempimento del debito coniugale e i rapporti sessuali concubinari di tutti coloro che erano stati ordinati e avevano deciso perciò di praticare l'astinenza. Il fondamento di ciò risiedeva nel cosiddetto *votum annexum* acquisito con l'assunzione dell'ordine, voto che aveva gli

¹⁰⁰ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 22.

¹⁰¹ Lo studio che segue ha come base la monografia su *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico* del Prof. F. Liotta, una raccolta di fonti — riportate in lingua originale — di circa 400 pagine. Il riferimento a tale testo risulta imprescindibile, in quanto, su ammissione dello stesso autore, nella sua ricerca «l'esame delle fonti, per lo più inedite, è stato condotto sempre di prima mano: direttamente sui manoscritti o, specialmente nel caso di manoscritti conservati in biblioteche estere, su riproduzioni microfotografiche» (F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, VII) o su testi a volte deteriorati e diversi «da esemplare a esemplare». Risulta pertanto un lavoro evidentemente difficoltoso e di immenso valore, un prezioso contributo al diritto canonico, che copre tutta la produzione canonistica da Graziano sino a Gregorio IX.

¹⁰² Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 54-55.

¹⁰³ Cf. E. SANTANGELO, *Gregorio VII e il suo secolo*, 26.

stessi effetti del *votum* chiamato *sollemne*¹⁰⁴, secondo i commenti di Odo di Dover. Coloro, invece, che non erano ancora stati ordinati emettevano un *votum simplex* che non li obbligava alla continenza, mentre il divieto assoluto di fornicazione era per chi avesse ricevuto gli ordini maggiori emettendo un voto solenne¹⁰⁵.

Questa era l'opinione diffusa tra alcuni mentre secondo la *Summa* di Giovanni Faventino, che tenta di superare l'impostazione classica, a vincolare è il sacramento e non il voto¹⁰⁶. Spesso si affacciava difatti la richiesta di cosa si dovesse fare di coloro che *expresse* non avessero emesso il voto¹⁰⁷: per caso questi potevano avere una donna? La risposta era *no* in ogni caso. Per esempio, Simone da Bisignano interpretava il silenzio sul voto come silenzio assenso, quindi un'implicita accettazione al momento dell'ordinazione della continenza, in quanto considerata come libera decisione per chiunque volesse essere promosso agli ordini maggiori¹⁰⁸. In questo caso l'obbligo alla continenza era inteso *generaliter*, ma si poteva aggiungere la promessa pubblica ed esplicita *specialiter*; in ogni caso l'inadempienza al voto sarebbe stata fonte di accusa di fornicazione e incesto (gl. ad can. 29, D. L.).

A parere di Ugucione ad obbligare all'astinenza erano due tipi di voto: quello solenne manifestato in maniera pubblica e quello tacito che vincolava internamente l'ordinando a livello del *voluntarium* e si identificava con il voto semplice. Questo voto era una rinuncia alla *licentia apostoli*, cioè all'*unusquique suam uxorem habeat*, che non ammetteva deroghe né dispense (gl. ad can. 8, D. XXVIII).

I chierici che appartenevano agli ordini minori credevano di poter eludere il divieto trasferendosi nei paesi orientali dove avrebbero potuto

¹⁰⁴ «Notandum, quod voventium continentiam alii tenentur voto solenni, alii voto privato, alii voto adnexo. Solemne votum dicitur, quod in conspectu ecclesiae vel ante altare in manibus episcopi seu abbatis aut alterius sacerdotis, quandoque etiam interposita cruce vel sacrosanctis reliquiis, expressim praestatur. Privatum votum dicitur, quod corde tantum concipiitur, ore autem non profertur, vel, si ore profertur, coram paucis sine interpositione aliqua sacra rei, nec in praesentia sacerdotis, sed simpliciter enuntiatur quiddam in se suscepit, quod observantiam castitatis necessario exigit, sicut sacri ordines, habitus monachalis, consecratio virginum, velamen viduarum». S. TORNACENSIS, *Die Summa des Stephanus Tornacensis*, 233

¹⁰⁵ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 72.

¹⁰⁶ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 98-99.

¹⁰⁷ «Item quaeritur an sancti patres statuente concilio, ne quis uxorem ducat in illis gradibus, poterunt me cogere ad conservandam continentiam, si eam in susceptione ordinum non promittam expresse». A. SCHARNAGL, *Das feierliche Gelübde als Ehehindernis*, 140-141.

¹⁰⁸ Cf. A. SCHARNAGL, *Das feierliche Gelübde als Ehehindernis*, 149.

sposarsi, poiché l'obbligo alla castità, per coloro che non erano ancora diaconi, non coincideva con il celibato. Questi suddiaconi credevano, infatti, che la *consuetudo loci*, essendo una pratica legale per il digiuno, fosse valida anche per il matrimonio (c. 13, D. XXXII e c. 11 D. XII). Il trasferimento in altra provincia per la celebrazione delle nozze non rappresentava però una soluzione, giacché la consuetudine del luogo non derogava e non deroga agli obblighi da assumersi con il voto, perché si trattava di materia *de iure naturali*, secondo Uguccione¹⁰⁹.

Dai testi di Alano, maestro della scuola di Bologna, che identificava l'*ordo* con il *votum*, si evince che l'obbligo alla continenza non poteva essere modificato per non mutare lo *status universalis Ecclesiae*, sia che si trattasse di un voto e come tale non dispensabile nemmeno dal Papa (gl. ad can. 3, D. LXXXIV), sia che si trattasse di una mera norma *iuris tantum* che poteva essere revocata sempre e solo dalla massima autorità legislativa¹¹⁰. La moderna dispensa dalla continenza assume un senso ed è possibile poiché si riferisce a una norma che ha origine ecclesiastica (gl. ad can. 4, 1 Comp., IV. 6).

5.3 Sanzioni, punizioni e privazioni

Per mezzo della legge veniva imposto ai sacerdoti l'esonero perpetuo dal pagamento del cosiddetto debito coniugale e sempre tramite vie legali, qualora non fossero stati in grado di rispettare tale regola, sarebbe stato meglio per loro abbandonare ogni aspirazione agli ordini maggiori. Infatti, qualsiasi tentativo di aggiramento e violazione della norma era fortemente combattuto dall'autorità, che minacciava la perdita dello stato ecclesiastico e della prebenda, come pure l'esclusione dalla chiesa e la reintroduzione tra i laici come penitenza (VI Pars, D. XXVIII). Alla perdita del grado (can. XI, D. XXXII; can. XXIX, D. LXXXI) e alle sanzioni di tipo patrimoniale (perdendo il beneficio a norma dei cann. II, D. XXVIII e XVII, D. LXXXI e XVIII, D. LXXXI) si univano anche quelle di carattere spirituale, con l'esclusione dal coro secondo il can. XVI, D. LXXXI e altre penitenze come il divieto di oltrepassare la soglia della chiesa, di accogliere le persone alla porta, di toccare l'altare e ricevere o offrire la comunione (can. XIX, D. LXXXI)¹¹¹. Interessan-

¹⁰⁹ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 57.

¹¹⁰ Cf. G. POST, «Copyist's Errors», 365-367.

¹¹¹ Nel canone si fa risalire la fonte a papa Lucio I e perciò l'attendibilità di tale affermazione è dubbia, poiché questo Pontefice fu eletto durante la metà del III sec. e regnò per poco tempo, sembra strano dunque che abbia potuto e voluto proporre tale norma, quando il problema non era ancora in discussione (la nascita della questione

te era il ruolo delle pecorelle di tali indegni pastori: se il *crimen* fosse stato notorio, i fedeli non avrebbero potuto partecipare ai sacramenti da questi amministrati¹¹², veniva così capovolto l'insegnamento del can. 4 del concilio di Gangra.

Una norma ancora più severa che risale a Urbano II, emanata durante il sinodo di Melfi del 1089, concedeva al potere civile che le conviventi potessero essere prese come schiave qualora non si fossero emendate dopo l'ammonizione dell'Ordinario, quest'ultimo poi poteva venire interdetto se non fosse intervenuto a reprimere tali perversità (can. X, D. XXXII). Quel che sembra ancora più cruento è che, secondo una norma ereditata dal concilio di Toledo del 655, a venire ridotti in schiavitù potessero essere anche i figli nati da queste unioni illecite (can. III, Q. VIII, Ca. XV).

Un chierico che fornica era visto come qualcosa di molto scandaloso, al punto che i rapporti sessuali degli ordinati venivano definiti non solo con il termine *fornicazione*, ma anche *incesto* (gl. can. 29, D. L) ed erano paragonati dunque ad un concubito tra consanguinei. Questo secondo una glossa al can. XXIX, D. L, rinvenuta nel primo apparato al *Decretum*, cioè l'*Ordinaturus Magister Gratianus*. La gravità delle parole utilizzate per definire tale tipo di crimine si evince dallo stesso testo di Graziano, che insegna la differenza tra le varie terminologie in un paragrafo dove spiega che una cosa è la fornicazione, un'altra lo stupro, un'altra l'adulterio e altro è l'incesto. La fornicazione è qualsiasi coito illecito con una donna che non sia la legittima moglie e si intende in maniera diversa se con vedove o con meretrici e con una concubina; lo stupro è la deflorazione delle vergini; adulterio è il tradimento coniugale; incesto è l'abuso di consanguinei o affini¹¹³.

Gli unici ad essere scusati erano coloro che peccavano per ignoranza, tanto che si sentì la necessità di distinguere lo *iuris peritus* (che poteva non emettere esplicitamente voto di castità, ma era messo comunque allo stesso livello del *profitens*, cioè colui che chiaramente esprimeva la promessa di continenza) dall'*inscius iuris*, perché sarebbero stati sanzionati in maniera diversa. Secondo Vincenzo Ispano, autore dell'apparato alla *Tertia Compilatio antiqua*, essendo la continenza legata al voto, solo l'ignoranza del voto poteva assolvere il peccatore, poiché era tenuto alla castità da una norma umana, come tale soggetta a dispensa.

infatti si fa risalire il concilio di Nicea I). Cf. J.N.D. KELLY, *Grande dizionario illustrato dei papi*, 71-72.

¹¹² Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 285.

¹¹³ Cf. C. II, Q. I, Ca. XXVI.

La dispensa poteva essere data dal pontefice allo *iuris peritus* che non avesse emesso il voto, come *dispensatio contra consuetudinem*, mentre veniva concessa al *profitens* come *dispensatio contra votum*¹¹⁴. Anche a parere di Bernardo Compostellano il Vecchio si tratta di un voto tacito da cui il Papa può dispensare per giusta causa e per cui l'*ignorantia scusat*, poiché l'obbligo alla continenza si fonda in una norma positiva e il fatto di ignorare la legge non vincola alla stessa (gl. ad can. 4, D. XXXII). Al contrario, secondo altri commentatori come Giovanni Faventino e l'autore dell'*Ordinaturus*, non era possibile *iuris et de iure*¹¹⁵ per gli ordinati avere relazioni carnali con le donne¹¹⁶.

In ogni caso ciò che aveva importanza ai fini della punizione era la flagranza del reato (gl. ad can. 2, 4 Comp., III. 1), oppure la notorietà, che provocava la *suspensio ipso iure* dei fornicatori (gl. ad can. 2, 1 Comp., III. 2). Secondo Odo di Dover invece, la pronuncia giudiziale dell'autorità competente era l'unica condizione all'esistenza del crimine, ammettendo al posto di questa la pubblicità del delitto, solo se il grado di notorietà fosse stato così elevato da rendere impossibile al peccatore stesso la possibilità di negarlo¹¹⁷. Secondo altri, l'indubbia scienza del reato veniva raggiunta soltanto tramite la sentenza del giudice e tale specificazione fu resa nota dalla *Summa Coloniensis*, al fine di impedire ai laici di non partecipare alle funzioni dei sospetti fornicatori¹¹⁸.

Alla condanna in foro esterno seguiva l'applicazione delle pene che miravano, alla redenzione e all'emendamento del peccatore, le quali, secondo Bernardo da Pavia, gli avrebbero permesso di ottenere un certo tipo di dispensa. Di tale dispensa si parla nella deroga al principio generale dello stesso autore; ne esistono tre tipi, *magna*, *maior* e *maxima*: la prima permetteva di non essere deposto, la seconda di accedere agli ordini sacri e la terza di essere ammesso alle dignità ecclesiastiche¹¹⁹.

Un canone molto particolareggiato su tutte le pene da infliggere al chierico concubinario è sicuramente il can. V, III Pars, D. LXXXII, che imponeva che, data la certezza del delitto, il prete fornicatore venisse deposto, ma, qualora non fosse stato contumace e fosse pure reo confesso, allora invece della dimissione avrebbe dovuto affrontare dieci

¹¹⁴ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 334-337.

¹¹⁵ Nel senso che non era ammessa una prova contraria.

¹¹⁶ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 109.

¹¹⁷ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 75.

¹¹⁸ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 129.

¹¹⁹ Cf. B. PAPIENSIS, *Summa decretalium*, 68.

anni di penitenze così suddivise: per tre mesi sarebbe stato lontano dagli altri, nutrito a pane e acqua, mentre nei giorni di domenica e delle feste principali avrebbe potuto ricevere un po' di vino, pesce e legumi, senza comunque carne, grasso, uova e formaggio e sarebbe giaciuto in terra vestito di sacco, giorno e notte, implorando continuamente la misericordia di Dio. Finiti i tre mesi continui poteva uscire, ma non presentarsi in pubblico, affinché il gregge dei fedeli non subisse scandalo, infatti il sacerdote non poteva fare penitenza pubblicamente, come se fosse un laico. Dopo un po', rimesse le forze e per un anno e mezzo, si sarebbe nutrito a pane e acqua, eccettuate le domeniche e le feste principali durante le quali avrebbe potuto mangiare vino, grasso, uova e formaggio secondo la misura canonica. Finito il primo anno e mezzo poteva partecipare alla comunione e iniziare ad essere reintrodotta nelle attività minori della parrocchia, tutto questo per sette anni, durante i quali avrebbe digiunato tre giorni feriali a settimana. Conclusi i sette anni, se si fosse redento il Vescovo poteva richiamarlo all'antico onore. Ma se invece non si fosse pentito alla fine dei sette anni, avrebbe dovuto continuare a fare penitenza fino al decimo anno¹²⁰.

Il presbitero o il diacono non erano poi gli unici a pagare le conseguenze dei propri misfatti, perché anche quell'ordinario che non fosse

¹²⁰ «Que penitentia sit inponenda sacerdoti, qui de fornicatione conuictus fuerit. Presbyter, si fornicationem fecerit, quamquam secundum canones Apostolorum debeat deponi, tamen iuxta auctoritatem B. Siluestri Papæ, si non in uitio perdurauerit, si sua sponte confessus adiecit, ut resurgeret, decem annis in hunc modum peniteat: tribus siquidem mensibus a ceteris remotus pane et aqua a uespera in uesperam utatur, diebus autem dominicis et precipuis festis modico uino et pisciculis atque leguminibus recreetur, sine carne et sagimine, ouis et caseo; sacco indutus humi adhereat, die ac nocte iugiter misericordiam Dei omnipotentis imploret. Finitis tribus mensibus continuis exeat: tamen in publicum non procedat, ne grex fidelis in eo scandalum patiatur; nec enim debet sacerdos publice penitere, sicut laicus. Postea aliquantisper reumptis uiribus, unum annum et dimidium in pane et aqua expleat, exceptis dominicis diebus et precipuis festiuitatibus, in quibus uino et sagimine, ouis et caseo iuxta canonicam mensuram uti poterit. Finito primo anno et dimidio, corporis et sanguinis Domini, ne indurescat, particeps fiat, et ad pacem ueniat, psalmos cum fratribus in choro ultimus canat, ad cornu altaris non accedat, iuxta B. Clementis uocem minora gerat offitia. Deinde uero usque ad expletionem septimi anni omni quidem tempore, exceptis pascalibus diebus, tres legitimas ferias in unaquaque ebdomada in pane et aqua ieiunet. Expleto septimi anni circulo, si fratres apud quos penituit, eius condignam penitentiam laudauerint, episcopus in pristinum honorem iuxta B. Calixti Papæ auctoritatem eum reuocare poterit. Sane sciendum est, quia secundam feriam unum psalterium canendo, aut unum denarium pauperibus dando, si opus est, redimere poterit. Finitis septem annis, deinde usque ad finem decimi anni sextam feriam (nulla interveniente redemptione) obseruet in pane et aqua». Can. V, III Pars, D. LXXXII.

stato in grado di controllare i suoi sudditi, evitando ogni scandalo nella propria diocesi, sarebbe stato sospeso dall'ufficio (can. 1, D. LXXXIII). Nemmeno il vescovo colpevole di concubinato era esente dai rimproveri dei canonici, che gli ricordavano il pericolo di amministrare i sacramenti in tale condizione di peccato (can. VII, D. XXXIII). Non erano risparmiati i fedeli che, coinvolti dalle norme, per legge non potevano partecipare alle messe di quei sacerdoti che vivessero notoriamente in una condizione di concubinato (II Pars, D. XXXII; can. VI, D XXXII).

I sanzionamenti contro i chierici fornicatori — dove per fornicatori e quindi concubinari, intendiamo ora anche coloro che erano sposati, ma non si astenevano dai rapporti con le loro mogli — furono alleggeriti in seguito al rilassamento e al decadimento dei costumi dell'epoca sul finire del XII secolo¹²¹ e all'inizio del XIII. Infatti, nell'*Ecce vicit leo* si legge che tutti i chierici peccatori dovevano essere sospesi ma solo a condizione di notorietà del crimine (gl. ad can. 2, D. XXVIII), o in caso di flagranza del reato (gl. ad can. 29, D. L) o per la contumacia (gl. ad can. 11, D. XXXII), principio che fu conservato e ribadito anche in raccolte legislative successive (gl. ad can. 6, D. XXXII).

È interessante, riguardo i chierici più poveri, che questi, anche se trovati colpevoli di tale reato, nonostante dovessero essere privati di ogni diritto e privilegio, venivano comunque aiutati a sostentarsi *ex misericordia*, da quanto emerge da una decretale di Gregorio VIII del 1187, per mezzo della quale venne concesso ad un sacerdote di Nonantola di nome Pagano di godere comunque dei benefici ecclesiastici, nonostante avesse peccato di incontinenza e attentato matrimonio, a motivo della sua indigenza¹²².

In alcuni casi, prima della deposizione e della scomunica del chierico, erano previste tre ammonizioni che avevano come scopo il pentimento del peccatore e il ristabilimento di una situazione di decenza; se ciò non fosse avvenuto sarebbe stata punita anche la concubina, che poteva essere venduta dal vescovo, perché colpevole di aver corrotto l'uomo con la propria dissolutezza (can. XXX, D. LXXXI). Secondo la *Summa* di Damasco, le donne serve che si macchiavano di tali colpe dovevano entrare in monastero, mentre se fossero state libere potevano essere ridotte in servitù e così i loro figli¹²³.

Tutte quelle donne che era permesso frequentare, per non destare sospetti né gettare infamia sul chierico, né provocare scandalo nella comuni-

¹²¹ Cf. T.M. SOLDATI, *Confutazione degli errori e calunnie*, 555-566.

¹²² Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 302.

¹²³ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 365.

tà, erano quelle che non dovevano far supporre un'eventuale incontinenza del sacerdote e che vivevano con lui per necessità (can. XXXI, D. LXXXI). Mentre molti canoni stabiliscono un elenco preciso di femmine che potevano abitare nella casa dell'uomo, secondo altri pareri quello che contava era la *qualitas personarum* (can. XVI, D. XXXII), tema presente anche nei commenti di Lorenzo Ispano¹²⁴. Poteva dunque succedere anche che una donna *suspecta*, che coabitasse con il prete, rappresentasse in se stessa la prova del delitto (gl. ad can. 1, 3 Comp., III. 2). Viceversa nemmeno i chierici dovevano farsi vedere a casa di donne ambigue, pena la deposizione e la scomunica per loro (can. XX, D. LXXXI). Pure la convivenza con la propria sorella (can. XXV, D. LXXXI), nonché la conversazione con qualsiasi signora o signorina (can. XXIV, D. LXXXI), poteva essere considerata motivo di scandalo o fonte di tentazione e quindi circostanza da proibire tramite la legge. Il canone era chiaro a proposito: non si doveva nemmeno rischiare di essere rimossi dall'ufficio per aver messo il piacere di un semplice colloquio, dinanzi al dovere di dimostrarsi perfettamente casti e disinteressati al sesso femminile (can. II, D. LXXXII).

6. Il concubinato dei chierici tra il XII e il XX secolo

Dal testo seguente ricaviamo che dopo l'anno mille tutta la produzione canonistica che condanna il concubinato dei chierici, in seguito alla definitiva imposizione del celibato obbligatorio, inizia ad acquisire sempre di più una propria configurazione distinta da quella del sacerdote che attenta il matrimonio. L'insistenza dei pontefici nella produzione normativa tende costantemente al sanzionamento e alla punizione del criminale, cercando la sua remissione, partendo dalle semplici ammonizioni fino alla perdita dell'ufficio e della prebenda, nonché attraverso l'imposizione di pene pecuniarie o addirittura con il bando, a seconda di quanto fosse grave il reato di fornicazione di cui si fosse macchiato.

6.1 *Le Decretali di Gregorio IX*

Le Decretali di Gregorio IX, risalenti al 1234, rimaste in vigore fino alla promulgazione del codice del 1917 e redatte con il fine di aggiornare il complesso delle norme canoniche, che non erano più state integrate in seguito alla compilazione del *Decretum Gratiani*, riportano in diversi libri il caso del chierico concubinario ed aggiungono in qualche parte informazioni utili alla nostra ricerca.

¹²⁴ Cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 340.

Nel libro I al titolo XXI *De bigamis non ordinandis*, più precisamente al cap. VI *Qui plures habuit concubinas, ex eo bigamus non est*, ci pone di fronte alla netta distinzione tra il sacerdote sposato con due mogli (il bigamo) e quello che invece tiene e con sé una o più concubine. Nel testo si legge che, coloro i quali hanno una donna con cui non sono sposati e che hanno vissuto con donne con cui abbiano avuto relazioni carnali, ricadono nel crimine della fornicazione semplice.

Nel libro III sotto il titolo II *De cohabitatione clericorum et mulierum* sono raccolti più canoni di nostro interesse, di cui il I e il IX proibiscono che i sacerdoti vivano con donne sospettate di incontinenza, anche qualora siano parenti, principio che viene portato avanti sin dalla produzione dei canoni ecclesiastici più antichi quando era vietata la frequentazione di donne *suspectae*. Nello stesso titolo, al capitolo III *Non debet praelatus clericum cogere ad concubinam abiurandam; sed eam nolentem dimittere potest excommunicare*, non si dovevano obbligare i chierici ad abbandonare la propria concubina affinché poi, ricadendo di nuove nello stesso errore, non si macchiassero del reato di spergiuro, ma veniva imposto di sospenderli e interdirli, perché tramite decreto fossero obbligati ad allontanarle. Qualora poi, alcuni avessero deciso di tornare da loro o avessero preso nuove concubine, dovevano essere scomunicati in maniera perpetua per servire da esempio agli altri che, atterriti al pensiero della punizione, si sarebbero allontanati da simili crimini, *quia pena unius debet esse metus multorum*.

Sempre al medesimo luogo, il cap. IV *Si clerici moniti concubinas, non dimittunt, suspendiuntur a beneficiis, et, si se non corrigunt, depouantur*, è molto simile al cap. VI che ha lo stesso titolo, solo che nel primo caso la punizione si ha se dopo 40 giorni il sacerdote incriminato non ubbidisce all'appello, nel secondo caso se dopo 2 o 3 ammonizioni non ha ancora allontanato la concubina. Sembra dunque che in questi casi ad essere punita non fosse l'illecita fornicazione, ma la disobbedienza e la contumacia. Secondo il cap. II *Excommunicatur clericus in sacris, qui a suspectarum mulierum colloquio vel earum consortio monitus non desistit*, alla terza ammonizione il chierico sospettato di relazione carnale con una donna doveva essere scomunicato, qualora fosse stato sorpreso a conversare ancora con la stessa *mulier*, che sarebbe stata giudicata canonicamente.

Si legge poi al cap. VII *A clerico fornicario, quamdiu toleratur, nec habeat operis evidentiam, licite audiuntur divina, et percipiuntur ecclesiastica sacramenta; a notorio vero abstinendum est, non quia in sacramento sit defectus, sed ad ipsorum fornicatorum emendationem*: a questo

punto è interessante la differenza che viene fatta tra il peccatore occulto e quello notorio. Nel caso generale di un chierico concubinario, per quanto vizioso, si insegna che egli non potrà mai contaminare i sacramenti che hanno una ragione purificatoria da ogni contagio e quindi possono essere accettati pure da questi sacerdoti. Invece, se il chierico fosse stato peccatore pubblico, sarebbe stato condannato canonicamente dalla Chiesa, mentre l'occulto sarebbe stato ancora tollerato e si aggiunge poi: una cosa è astenersi dagli uffici dei concubinari allo scopo di redimerli, a mo' di penitenza, altro è respingere i misteri che quelli offrono. Qualora dunque non sia evidente la loro opera criminosa, lecitamente si possono ascoltare i loro divini misteri e ricevere gli altri sacramenti.

Al cap. VIII (ripetuto al cap. X *Clericus concubinarius in officiis vitandus non est, nisi sit notorius*), *Si fornicatio clerici est ita publica, quod transit in notorium, nec accusator, nec testis necessarius est. Sed si est publica per solam famam, non sufficiunt ad condemnationem sola testimonia, id est testium dicta non iuratorum. Sed si ex hoc oritur scandalum inducitur purgatio, in qua deficiens canonicè punitur; qui si distinguono due casi: quello del peccatore pubblico, di cui in nessun modo può essere dimostrata l'innocenza e per la cui accusa non sono necessarie altre persone a testimonianza, e quello del peccatore pubblico per fama e non per le prove. In quest'ultimo caso le sole voci non sono sufficienti a giudicarlo, servirebbero i testimoni, ma, per evitare il pericolo di generare altro scandalo, si può evitare di cercare un accusatore e comunque mettere in atto una canonica purgatio per il peccatore che, qualora non voglia prestarsi ad essa, dovrà subire una pena canonica. Difatti la canonica purgatio consisteva in un giuramento de veritate sul vangelo attraverso cui autoproclamarsi innocenti¹²⁵, quindi la volontà di sottrarsi ad essa confermava l'effettiva colpevolezza del reo.*

6.2 *I concili ecumenici cattolici più significativi*

La situazione, almeno per la Chiesa cattolica latina, non sembra essere sotto controllo da parte del papato per quanto riguarda l'imposizione di una vita celibe ai sacerdoti, in virtù di quanto vedremo nei prossimi paragrafi trasparire dai canoni dei concili successivi all'ultima assemblea, prima dello scisma della Chiesa Universale. In seguito alla separazione della Chiesa, poi, le parole *concubina* e *concubinato*, nei decreti dei concili, ricorrono molto più di frequente rispetto alla produzione legislativa dei primi secoli del cristianesimo. Accanto a questi termini

¹²⁵ Cf. F. ROBERTI, «Purgatio canonica», 607-608.

non mancano mai le conseguenti punizioni da imporre a chi si macchiava di tale peccato, il quale normalmente veniva espressamente messo sullo stesso livello di chi attentava matrimonio, senza distinzione a livello di sanzioni.

Come si legge negli atti del concilio lateranense I (1123) il can. 7 si limitava a riproporre quanto insegnato dal concilio di Nicea al can. 3, mentre il can. 21 aggiungeva una generica minaccia di punizione per chiunque andasse contro il divieto di avere con sé una concubina.

Il can. 6 del concilio lateranense II (1139) stabilisce come punizione per i suddiaconi e tutti i superiori di grado che fossero vissuti in concubinato, che avrebbero perso la loro posizione e il beneficio ecclesiastico per essersi dati all'impurità, ed inoltre agli stessi peccatori veniva negata la possibilità di ascoltare la messa (can. 7). In questo caso si specifica che pure la donna complice del reato doveva essere punita, in maniera proporzionata al comportamento oltraggioso che aveva tenuto.

Il can. 11, scritto durante il concilio Laterano III (1179), si preoccupava di tutti quei chierici (e anche dei laici) che vivevano in concubinato in maniera pubblica e aperta, considerato fatto particolarmente offensivo, probabilmente per la totale mancanza di pudore nell'andare pubblicamente contro le regole, palesando il proprio vizio definito «contro natura» e su cui sarebbe piombata l'ira di Dio: in questi casi i sacerdoti venivano espulsi e confinati in monasteri per fare penitenza. Se poi ci fossero stati altri casi di preti frequentanti conventi di suore, senza una giustificazione che fosse chiara e di vera necessità, questi dovevano essere cacciati.

Il concilio fiorentino, che ebbe luogo a Basilea, Ferrara, Firenze e Roma, durante la sessione XX, nel decreto del 22 gennaio 1435 produsse lunghe righe contro tutti quei chierici che avessero vissuto con donne loro amanti. Innanzitutto questi erano *ipso facto* sospesi per tre mesi dal ricevere i frutti dei benefici, qualora poi si fosse trattato di un concubinato pubblico (per sentenza o confessione giuridicamente rilevanti, o perché il chierico non aveva allontanato da sé una donna sospetta, nonostante l'ammonizione del superiore), venivano privati dell'ufficio e reintegrati in esso solo dopo aver dimostrato un vero pentimento che non lasciasse adito ad alcun dubbio. Nello stesso concilio, poi, erano chiamati in causa anche i superiori responsabili, che se negligenti dovevano essere puniti severamente dai concili provinciali e sinodali. Questi ultimi, se avessero trovato qualcuno punibile con la privazione dell'ufficio, ma destituibile solo dal Papa, avrebbero dovuto rimettere il reo a giudizio del Romano Pontefice con processo di inquisizione.

Più avanti nel medesimo testo si legge che erano canonicamente coinvolti nel crimine anche coloro che accettavano denaro dai sacerdoti concubinari, questi avrebbero dovuto restituire il doppio di quanto ricevuto e la somma sarebbe andata poi in beneficenza. I laici, inoltre, non dovevano frapporti al ristabilimento della giustizia operata da quei prelati che ammonivano i concubinari e tentavano di allontanarne le donne incriminate, insieme ai figli che eventualmente fossero nati da quelle unioni. Il che fa pensare che il popolo potesse anche non appoggiare la decisione di perseguire tutti quelli (sia preti che laici) che si macchiavano di tale reato.

Durante il concilio lateranense V (1512-1517) s'insiste ancora sull'importanza di punire severamente tutti quei preti coinvolti in una relazione concubinaria, sia secondo quanto comandato dai sacri canoni che tramite le leggi secolari, senza nessuna tolleranza.

6.3 *Il concilio di Trento (1545-1563)*

Secondo il can. 6 della XXI sessione del concilio tridentino¹²⁶, chiunque vivesse scandalosamente doveva essere anzitutto ammonito dal superiore e poi, qualora perseverasse, poteva essere castigato. Il cap. 14 della XXV sessione del decreto di riforma generale¹²⁷, dedica

¹²⁶ «Quia illitterati et imperiti parochialium ecclesiarum rectores sacris minus apti sunt officiis, et alii propter eorum vitae turpitudinem potius destruunt quam aedificant; episcopi, etiam tamquam apostolicae sedis delegati, eisdem illitteratis et imperitis, si alias honestae vitae sint, coadiutores aut vicarios pro tempore deputare partemque fructuum eisdem pro sufficiente victu assignare vel aliter providere possint, quacumque appellatione et exemptione remota. Eos vero, qui turpiter et scandalose vivunt, postquam praemoniti fuerint, coerceant ac castigent, et, si adhuc incorrigibiles in sua nequitia perseverent, eos beneficiis iuxta sacrorum canonum institutiones, exemptione et appellatione quacumque remota, privandi facultatem habeant». CONC. TRIDENTINUM, *Canones et decreta Sacrosancti oecumenici et generalis Concilii*, 136.

¹²⁷ «Quam turpe ac clericorum nomine qui se divino cultui addixerunt sit indignum impudicitiae sordibus immundoque concubinato versari: satis res ipsa communi fidelium omnium offensione summoque clericali militiae dedecore testatur. Ut igitur ad eam quam decet continentiam ac vitae integritatem ministri Ecclesiae revocentur populusque hinc eos magis discat revereri quo illos vita honestiores cognoverit: prohibet sancta Synodus quibuscumque clericis ne concubinas aut alias mulieres de quibus possit haberi suspicio in domo vel extra detinere aut cum iis ullam consuetudinem habere audeant. Alioquin poenis a sacris canonibus vel statutis ecclesiarum impositis puniantur. Quodsi a superioribus moniti ab iis se non abstinuerint: tertia parte fructuum obventionum ac proventuum beneficiorum suorum quorumcumque et pensionum ipso facto sint privati quae fabricae Ecclesiae aut alteri pio loco arbitrio episcopi applicetur. Sin vero in delicto eodem cum eadem vel alia femina perseverantes secundae monitioni adhuc non paruerint:

invece più spazio al delitto del chierico concubinario che veniva privato di un terzo dei benefici, devoluti per cause pie, se non avesse allontanato la donna sospetta come comandato dal superiore alla prima ammonizione (non veniva punita la fornicazione, ma la disobbedienza) e infine di tutti i frutti dopo la seconda ammonizione, insieme alla sospensione dall'amministrazione dei benefici, se fosse stato contumace. Se nemmeno allora si fosse emendato sarebbe stato privato di ogni cosa (ufficio, beneficio, pensione, etc.), finché non si fosse pentito e avesse cacciato la compagna. Poteva essere scomunicato solo nel momento in cui, dopo aver mandato via la donna, l'avesse poi ripresa con sé. La responsabilità della punizione era del vescovo, che veniva investito di pieni e liberi poteri, tanto da poter agire contro il peccatore senza un apparato giudiziario e sanzionarlo anche solo sulla base delle sue conoscenze, addirittura condannandolo al carcere. Se poi lo stesso vescovo si fosse macchiato di tale delitto, egli sarebbe stato giudicato dal Sinodo e se non si fosse pentito e tornato a retti costumi, sarebbe stato mandato a giudizio dal Romano Pontefice.

6.4 *Le costituzioni papali fino al XVIII secolo*

La costituzione di Innocenzo III *Apostolici ministerii* del 23 maggio 1723, al § 8 viene ripresa in maniera identica da Benedetto XIII al § 6

non tantum fructus omnes ac proventus suorum beneficiorum et pensiones eo ipso amittant qui praedictis locis applicentur sed etiam a beneficiorum ipsorum administratione quoad ordinarius etiam uti Sedis Apostolicae delegatus arbitrabitur suspendantur. Et si ita suspensi nihilominus eas non expellant aut cum iis etiam versentur: tunc beneficiis portionibus ac officiis et pensionibus quibuscumque ecclesiasticis perpetuo priventur atque inhabiles ac indigni quibuscumque honoribus dignitatibus beneficiis ac officiis in posterum reddantur donec post manifestam vitae emendationem ab eorum superioribus cum iis ex causa visum fuerit dispensandum. Sed si postquam eas semel dimiserint intermissum consortium repetere aut alias huiusmodi scandalosas mulieres sibi adiungere ausi fuerint: praeter praedictas poenas excommunicationis gladio plectantur nec quaevis appellatio aut exemptio praedictam executionem impediat aut suspendat. Supradictorum que omnium cognitio non ad archidiaconos nec decanos aut alios inferiores sed ad episcopos ipsos pertineat qui sine strepitu et figura iudicii et sola facti veritate inspecta procedere possint. Clerici vero beneficia ecclesiastica aut pensiones non habentes iuxta delicti et contumaciae perseverantiam et qualitatem ab ipso episcopo carceris poena suspensione ab ordine ac inhabilitate ad beneficia obtinenda aliis ve modis iuxta sacros canones puniantur. Episcopi quoque (quod absit) si ab huiusmodi crimine non abstinuerint et a synodo provinciali admoniti se non emendaverint: ipso facto sint suspensi et si perseverent etiam ad sanctissimum Romanum Pontificem ab eadem synodo deferantur qui pro qualitate culpa etiam per privationem si opus erit in eos animadvertat». CONC. TRIDENTINUM, *Canones et decreta Sacrosancti oecumenici et generalis Concilii*, 228-229.

della costituzione *In supremo* del 23 settembre 1724¹²⁸, dove si insiste sull'importanza che accedano agli ordini sacri solo coloro che sono idonei, mentre quelli che erano già stati ammessi al sacerdozio, qualora non avessero condotto una vita proba e si fossero macchiati di peccati come quello di concubinato, dovevano essere privati degli uffici e dei benefici.

Benedetto XIV nella costituzione *Ad militantis* del 30 marzo 1742 al § 12¹²⁹, citato sempre tra le fonti del can. 2359 §§ 1 e 3 del codice del 1917¹³⁰, riprende esattamente le parole del can. 6 della sessione XXI del concilio di Trento.

La questione continuava dunque ad essere dibattuta e non mancavano quelli che si scagliavano contro il celibato indicandolo come causa del concubinato tra i sacerdoti. È interessante a proposito l'intervento del padre domenicano T. Soldati, che, in una sua opera del 1794, riferendosi ad un anonimo nicolaista del XVIII sec., così difende le norme sulla continenza quando parla *Del concubinato e delle usure*:

Poiché il nostro Anonimo, ove riferisce, che il divieto delle mogli fece introdurre nel ceto dei Chierici l'uso del concubinato (nella guisa, diremo noi, che il divieto della Poligamia, e del Ripudio produsse in molti Laici ammogliati lo stesso effetto)... e soggiunse, che i Chierici servironsi del concubinato come di un rimedio ai danni recati dalla legge del celibato, e cotesto uso fu con tanta pubblicità osservato, che chiesero fin'anche le decime per le loro concubine ... [e dopo aver citato canoni e concili che smentissero tale affermazione, conclude:] Adoprando i termini di esclusione delle mogli e delle concubine, come se i Chierici maggiori ne fossero stati violentemente spogliati, e non vi avessero spontaneamente rinunciato, e chiamando la sacrilega pratica del concubinato dei Sacri Ministri *uso, e costume*¹³¹.

Il testo del frate termina con il riferimento a ulteriori decretali che smontano le tesi dell'avversario in un'arringa che dimostra un'approfondita cultura canonistica e un sentito desiderio di dimostrare, tramite gli strumenti legali, la validità della norma sul celibato.

6.5 *Le Institutiones di Zallinger: lussuria e concubinato*

Dal § 188 al § 196, delle *Institutiones* di diritto ecclesiastico del padre gesuita J.A. Zallinger, viene trattato il tema sotto il titolo *De adulteriis et stupro*, seguendo l'esempio organizzativo delle *Decretales*. Secondo l'au-

¹²⁸ BENEDETTO XIII, *In supremo*, 23 settembre 1724, 601-602.

¹²⁹ BENEDETTO XIV, *Ad militantis*, 30 marzo 1742, 725.

¹³⁰ Cf. *Codex ab em.o Petro Card. Gasparri, auctus*, 645.

¹³¹ T.M. SOLDATI, *Confutazione degli errori e calunnie*, 555-566.

tore il genere a cui questi termini appartengono è quello della *luxuria*, che in specie contiene in sé l'*adulterium vel moechiae* (dove l'ultimo termine può tradursi sia come *concubinato* che come *infedeltà*). Il genere *luxuria* è ulteriormente diviso in *completa aut incompleta*, nel caso ci sia o meno emissione del seme; ancora i *delicta carnis* si possono suddividere in *qualificata*, se inferti con violenza (secondo la qualità della persona e secondo la perversione dell'ordine della natura), o se, per altre circostanze aggravanti o modificando il tipo di specie, contengono speciale malizia o turpitudine; gli altri sono definiti *simplicia*. Infine vengono detti *propria* se hanno in sé un atto lussuoso completo, *impropria* se preparano la via a un delitto compiuto e sono il *lenocinium*, il *raptus* o altri tentativi che mirano alla realizzazione del reato ma rimangono incompleti¹³².

Fornicazione nel suo significato più largo denota tutti i delitti della carne; una specie che rientra nella *fornicatio* è il *concubitus*, che significa la relazione carnale tra un uomo libero con una *soluta corrupta* (cioè non sposata, ma corrotta nella sua castità); secondo il diritto romano si dice *stuprum* se con una donna vergine o una vedova onesta, mentre è *stuprum violentum* se inferto con violenza e con una donna onesta; *concubinitus* invece è «*Societas viri et mulieris miscendi corporis causa extra legitimum matrimonium inita*» e può essere, a seconda dei casi, perpetuo o temporaneo, cioè «*individuus, vel dividiuus*». Nel caso poi che una delle due parti che giacciono insieme abbia precedentemente emesso un voto solenne di castità si parla di *sacrilegio*, se sono uniti da parentela è *incesto*, se uno o l'altra è sposato è *adulterio*. Soffermandoci sul sacrilegio e le conseguenze di esso, secondo il § 192, sacrilegio carnale è il concubito della persona dedicata a Dio, specialmente attraverso il voto di castità, nel caso in cui, se religioso professo o clerico costituito nell'ordine sacro, commetta peccato con una donna libera¹³³.

Più avanti al § 198 è trattata la fornicazione semplice del chierico con una donna *corrupta* e in questo caso non può essere deposto; la gravità del crimine si ha solo se fu con una vergine, nel qual caso sarà condannato a dare la dote, anche se la ragazza fu consenziente¹³⁴. A proposito citiamo la vicenda del sacerdote, pubblicamente concubinario, Zacaria de Zacariis, comparso dinnanzi all'uditore il 15 febbraio 1580, quando, chiamato a rispondere delle accuse mosse contro di lui, affermò:

¹³² J.A. ZALLINGER, *Institutiones juris ecclesiastici*, 163-164.

¹³³ J.A. ZALLINGER, *Institutiones juris ecclesiastici*, 165-172.

¹³⁴ J.A. ZALLINGER, *Institutiones juris ecclesiastici*, 170.

Io sono veramente incorso in un mancamento che è questo, cioè che già sette anni hebbi commercio carnale con una donna dalla quale hebbi anco un figliolo, il che essendo venuto all'orecchio di Mons. Rapicio già nostro Vescovo, mi diede in penitentia che io dovessi spesar quella donna fuori di casa et così per li anni continui senza però aver pratica alcuna seco le feci le spese fuori di casa mia, et poi la maritai et le diedi in dote centocinquanta scudi. Essa ha nome Dominica¹³⁵.

I sacerdoti sarebbero stati per legge ancor più gravemente puniti, qualora si fossero vantati del proprio peccato, come è annotato più avanti nelle *Institutiones* facendo riferimento al can. 14 del concilio di Trento (sess. XXV, De reform.).

Di seguito l'autore fa notare l'affermazione condannata da Alessandro VII¹³⁶, di cui riportiamo la traduzione libera dal *Theologia moralis universa Vol. 2*, secondo cui non si sarebbe dovuto obbligare il chierico a cacciare via la propria concubina qualora questa fosse stata davvero utile al suo piacere e se, senza di lei, troppo penosamente avrebbe continuato a vivere e altri festini gli avrebbero provocato grande noia e un'altra schiava fosse stata difficile da trovare¹³⁷. Il commento a tale *haeretica pravitas* censura il clero gallico definendo quell'affermazione scandalosa, perniciosa e apertamente ripugnante, secondo quanto leggiamo nel *Decretum tertium eiusdem Alexandri VII* del giorno 18 marzo 1666¹³⁸. Il motivo di parole tanto dure risiede nel fatto che il sacrilegio era considerato qualcosa che aggravava il delitto di fornicazione¹³⁹, quindi in nessun modo e per nessuna ragione era scusabile il sacerdote che si macchiasse di tale crimine.

7. I canoni sul concubinato del codice del 1917

Secondo l'organizzazione del codice del 1917 le norme che combattono il concubinato si trovano all'interno del libro V, parte III, titolo XIV, nella sezione dedicata alle pene dei singoli delitti, specialmente quelli

¹³⁵ L. TACHELLA, *Il cardinale Agostino Valier*, 156.

¹³⁶ Cf. J.A. ZALLINGER, *Institutiones juris ecclesiastici*, 170.

¹³⁷ «Non est obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad delectamentum concubinarii, vulgo regalo, dum deficiente illa, nimis aegre ageret vitam, et aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent, et alia fama nimis difficile inveniretur». G. ANTOINE – P. PHILIPPI DE CARBENEANUS – B. STAIDEL, *Theologia moralis universa*, 282.

¹³⁸ Cf. G. ANTOINE – P. PHILIPPI DE CARBENEANUS – B. STAIDEL, *Theologia moralis universa*, 428.

¹³⁹ Cf. J.A. ZALLINGER, *Institutiones juris ecclesiastici*, 171.

contrari alla buona fama e ai buoni costumi. I canoni sono tre, dal 2357 § 2 al 2359 §§ 1 e 3 e sono suddivisi sulla base della qualità delle persone a cui si riferiscono: il primo si rivolge ai laici, il secondo ai chierici degli ordini minori e il terzo ai sacerdoti degli ordini maggiori e ai religiosi insieme¹⁴⁰. Il riferimento esplicito al concubinato si trova espresso soltanto nella norma sui laici, mentre nel canone rivolto agli ordinati minori si parla di peccati contro il sesto comandamento e nell'ultimo — di cui ci interessano solo i §§ 2 e 3 — di *illicito contubernio*.

7.1 *I canoni riferiti ai chierici (degli ordini maggiori e minori)*

Nonostante la mancanza di un chiaro richiamo tramite l'uso del termine *concubinato* all'interno dei cann. 2358 e 2359, da quanto si legge nei commentari dell'epoca riferiti a queste norme¹⁴¹ e dalle definizioni di concubinato nel diritto canonico antecedenti al codice del 1983, il reato di nostro interesse rientrava in quello configurato da queste norme. Come si evince dalla definizione data da F. Liuzzi, il crimine nasceva dalla pubblicità della relazione illecita, non era perciò necessaria la convivenza tra l'uomo e la donna, ma che ci fosse concubito senza essere sposati e che questo fosse conosciuto da molti. Si aveva il concubinato nel momento in cui tali incontri fossero stati abituali e continui: caratteristiche di tale reato nel diritto canonico, mutate dal diritto civile, sono la permanenza e l'abitudine¹⁴². Dallo *Ius canonicum secundum quinque Decretalium Titulos Gregorii Papae IX, explicatum*, nell'edizione veneziana del 1758, risalente dunque a tre secoli prima del CIC 1917, ma comunque in linea con la posizione codiciale, così è definito il concubinato dei preti: è detto chierico concubinario colui che tiene in casa propria o altrove una concubina ai fini di un consuetudinario commercio carnale. Per tale ultimo aspetto il concubinato differisce dalla fornicazione, la quale invece è data da un unico atto di illecito concubito; se d'altra parte spesso si ripeta (almeno due volte) e diventi una consuetudine, si parla di concubinato. Secondo il diritto civile, sembra essere richiesto che tale femmina sia tenuta nella casa dell'uomo ai fini della configurazione del delitto di concubinato, mentre per il diritto

¹⁴⁰ Ordini maggiori (o sacri) erano il presbiterato, il diaconato e il suddiaconato; mentre ordini minori erano l'accollitato, l'esorcistato, il lettorato e l'ostiariato (can. 949 CIC 1917).

¹⁴¹ Cf. S. SIPOS, *Enchiridion iuris canonici*, 803; J. BRYNS, *Juris canonici compendium*, 528; A. VERMEERSCH – I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici cum commentariis*, 359.

¹⁴² Cf. F. LIUZZI, «Concubinato», 205-206; P. CIPROTTI, «Concubinato (dir. can.)», 695.

canonico è sufficiente che il clerico abbia una donna di tal genere anche fuori di casa sua¹⁴³.

Un'altra distinzione era tra concubinato reale e presunto, identificando con il primo una relazione tra uomo e donna effettiva e provata e con il secondo la frequentazione di donne che avrebbero potuto generare negli altri il sospetto di fornicazione¹⁴⁴, nel qual caso il sacerdote poteva essere sospettato di concubinato, rispetto a quanto stabilito dal can. 133. Ivi era aggiunta la presunzione di concubinato anche per i contumaci che frequentavano signore o signorine, se pure di buona fama, ma la cui vicinanza poteva essere rischiosa in qualche modo e quindi proibita dal vescovo. La coabitazione era permessa solo con le parenti (fatto che ricorda molto gli antichi canoni, specialmente il can. 3 di Nicea) e solo se fossero state oneste e di età avanzata.

Le punizioni del crimine nel CIC del 1917, erano differenti a seconda di chi fosse stato il soggetto attivo¹⁴⁵, di conseguenza i gradi di sanzionamento stabiliti erano tre, a partire dalle privazioni comuni a tutti i pubblici peccatori, ovvero l'impossibilità di partecipare ad associazioni ecclesiastiche, l'esclusione dai sacramenti e dall'eucaristia, per i laici c'era poi il divieto di contrarre matrimonio senza confessione e infine la privazione di una degna sepoltura, se non ci fosse stato pentimento¹⁴⁶. Per coloro che erano semplicemente tonsurati bastavano delle imprudenze per far sì che potessero essere puniti dall'Ordinario a suo arbitrio e addirittura ridotti allo stato laicale, mentre la procedura amministrativa specifica spiegata ai cann. 2176-2181 era riservata a coloro che avevano ricevuto gli ordini maggiori e che, colti nel crimine, non avevano risposto adeguatamente all'ammonizione previa dell'ordinario, tornando sulla retta via e ravvedendosi¹⁴⁷. A norma del can. 2146, contro la pena applicata tramite questo processo, si poteva ricorrere (con

¹⁴³ «Dicitur antem Clericus concubinarius, qui concubinam domi suae, vel alibi detinet pro carnali commercio consuetudinario, per quam ultimam vocem concubinitus differt a fornicatione, utpote quae committitur etiam unico actu concubitus illiciti; si autem saepe repetatur (saltem bis iuxta Phiring b. u. 13) & ex aliqua consuetudine fiat, concubinitus appellatur. [...] Licet enim de jure Civili ad effectum concubinitus videatur requiri, ut talis femina retineatur in domo viri, de jure tamen Canonico sufficit ad delictum concubinitus, etiamsi extra domum retineat Clericus hujusmodi feminam». V. PICHLER, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos*, 255.

¹⁴⁴ Cf. F. LIUZZI, «Concubinato», 206.

¹⁴⁵ Cf. F. LIUZZI, «Concubinato», 206.

¹⁴⁶ Cf. G. CARON, «Concubinato (dir. can.)», 1061.

¹⁴⁷ Cf. G. CARON, «Concubinato (dir. can.)», 1061.

effetto sospensivo della punizione e non devolutivo, per cui se ne interrompeva l'esecuzione) alla Santa Sede soltanto, in quanto non era dato appello. Nel frattempo la parrocchia e il beneficio dei quali era stato privato il chierico, per la pendenza del ricorso sospensivo, non potevano essere conferiti stabilmente ad altri.

Per i sacerdoti, non era sufficiente la sola frequentazione della *mulier suspecta* affinché venissero puniti, ma era necessario che ci fosse un vero concubinato provato, che avrebbe portato alla *suspensio a divinis*, ovvero una pena medicinale da cui si poteva essere assolti in caso di conversione, fine della relazione con la donna e riparazione dello scandalo, sempre da parte del peccatore¹⁴⁸.

7.2 La punibilità a norma dei cann. 2176 - 2181 CIC 1917

Come si evince dallo schematico riassunto che segue, lo scopo da ottenere tramite l'applicazione delle leggi penali era l'allontanamento della donna sospetta — causa dello scandalo e motivo d'accusa per il sacerdote — e qualora questo non fosse avvenuto sarebbe stata punita la reticenza del peccatore.

A norma del can. 2176, in caso di infrazione del can. 133, il parroco poteva essere ammonito, affinché allontanasse la donna motivo di scandalo e minacciato di subire le pene stabilite per il concubinato al can. 2359. Secondo il can. 2177 il parroco, che non avesse risposto né ubbidito, poteva essere sospeso *a divinis* e privato della parrocchia; ma, se fosse stato un chierico senza cura d'anime poteva essere:

- 1) privato dopo due mesi di una parte dei frutti del beneficio;
- 2) privato dopo altri tre mesi di tutti i frutti del beneficio;
- 3) privato dopo altri tre mesi ancora del beneficio stesso.

Invece se avesse risposto adducendo scuse (can. 2178), queste dovevano essere verificate dall'Ordinario con due esaminatori.

Secondo il can. 2179 le scuse potevano essere ritenute illegittime e in caso (can. 2180) se era parroco amovibile si applicava il can. 2177; mentre il parroco non amovibile poteva addurre altre scuse (can. 2178). Se poi le nuove scuse fossero state illegittime (can. 2180), l'Ordinario doveva imporre di ottemperare al mandato entro un congruo tempo; ma, trascorso il tempo senza risposta o senza ubbidienza, doveva procedere a norma del can. 2177.

¹⁴⁸ Cf. G. CARON, «Concubinato (dir. can.)», 1061.

8. Le fonti del canone del codice orientale

Nel codice delle chiese orientali la legge corrispondente al can. 1395 § 1 del CIC 1983 è il can. 1453 § 1. Dall'analisi della lettera delle due norme a confronto emergono poche e piccole differenze: al posto del termine «sesto comandamento» è utilizzato quello di «castità» e non viene citata tra le pene l'ammonizione — di cui l'Ordinario deve servirsi comunque —, ma soltanto la sospensione, alla quale possono essere aggiunte altre punizioni, sempre in modo graduale in seguito alla persistenza del reato. Nel testo e secondo il contesto, per il commento al canone orientale ad opera di V. De Paolis, con il termine concubinato si intende la convivenza *more uxorio* tra un uomo — un sacerdote ovviamente — e una donna, che abitualmente intrattengono rapporti sessuali anche senza che la violazione sia pubblica¹⁴⁹.

Riguardo alle fonti del canone, queste sono le medesime che nel can. 2359 del CIC 1917, almeno fino al periodo antecedente il grande scisma, ad eccezione dell'aggiunta del can. 3 del Trullano (sui sacerdoti che hanno contratto nozze illegittime)¹⁵⁰ e dei cann. 3, 69-70 e 88 di San Basilio Magno, che non ritroviamo tra i fondamenti della norma latina e che si riferiscono per la maggior parte alle nozze illegittime contratte dai sacerdoti dopo l'ordinazione¹⁵¹.

Nello specifico, riguardo alle fonti, i testi di San Basilio rimandano al bisogno della conversione del peccatore e suggeriscono come metodo la correzione fraterna personale e almeno inizialmente in privato, mentre, persistendo il criminale nell'errore, propongono la necessità che vengano chiamati uno o due testimoni fino a coinvolgere alla fine, se necessario, tutta la chiesa; nel caso in cui il peccatore comunque non si fosse emendato la comunità tutta avrebbe dovuto evitare di relazionarsi con lui. La fonte di questa procedura è il Nuovo Testamento¹⁵² (come si legge nell'*interrogatio* III), come pure per l'*interrogatio* LXIX. L'*interrogatio* LXX raccomanda agli uomini di non eccedere rispetto alle necessità per puro piacere, perché quelli che usano del mondo devono comportarsi come se non ne usassero (1 Co 7, 31) e qualora non fosse stato rispettato tale avviso si era passibili di ammonizioni e punizioni¹⁵³.

¹⁴⁹ Cf. V. DE PAOLIS, «Commento al can. 1453», 1144.

¹⁵⁰ Cf. trad. C. NOCE, «Concili ecumenici», 107.

¹⁵¹ Cf. BASILIO IL GRANDE, *Regulae brevius tractatae*, 1083-1143.

¹⁵² Cf. BASILIO IL GRANDE, *Regulae brevius tractatae*, 1083.

¹⁵³ Cf. BASILIO IL GRANDE, *Regulae brevius tractatae*, 1131.

Nel sinodo Diamperitano Siro-Malabarese al numero CLXXIV viene introdotto il discorso su castità e continenza come necessariamente imposte agli ordinati, anche se, per una ragione pratica come la penuria di sacerdoti e per il bene comune della Chiesa, gli orientali ammisero eccezioni per coloro che erano sposati, ma non bigami. Il testo tratta di tutti coloro che avevano contratto nozze dopo aver ricevuto l'ordine che, secondo il contenuto dello stesso testo, sono accusabili di *ignorantia iuris* e di perversione, in quanto era impossibile che si ammettesse la ricezione del sacramento del matrimonio dopo esser divenuti sacerdoti¹⁵⁴. Nel numero successivo si parla di preti sposati una o più volte che devono reputarsi scomunicati e maledetti e le cui punizioni sono allargate anche ai concubinari che permangono in quello stato di peccato. I peccatori, per ritornare all'esercizio dell'ordine e di qualsiasi atto sacerdotale, sono obbligati ad evitare letto, mensa e coabitazione con la compagna, in virtù della santa obbedienza e sotto pena di scomunica *latae sententiae*. In questi testi l'accento è posto principalmente sulla figura dei preti bigami e risposati e quindi il riferimento ai sacerdoti che hanno una concubina è decisamente più breve; a proposito di questi si dice che la loro non fu un'unione né vera e né valida, anzi nulla di diritto e di nessun valore, al punto che nemmeno ai vescovi veniva concessa la facoltà di consacrare tale relazione, secondo quanto comandato dalle regole della Chiesa e dai sacri concili generali ricevuti in tutto l'orbe¹⁵⁵. Al numero CLXXVI poi, si ripete che soltanto chi lascia la donna con cui convive può rimanere nell'ordine sacro e celebrare le cose sacre sempre che non ne sia proibito per altri motivi¹⁵⁶.

Nel sinodo provinciale *Zamosten. Ruthenorum* si vieta la frequentazione sospetta di donne estranee, pena la comminazione delle sanzioni stabilite dal concilio di Trento e le altre ad arbitrio e prudenza dei Superiori¹⁵⁷.

Nel sinodo *Ain-Trazen. Graeco-Melchitarum* il can. 12 proibisce la coabitazione dei sacerdoti con donne estranee ed esterne alla propria famiglia che non siano al di sopra di ogni sospetto a cui, in caso di inadempienza, sarebbe seguita la sospensione¹⁵⁸.

Durante il sinodo armeno del 1911, che utilizza come fonte della descrizione del reato la costituzione *Horrendum illud scelus* di Pio V, si stabili

¹⁵⁴ Cf. SINODUS DI DIAMPER (1599), CLXXIV, 1287-1288.

¹⁵⁵ Cf. SINODO DI DIAMPER (1599), CLXXIV, 1288-1289.

¹⁵⁶ Cf. SINODO DI DIAMPER (1599), CLXXIV, 1289-1290.

¹⁵⁷ Cf. SINODO DI ZAMOSC (1720), *Synodus provincialis*, 105.

¹⁵⁸ Cf. SINODO DI AIN TRAZ (1835), «Can. 12», 586.

infine che per i crimini *enormiora* come sono i peccati di incontinenza, le pene applicabili fossero la deposizione e la scomunica a cui sarebbe seguita la pena più grave, in caso di reticenza, ovvero la degradazione¹⁵⁹.

9. Il concubinato nella storia dello *ius civile*

L'analisi storica sul concubinato all'interno dello *ius civile* del popolo greco e romano abbraccia sia il periodo precedente che quello susseguente la nascita del cristianesimo. Ivi notiamo un silenzio totale riguardo al concubinato di chi avesse fatto promessa di castità, probabilmente perché costoro venivano trattati come comuni cittadini e sottoposti alle stesse norme nell'ambito del diritto civile; con l'avvento della produzione canonica poi, la questione dei sacerdoti era riservata alla Chiesa. Questo accadde perché, come vedremo in seguito, nelle tradizioni pagane quel che premeva alla legge era la mera regolamentazione o eventualmente il divieto di unioni di fatto realizzatesi tra un uomo e una donna al fine di evitare disordini legali in caso di problemi di filiazione o eredità.

Allo stesso modo il diritto italiano civile più moderno, così come quello penale, non accenna alla situazione dei chierici concubinari, probabilmente perché materia di pertinenza esclusivamente ecclesiastica: la legge in questi casi, sempre mossa da preoccupazioni di carattere sociale nei confronti della moglie tradita o dei figli eventualmente illegittimi, non si premura di occuparsi dei sacerdoti, non tanto perché questi non potessero virtualmente avere né la prima, né i secondi, quanto perché, come abbiamo già detto, erano soggetti alle stesse norme dei laici.

9.1 *L'antica Grecia*

Il ruolo rispetto al proprio compagno, che la cosiddetta *παλλακή* (*pal-lakè*)¹⁶⁰, cioè la concubina, aveva ad Atene, è a tutt'oggi discusso, in quanto non si è ancora giunti alla certezza se fosse un rapporto legale, un mero stato di fatto o uno stato di fatto con conseguenze giuridiche. Secondo i sostenitori della prima tesi la concubina era una moglie con

¹⁵⁹ Cf. SINODO DEGLI ARMENI (1911), 952, e); è citato tra le fonti pure il sinodo provinciale *Alba Iuliensi et Fagarasiensis* che però tratta, al titolo VII capitolo V, esclusivamente delle seconde nozze dei sacerdoti senza nessun accenno ai concubinari. Cf. SINODO PROVINCIALE DI ALBA-IULIA E FAGARAS (1872), *Concilium Primum Provinciale*, 80.

¹⁶⁰ Cf. C. MOSSÈ, *La Grecia antica*, 269.

meno diritti, che veniva unita all'uomo tramite *εγγύησις* (enguesis), cioè il fidanzamento e i figli nati da quest'unione erano legittimi come legittima era la compagna, senza però avere la stessa dignità di una moglie, cioè la *γαμετή* (gametè)¹⁶¹.

Per i promulgatori della seconda tesi, nel diritto attico non c'era invece alcun riconoscimento della concubina, che si distingueva dall'etera soltanto perché conviveva con il proprio uomo, anche se la prole generata sarebbe stata comunque considerata bastarda (questi figli erano definiti *νόθοι* [nothoi])¹⁶².

Per la terza posizione il concubinato rappresentava un'unione che non aveva un riconoscimento ufficiale tramite *iustae nuptiae*, ma la cui effettività permetteva che l'uomo uccidesse l'amante della compagna senza subire punizioni e che i figli naturali imponessero al padre di essere ufficialmente riconosciuti per ottenere gli stessi diritti dei legittimi¹⁶³.

Generalmente si tende a considerare la presenza della concubina nella famiglia greca al fianco della moglie come una normalità¹⁶⁴, similmente alle antiche tribù ebraiche veterotestamentarie.

9.2 La Roma degli imperatori pagani e cristiani

Nel diritto romano¹⁶⁵ il concubinato era una situazione di convivenza di fatto, un matrimonio senza la celebrazione formale con una persona che fosse di una classe sociale inferiore¹⁶⁶.

Secondo la definizione di Paolo riportata dal Digesto *concubinam ex sola animi destinatione aestimari oportet*, di conseguenza una relazione si poteva definire di solo concubito se non c'era, oltre al *conubium*, nemmeno l'*animus*, la *mens coeuntium* e l'*affectio maritalis*: a livello pratico dovevano quindi venire a mancare tutti quegli aspetti di unità, fedeltà e procreatività propri del matrimonio, affinché si configurasse una situazione di concubinato¹⁶⁷.

In realtà poi, in epoca romana, il concubinato oltre ad essere molto diffuso anche tra gli imperatori pagani come Vespasiano e Marco Antonio, non presentava in alcuni casi nessuna differenza col matrimonio classico. Difatti, una liberta che visse in concubinato con il suo pa-

¹⁶¹ Cf. E. VOLTERRA, «Concubinato (Grecia)», 92.

¹⁶² Cf. C. MOSSÈ, *La Grecia antica*, 269.

¹⁶³ Cf. E. VOLTERRA, «Concubinato (Grecia)», 92.

¹⁶⁴ Cf. C. MOSSÈ, *La Grecia antica*, 269.

¹⁶⁵ A cui s'ispira anche la tradizione cristiana della chiesa primitiva.

¹⁶⁶ Cf. G. CARON, «Concubinato (dir. can)», 1059.

¹⁶⁷ Cf. E. VOLTERRA, «Concubinato (dir. rom.)», 1052.

trono conservava il titolo di *matrona* e *mater familias* e sarebbe incorsa, in caso, in tutte le pene cui poteva essere costretta una moglie ufficiale, come l'accusa pubblica di adulterio; conseguenza legale del non godere dell'*honor matrimonii* era l'impossibilità per la concubina di partecipare al rango sociale del marito¹⁶⁸.

Le unioni però con donne *ingenuae*¹⁶⁹, se rappresentavano rapporti stabili con tutte le caratteristiche esteriori tipiche del *conubium*, venivano considerate matrimoni legittimi¹⁷⁰, nonostante non fossero precedute dalla classica cerimonia ufficiale. Quest'ultima, nelle sue forme più recenti, era molto vicina alle nostre moderne nozze, con tanto di festa di fidanzamento previa, tutti elementi comunque non necessari a costituire la validità del vincolo all'epoca¹⁷¹. Secondo l'opinione esplicitamente dichiarata di Modestino infatti, la convivenza con una donna libera che non si prostituì era considerata sempre matrimonio e mai concubinato¹⁷².

Per evitare il concubinato e sottolineare il carattere monogamico delle relazioni, poiché esclusività e unilateralità erano elementi propri pure del matrimonio romano, sotto l'imperatore pagano Ottaviano vennero imposte due leggi che cercavano di combattere le convivenze illecite. La *Lex Iulia de adulteriis* (18 a.C.) stabiliva con quali donne si potesse convivere senza essere perseguitati dalla legge, signore con le quali era legale stabilire una relazione di concubinato per cui non si sarebbe subita l'accusa di *stuprum*, né quella di *adulterium*¹⁷³: schiave, mezzane, attrici, condannate in giudizi pubblici e adultere, meretrici, *obscuro loco natae* (cioè di bassa estrazione sociale¹⁷⁴), liberte. Invece con la *lex Iulia et Papia Poppea de maritandis ordinibus* (9 a.C.) veniva vietato il matrimonio tra persone di ceto diverso. In questo modo però, se una legge impediva i matrimoni con certe persone, l'altra permetteva di vivere con le stesse in concubinato e il problema non fu affatto risolto¹⁷⁵.

¹⁶⁸ Cf. E. VOLTERRA, «Concubinato (dir. rom.)», 1052.

¹⁶⁹ Cf. «Ingènuus [lett. "nato libero"]»: «Era così detto ogni soggetto nato libero (cioè nato da madre libera) e dotato pertanto dello *status libertatis*», SIMONE, *Dizionario online*, [accesso: 01.11.2012].

¹⁷⁰ Cf. G. TARANTO, «Concubinato (dir. civ.)», 1052.

¹⁷¹ Cf. A. RAVA, *Il requisito della rinnovazione del consenso*, 22.

¹⁷² Cf. D. GEMMITI, «Osservazioni sul concubinato», 338.

¹⁷³ Cf. E. VOLTERRA, «Concubinato (Grecia)», 92.

¹⁷⁴ «...figlie di attori o attrici, nonché di mezzane e di gladiatori», D. GEMMITI, «Osservazioni sul concubinato», 325.

¹⁷⁵ Cf. D. GEMMITI, «Osservazioni sul concubinato», 327; E. VOLTERRA, «Concubinato (Grecia)», 92.

Bisognerà attendere la sensibilità e la moralità degli imperatori cristiani per iniziare a vedere una situazione del tutto diversa. La Chiesa dei primi secoli ammetteva le unioni extramatrimoniali solo se la società stessa le avesse considerate positivamente (come la relazione di due schiavi o il concubinato di patrono e liberta), oppure se fosse stato impossibile evitarle (come la schiava che viveva con il suo padrone), poiché fino al VII secolo non si parlava di nessuna benedizione imposta per l'ufficializzazione e la convalidazione di tali unioni¹⁷⁶, problema che si manifesterà anche nella difficoltà di distinguere il prete concubinario da quello che attentava matrimonio. Veniva invece considerato in maniera negativa il concubinato di donne *ingenuae* e *honestae* e quello di un uomo libero che vivesse con una schiava¹⁷⁷. Gli imperatori cristiani tentarono di scoraggiare i concubinati rendendole situazioni sfavorevoli giuridicamente e incoraggiando dunque la loro trasformazione in matrimoni¹⁷⁸: «per la Chiesa primitiva, quindi, come per la legge dell'Impero Romano, il concubinato era, in definitiva, un matrimonio celebrato senza le forme legali con una persona di condizione inferiore»¹⁷⁹. Costantino proibì le relazioni tra uomo e donna qualora tale concubinato avesse danneggiato un matrimonio precedentemente esistente¹⁸⁰, mentre Giustiniano fece scomparire tutti gli impedimenti matri-

¹⁷⁶ Cf. D. GEMMITI, «Osservazioni sul concubinato», 339-340.

¹⁷⁷ Cf. M. FALCÃO, «Influencia do cristianismo no direito romano», 64; Da un'enciclopedia Treccani si legge sulle unioni *more uxorio*: «6. È un errore pensare che le unioni libere (o famiglie di fatto o convivenze *more uxorio*, come vengono anche chiamate) siano un fenomeno recente dei paesi occidentali. In realtà esse sono esistite in Europa anche in altri periodi storici ed esistono da molto tempo in altri continenti. Come si è detto, fino alla metà del XVI secolo perché un matrimonio fosse valido non era necessaria una celebrazione religiosa pubblica: bastava il consenso degli sposi, espresso pronunciando, davanti a testimoni, “*verba de presenti*”. La Riforma protestante stabilì che vi fosse nel tempio una cerimonia religiosa presieduta dal pastore e che essa fosse preceduta da un annuncio fatto durante un servizio religioso. (Ma la Chiesa anglicana aderì a questa regola solo nel 1753, con il *Lord Hardwick's act*, richiedendo la partecipazione al matrimonio di un ecclesiastico). Il Concilio di Trento, con il cosiddetto “decreto *Tametsi*”, stabilì che la celebrazione del matrimonio avvenisse in *facie ecclesiae* e fosse officiata dal parroco, in presenza di due o tre testimoni. Le ricerche storiche hanno messo però in luce che in molti paesi una parte della popolazione continuò a lungo a seguire le regole della vecchia tradizione, ad andare cioè a convivere *more uxorio* con una persona dell'altro sesso, senza la celebrazione in chiesa del matrimonio». M. BARBAGLI, «Matrimonio», 587.

¹⁷⁸ Cf. G. TARANTO, «Concubinato (dir. civ.)», 1052.

¹⁷⁹ Cf. G. CARON, «Concubinato (dir. can.)», 1059.

¹⁸⁰ Cf. M. FALCÃO, «Influencia do cristianismo no direito romano», 65.

moniali ancora in vigore¹⁸¹, favorendo il matrimonio e combattendo la poligamia, nel rispetto dei caratteri coniugali di monogamia e stabilità, già tipici dell'epoca romana e rinvigoriti più tardi grazie all'influenza dei principi cristiani¹⁸².

9.3 *Il diritto civile e penale italiano*

Nell'ambito del diritto italiano il concubinato si configura come materia penale secondo il codice del 1930 solo per gli sposati, a partire da quanto stabilito al cap. IV del codice civile sui diritti e doveri che nascono dal matrimonio e più precisamente negli artt. 143 e 151. Partendo dal principio dell'obbligo alla fedeltà (art. 143), qualora questo fosse stato disatteso da parte del marito che vivesse in una situazione di fatto concubinaria con un'altra donna, mantenuta in casa propria o fuori di essa, si sarebbe configurato il delitto per grave ingiuria della moglie nell'ambito del diritto penale (art. 560 c.p.)¹⁸³. Il concubinato dell'uomo infatti veniva distinto dal caso in cui a tradire fosse stata la moglie, quest'ultima circostanza era identificata come adulterio — non concubinato — e punito dal codice penale con la reclusione, in seguito a querela del marito (art. 559 c.p.), come se non fosse stato possibile il caso di una donna sposata che mantenesse il proprio amante in un'altra dimora.

Tra il 1968 e il 1969 tutte queste norme insieme alle successive leggi relative alle sanzioni (comminate in anni di carcere), alle circostanze attenuanti (se il fatto fu commesso perché abbandonato dalla moglie o sulla base di mutuo consenso) e all'estinzione del reato (per la morte del coniuge offeso o l'annullamento del matrimonio), furono definite illegittime. Due sentenze della Corte costituzionale, ovvero la n. 126 del 1968, che dichiara l'illegittimità dell'art. 559 c.c., poiché in contrasto con l'art. 29 c.c., il quale proclama l'uguaglianza morale e giuridica dei coniugi, e la sentenza n. 147 del 1969, che giudica illegittimo pure l'art. 560 c.p., segneranno l'inizio di un diverso approccio alla questione del concubinato nell'ambito del diritto italiano¹⁸⁴.

Prima dell'abrogazione delle norme, il reato nasceva dalla violazione di un elemento oggettivo ovvero l'obbligo del rispetto e dalla presenza di un elemento soggettivo, cioè il dolo nel voler instaurare una relazione parallela al proprio matrimonio con un'altra donna — la concubina

¹⁸¹ Cf. D. GEMMITI, «Osservazioni sul concubinato», 334-335.

¹⁸² Cf. D. GEMMITI, «Osservazioni sul concubinato», 336.

¹⁸³ Cf. G. TARANTO, «Concubinato (dir. civ.)», 1054.

¹⁸⁴ Cf. L. TRAMONTANO, *Codice penale 2006*, 561-562.

—, che secondo la legge doveva essere punita allo stesso modo dell'uomo¹⁸⁵. Il crimine veniva considerato ancor più grave in caso di notorietà — un elemento che ritroviamo anche nel diritto canonico fin dai primi secoli — e ancor peggio sarebbe stato, naturalmente, se l'uomo avesse tenuto due o più concubine¹⁸⁶, ovvero donne con cui avesse avuto rapporti sessuali continuati e abituali pur essendo sposato con un'altra. Si legge infatti, alla voce enciclopedica di diritto penale sul concubinato:

Il carattere di abitualità della tresca è affermato dalla concorde dottrina [...]. La giurisprudenza però ha precisato che anche un periodo di breve convivenza basta a costituire il concubinato, quando si abbia la notorietà, in quanto la continuità non è determinata esclusivamente dalla maggiore o minore durata della convivenza, ma va desunta anche dal modo come la convivenza stessa sia organizzata, in guisa da escludersi che possa trattarsi di un fatto semplicemente sporadico [...]¹⁸⁷

La *ratio* della norma si fondava sul desiderio di tutelare il matrimonio e la famiglia scoraggiando tutti quegli atti che avrebbero danneggiato l'unione che l'uomo si era impegnato a costituire con la propria moglie. La sua colpevolezza risiedeva quindi, sostanzialmente, nella consapevolezza di essere già legato tramite un vincolo precedente¹⁸⁸. Per questo veniva punito con la perdita dell'autorità maritale e ogni diritto sui beni della moglie, a meno che non ci fossero stati tutti gli elementi per fondare l'esistenza di circostanze attenuanti o esimenti o che addirittura estinguessero il reato, per cui minore o nulla sarebbe stata la punizione sia per l'uomo che per la sua concubina¹⁸⁹.

10. Conclusione

I riferimenti biblici a proposito del concubinato di cui disponiamo non sono molti, dato che il celibato obbligatorio fu una prassi che si impose nel tempo, ma possiamo dire che tra Antico e Nuovo Testa-

¹⁸⁵ Cf. G. TARANTO, «Concubinato (dir. civ.)», 1057.

¹⁸⁶ Cf. G.D. PISAPIA, «Concubinato (dir. pen.)», 684.

¹⁸⁷ G.D. PISAPIA, «Concubinato (dir. pen.)», 685.

¹⁸⁸ Cf. G. TARANTO, «Concubinato (dir. civ.)», 1057; «Secondo il Leone, invece, nel momento in cui si perfeziona la serie delle azioni richieste dalla legge per l'integrazione dell'elemento materiale, il delitto di concubinato perderebbe il carattere di reato abituale, assumendo quello di reato permanente: carattere che conserverebbe fin quando la relazione concubinaria continua». G.D. PISAPIA, «Concubinato (dir. pen.)», 686-687.

¹⁸⁹ Cf. G.D. PISAPIA, «Concubinato (dir. pen.)», 689-690.

mento è evidente una certa continuità che difende la monogamia e condanna i rapporti degli uomini con molte donne. È pure vero che nel diritto veterotestamentario era consolidata la pratica del concubinato per ragioni di riproduzione e sopravvivenza, al punto che, molto spesso, era proprio la moglie ad offrire una concubina al marito se non poteva avere figli. Con la venuta di Cristo fu poi esclusa definitivamente e senza eccezioni la possibilità di un rapporto che non fosse unilaterale tra marito e moglie e censurata assolutamente la fornicazione come peccato grave.

Dai primi canoni conciliari fino al codice del 1917, il concubito dei sacerdoti è sempre stato condannato e ad esso abbinate numerose forme di punizioni: dall'ammonizione alla perdita del beneficio, dalla riduzione allo stato laicale, alle pene pecuniarie e alla prigionia; punizioni applicate a volte per sanzionare direttamente il peccato di fornicazione, a volte per castigare invece la disobbedienza di quelli che non volevano lasciare la propria donna, allontanandola da sé. E nonostante ciò possa sembrare un atteggiamento eccessivamente severo e oppressivo per alcuni cristiani di oggi, cercando di trovarne le ragioni nella mentalità del tempo, si capisce come il valore dato alla promessa di castità avesse grandissima importanza, insieme alla realizzazione di una vita esemplare ed ascetica sulla base dell'imitazione della condotta dei monaci e dei santi. Quello che rendeva ancora più grave la violazione della norma era il fatto che l'opzione del celibato fosse appunto una scelta, fatta per Dio da uomini, anche giovani, ma consapevoli della propria vocazione e del destino che per cui si erano decisi.

Grandi problemi presentò in passato il fatto che inizialmente potessero accedere agli ordini anche uomini sposati, con il consenso della moglie e dietro promessa da parte di entrambi di continenza. Questo suona sicuramente come un controsenso o un'incredibile incongruenza, ma, per i principi di continenza consolidati nel rito latino, è coerente richiedere l'astinenza a tutti i propri sacerdoti. Quella che veniva concessa agli sposati era una possibilità e una grazia, perché secondo i canoni inizialmente erano obbligati a non abbandonare le consorti, ma a continuare a vivere con loro proteggendole e garantendo ogni aiuto e supporto necessario alla loro condizione. Ciò da cui si dovevano astenere era esclusivamente il debito coniugale e, se la chiamata al sacerdozio e alla continenza fosse stata onesta e autentica, ciò non avrebbe rappresentato un problema. Bisogna sempre tenere presente il fatto che una scelta di vita celibe e perfettamente continente è una decisione che parte dalla libera volontà dell'uomo che, consapevole del ruolo a cui aspi-

ra, deve essere in grado di poter godere dei conseguenti diritti, ma soprattutto sopportarne i doveri.

Particolare interessante è che, dalla raccolta di leggi canoniche esaminate emerge una sbiadita, a volte assente, linea di distinzione nel trattare il caso dei chierici concubinari e quello dei sacerdoti sposati che giacciono con le proprie mogli, come si nota soprattutto all'interno dei canoni del *Concordia discordantium canonum*. È quindi difficile dividere nettamente le due tipologie di reato, che allora costituivano una sola specie, ma in qualche modo è stato possibile porre l'accento soprattutto sui primi estraendo dal *Decretum* tutto ciò che li riguardasse in maniera specifica. Tuttavia, in seguito alla definitiva imposizione del celibato e dell'ordinazione di uomini esclusivamente liberi, ci sarà finalmente una distinzione netta tra il sacerdote concubinario e quello che attenta matrimonio, giudicati diversamente e per reati differenti. Le sanzioni pure saranno riviste, assumendo sempre di più un carattere di giustizia piuttosto che di mera repressione e costrizione, fino ad arrivare alla sistematizzazione del codice del 1917, che chiarirà definitivamente la prassi da attuarsi nel caso in cui si configuri tale crimine.

Riguardo al problema dal punto di vista dello *ius civile*, l'accento alla situazione in epoca greca è utile per avere un quadro storico che sia definito nei suoi momenti maggiori. Il diritto di quei tempi cercava di regolarizzare le unioni tra uomo e donna, soprattutto ai fini di tutelare la seconda e eventuali figli nati in quella condizione illecita, ovvero i soggetti più deboli implicati nella relazione, ma nullo è il riferimento esplicito alla classe sacerdotale durante l'impero romano dei primi secoli del cristianesimo: che succedeva a livello civile se il concubino fosse stato un prete? La responsabilità di prendere provvedimenti era lasciata esclusivamente alla Chiesa. Quello che gli imperatori si premurarono di scoraggiare tramite leggi *ad hoc*, erano le relazioni incommode, assolutamente illegittime, a causa della disparità sociale che ancora viveva legalmente tra gli amanti. All'epoca non era necessario celebrare esteriormente le nozze per considerare una coppia tale di fatto e di diritto, ma che fosse vivo nei partners l'*animus* di creare un'unione stabile e monogamica. Questa intenzione però non bastava nel caso in cui a separare legalmente la coppia fossero state questioni di elevazione sociale e ciò venne definitivamente risolto grazie all'intervento degli imperatori cristiani.

In riferimento al rapporto con la questione nell'Italia del secolo scorso, abbiamo il codice penale della prima metà del XX secolo, con cui veniva a configurarsi come crimine la relazione stabile di un uomo spo-

sato con un'altra donna, che minava il diritto di filiazione dei nascituri e creava problemi ereditari e sociali, considerati molto più gravi che se una donna sposata avesse adottato la stessa prassi fornicatoria; il reato di questa si chiamava difatti *adulterio* e non aveva le stesse conseguenze giuridiche. Comunque neanche in questo caso veniva trattata direttamente la figura del sacerdote concubinario, probabilmente perché la loro condizione di sacerdoti non aveva bisogno di precisazioni all'interno del codice essendo impediti al matrimonio: a configurare il reato erano necessarie unioni permanenti di un uomo sposato con la propria amante.

CAPITOLO II

Il can. 1395 § 1: il delitto di concubinato

1. Introduzione

Nella prima parte di questo capitolo è approfondito il contenuto del can. 1395 § 1 di cui verranno analizzate la forma e i termini più importanti, evidenziando gli elementi che identificano il sacerdote concubinario, che cosa sia il peccato di concubinato nel contesto del diritto canonico — con riferimento specifico al sacrilegio — e la prescrizione in relazione alla permanenza, caratteristica del delitto.

La parte successiva descrive gli effetti della condotta del chierico sulla comunità, lo scandalo eventualmente provocato dal crimine commesso e gli elementi principali connessi all'identificazione del tipo di scandalo.

Subito dopo si trova la sezione sui sanzionamenti: sono trattate l'ammonizione, la sospensione e le altre pene applicabili in caso — con un approfondimento della dimissione dallo stato clericale e della dispensa dal celibato —. I primi tra questi sono i mezzi di cui l'Ordinario inizialmente — e eventualmente il giudice poi quanto ai rimedi più gravi — dispone per rimediare alla condotta criminale del sacerdote.

Un'ulteriore sezione concerne il trattamento penale della concubina e la punibilità della stessa come coautrice del delitto, sia che sia laica che religiosa membro di un istituto. In questo secondo caso sarà approfondito il delitto dei religiosi in relazione a quello dei sacerdoti, a partire dalla norma del canone riferita ai primi e dalla differenza del modo in cui viene espresso pubblicamente l'impegno alla castità al momento della consacrazione religiosa, rispetto alla promessa di celibato dell'ordinazione sacerdotale.

Rientrano nello studio di questa sezione anche altri due aspetti — che sono pure dei crimini — connessi al delitto, cioè il peccato di sollecita-

zione *ad turpia* in sede di confessione e la possibilità che il sacerdote assolva il correo in foro interno.

2. La norma del can. 1395 § 1

Da quanto si evince dalla lettera del canone, apparentemente i soggetti attivi della legge in questione sono due: il chierico concubinario e quello accusato di altro peccato contro il sesto comandamento. La perifrasi che descrive il secondo tipo di criminale ci permette di definire in termini generali cosa sia il peccato di concubinato, ovvero un peccato esterno contro il sesto precetto del Decalogo (can. 1395 § 1). Viene esplicitamente escluso dalla descrizione il caso del prete che attenti matrimonio anche solo civile, a cui è dedicata una norma a sé stante, ovvero il can. 1394. Il crimine del sacerdote che contrae matrimonio è una figura distinta da quella del sacerdote concubinario, in quanto le violazioni del prete che si sposa «sono viste dal legislatore sotto un profilo che non coglie direttamente la mancanza contro il sesto comandamento»¹, ma solo indirettamente e questo provoca la distinzione del caso in due canoni differenti.

Tale peccato è per sua natura a carattere permanente² e dello stesso tipo sarà lo scandalo eventualmente provocato dalla condotta del sacerdote in cui rimane coinvolta tutta o in parte la comunità. Riguardo allo scandalo, non abbiamo opinioni concordi in dottrina. Difatti, mentre alcuni autori considerano il concubinato come reato distinto da quello commesso con scandalo permanente³, un concubinato che può anche essere non notorio⁴, perché sia imputabile, altri ribadiscono la necessità che ci sia una convivenza conosciuta dalla comunità che provochi scandalo, perché si abbia la perseguibilità del reato. In questo caso stabilità, exteriorità e scandalo completano la figura del delitto⁵. A parere

¹ V. DE PAOLIS, «Delitti contro il sesto comandamento», 294.

² Cf. M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 105.

³ Cf. L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1395», 926; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 728.

⁴ Cf. M. MOSCONI, «Commento al can. 1395», 1105; sia che sia pubblico sia che sia occulto non fa differenza. Cf. F. AZNAR, «Comentario al can. 1395», 730.

⁵ Cf. G. DI MATTIA, «Comentario al can. 1395», 581; C. MORGÀ IRUZUBIETA, «Concubinario [clérigo]», 451. La ragione per cui alcuni autori sottolineano la necessità che il delitto provochi scandalo — affinché si applichi la norma di legge — nasce dal confronto del primo paragrafo con il secondo dello stesso canone, che si riferisce sempre al chierico responsabile di peccati contro il sesto comandamento, ma che si può applicare anche qualora il delitto in materia sessuale non dia scandalo o non sia stabile (cf. can. 1395 § 2; M. MOSCONI, «Commento al can. 1395», 1105; «si el clérigo se com-

personale lo scandalo non è necessario ai fini della configurazione del reato: chiunque sospettasse che un chierico abbia commesso un simile delitto, benché la notizia non fosse di dominio pubblico, sarebbe moralmente tenuto a denunciarlo⁶ perché sia indagato e eventualmente punito, anche se nessuno dei fedeli risulta danneggiato dal comportamento immorale del sacerdote.

L'Ordinario poi, qualora presuma che il crimine in atto sia commesso da uno dei suoi sacerdoti, è tenuto al richiamo pastorale del medesimo anche senza che il misfatto degeneri nel turbamento della comunità. Tale intervento prevede, in seguito alla prima ammonizione, qualora il chierico prosegua nel comportarsi in maniera scorretta, l'applicazione di sanzioni che partono dalla sospensione — a cui poi, sempre «*persistente delicto*», possono essere aggiunte altre pene non precisate — fino ad arrivare alla dimissione dallo stato clericale.

2.1 *Il sacerdote concubinario*

Nella norma del CIC del 1983 non viene più specificato, rispetto al codice precedente, se il sacerdote concubinario debba avere ricevuto gli ordini minori o maggiori, dato che questa terminologia non esiste più in seguito alla lettera apostolica *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972 di Papa Paolo VI, tramite cui si fece cessare il conferimento del suddiaconato (che fino al Concilio Vaticano II era un ordine maggiore) e degli ordini minori nella Chiesa latina, esclusi lettorato e accolitato⁷. Possiamo quindi definire il criminale in questione un soggetto di sesso maschile, che ha ricevuto l'ordinazione diaconale, sacerdotale o episcopale (can. 266), escludendo gli altri ordini minori, ufficialmente aboliti, benché ancora oggi esistano fedeli laici e religiosi con funzione di lettori e accoliti.

Come comportarsi quindi nei confronti di lettori e accoliti qualora siano accusati di concubinato? Dato che tali ministeri oggi, spesso, non vengono nemmeno istituiti in maniera ufficiale e permanente dal vescovo e oltretutto lettori e accoliti sono scelti tra i laici, il loro trattamento dovrebbe essere regolamentato dalle norme dirette agli stessi.

porta sin producir escándalo, no podrá ser castigado según este §1 pero sí por el §2». A. BENLLOCH POVEDA, «Comentario al can. 1395», 614), causando eventualmente uno scandalo istantaneo, per il crimine commesso con violenza, minacce, pubblicamente o con minorenni. Qualora si verifichi una di queste condizioni il trattamento è sicuramente più duro, dato che, quanto alla punizione, non si parla di ammonizioni previe, ma direttamente di giuste pene e di dimissione dallo stato clericale.

⁶ Nel codice del 1917 si parlava di obbligo di denuncia (cf. can. 1935 § 2 CIC 1917).

⁷ Cf. PAOLO VI, *Ministeria quaedam*, 529-530.

Oltre la norma generica del can. 915 che vieta la comunione a coloro che perseverano in peccato grave manifesto, per i laici non esistono pene specifiche da comminarsi qualora si verifichi il caso del tipo in analisi e la causa risiede nel fatto che il legislatore permette che a punire siano eventualmente le disposizioni di legge civile secondo i diversi costumi dei vari paesi⁸.

Per quanto concerne la definizione di *concubinatio* si intende — per il significato stesso del termine — colui che pratica il concubinato, ovvero «un continuato rapporto sessuale con una determinata donna che non è la legittima moglie, ma viene trattata come tale, sia che la si mantenga in casa propria, o altrove»⁹. Nel caso specifico del sacerdote leggiamo come definizione di concubinato nel commento del codice di Chiappetta: «relazione extramatrimoniale di una certa stabilità, per cui il chierico convive *more uxorio* con una donna. Si distingue dalle relazioni saltuarie, ma non è necessaria la convivenza sotto lo stesso tetto»¹⁰. «Relazione sessuale stabile con persona di sesso diverso»¹¹, è invece la definizione più diffusa, mentre il commento al canone di M. Mosconi aggiunge l'elemento della «convivenza *more uxorio*, anche non notoria, con una donna, senza celebrare o attentare matrimonio»¹². Infine, secondo un articolo di D.G. Astigueta, sono due gli elementi identificativi il reato cioè «la convivenza come se i due fossero marito e moglie, sebbene non sia necessario che sia sotto lo stesso tetto, e la stabilità»¹³.

⁸ Sebbene lo scandalo non sia necessario ai fini della perseguibilità del reato, secondo quanto riporta un testo sui delitti contro gli obblighi speciali, solo i sacerdoti vengono puniti a norma di legge, in quanto la Chiesa considera tali misfatti dei delitti tanto per la violazione della norma morale, quanto per il turbamento che potrebbe provocare tra i fedeli, per il motivo che il peccato viene commesso da una persona insignita dell'ordine sacro (cf. M. KATIČ, *Delitti contro obblighi speciali*, nota 59, 31). Si presuppone quindi che il cattivo esempio dato da un sacerdote concubinario sia più grave che se lo stesso crimine venisse commesso da un laico. Infatti, il ruolo che i chierici ricoprono nella gerarchia e il modo in cui sono sottoposti al proprio Ordinario, rende la loro posizione in queste situazioni da delinearsi a norma del diritto, a maggior ragione che nel caso in cui un laico si macchiasse dello stesso peccato, senza contare il vincolo pubblico che lega i sacerdoti alla continenza assoluta e che li distingue dagli altri fedeli (cf. V. DE PAOLIS, «Obblighi speciali, delitti contro», 727).

⁹ C. DAMEN, «Concubinatio», 309.

¹⁰ Aggiunge pure che è concubinaria anche la relazione del chierico che attenti matrimonio, ma non nello stesso modo, senza dare nessuna ulteriore specificazione a proposito e limitandosi al riferimento al can. 1394. Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 728.

¹¹ L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1395», 926.

¹² M. MOSCONI, «Commento al can. 1395», 1105.

¹³ D.G. ASTIGUETA, «Facoltà della Congregazione per il Clero», 8.

In sintesi si possono individuare cinque punti fondamentali comuni a tutti gli autori anche se espressi in maniera differente: la continuità della relazione, il rapporto sessuale, l'amante di sesso diverso¹⁴, il *more uxorio* e la non obbligatorietà della convivenza sotto lo stesso tetto. A parere personale, richiedere il *more uxorio* ai fini della realizzazione di un concubinato include già il fatto che la relazione sia di tipo fisico e che il partner sia una donna e per ciò tali aspetti non è necessario che siano ripetuti. Si sottolinea invece sempre che la concubina debba essere di sesso femminile. Punto fermo in tutte le definizioni rimane l'aspetto della convivenza *more uxorio*, ovvero la comunità di vita instaurata da un sacerdote con una donna come se fosse la propria moglie, una relazione che deve essere stabile affinché si abbia il delitto, ma che non necessariamente presuppone la convivenza nella stessa abitazione, purché — secondo la definizione di C. Damen — l'uomo provveda economicamente alla donna¹⁵. In questo caso l'aspetto finanziario diviene uno degli elementi identificativi la pseudo-coniugalità della relazione che esiste tra i due.

Un sacerdote può dunque creare un rapporto simil matrimoniale, in cui la donna è trattata come fosse la moglie — cioè *more uxorio* — senza la condivisione dello stesso tetto, o comunque senza la residenza nella medesima dimora¹⁶. Il fattore determinante il concubinato sembra quindi non essere la coabitazione — benché di fatto si citi spesso la «convivenza»¹⁷ *more uxorio*, per cui sarebbe meglio parlare di «relazione» *more uxorio* —, ma il discorso del mantenimento economico, della relazione sessuale e della continuità, elementi obiettivi che rendono il rapporto simile ad un matrimonio¹⁸. È pur vero che oggi molte

¹⁴ Cf. L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1395», 926; C. MORGÀ IRUZUBIETA, «Concubinatio [clérigo]», 451; L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 728; L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1395», 926; M. MOSCONI, «Commento al can. 1395», 1105; J. ARIAS, «Comentario al can. 1395», 886; G. DI MATTIA, «Comentario al can. 1395», 581.

¹⁵ Cf. C. DAMEN, «Concubinato», 309.

¹⁶ Questo valeva anche per il vecchio diritto civile italiano: l'uomo accusato di concubinato era colui che manteneva la concubina in una casa, mentre domiciliava in un'altra con la moglie. Cf. Art. 560 c.p.

¹⁷ «Convivenza/konvi'ventsa/s.f. [der. di convivere]». -1.a. [il fatto di vivere insieme] ≈ coabitazione. || coesistenza. B. (*estens.*) [il vivere insieme di una coppia non sposata] ≈ (*disus.*) concubinato. 2. (*estens.*) [l'insieme di quanti vivono nello stesso ambiente: *c. umana; la libera c. dei cittadini di uno stato*] ≈ comunità, consorzio, società». P.F. CASAVOLA – F. ROVERSI MONACO – al., *Il vocabolario Treccani. Sinonimi e contrari*, 225.

¹⁸ Cf. L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1395», 926; M. MOSCONI, «Commento al can. 1395», 1105; J. ARIAS, «Comentario al can. 1395»,

donne lavorano e sono indipendenti e quindi potrebbe essere plausibile la realizzazione di una relazione concubinaria del sacerdote non individuabile tramite il riconoscimento di un mantenimento economico, ma esclusivamente per l'effettività di rapporti fisici abituali e un coinvolgimento costante come se i due fossero una coppia.

Secondo l'opinione di un altro autore — originale rispetto alla dottrina più diffusa —, il concubinato è un tipo di rapporto continuo, dove è preponderante l'elemento della convivenza — mentre secondo la dottrina non lo è —, ma può essere escluso un congiungimento fisico — e questo è un aspetto piuttosto insolito —, affinché si possa includere nel canone pure il sacerdote menomato a livello genitale, o comunque incapace sessualmente e che tiene in casa con sé una concubina¹⁹. Questo presuppone la necessaria consumazione di altre pratiche a carattere sessuale diverse dalla copula naturale, altrimenti non ci sarebbero elementi che la differenzierebbero dalla perpetua e nulla determinerebbe che sia la sua amante. Per lo stesso autore, inoltre, non è indispensabile che ci sia, oltre la carnalità, un'esclusività del rapporto, poiché la concubina o il concubino possono avere anche molti amanti²⁰.

Volendo provare a dare una definizione che eviti i fraintendimenti e abbracci tutte le possibilità, si potrebbe qualificare come concubinario il chierico che abbia una relazione, necessariamente anche sessuale, con una donna — o con donne diverse, in quanto si definiva *concubinarius*

886; G. DI MATTIA, «Comentario al can. 1395», 581; J.S. HORTAL, «Comentário sobre o can. 1395», 483; C. MORGA IRUZUBIETA, «Concubinarius [clérigo]», 451; non fa riferimento ai rapporti sessuali il commento al can. 1395 del codice di L. Chiappetta. Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 728; C.E. MASCAREÑAS, «Concubinato der. can.», 821. «uxorio / uksòrjo/ agg. [dal lat. *uxorius*, der. di *uxor*, -oris “moglie”]. – (giur.) Proprio della moglie, che concerne la moglie o a lei spetta. Espressioni: *more uxorio*, in lat. “alla maniera di moglie”, espressione usata per alludere, anche maliziosamente, a convivenza di persone non sposate». P.F. CASAVOLA – C. GERONZI – al., *Il vocabolario Treccani*, 1957; «famiglia [...] Espressioni: “famiglia di fatto”, nucleo costituito da una coppia di persone che convivono *more uxorio*». P.F. CASAVOLA – C. GERONZI – al., *Il vocabolario Treccani*, 610.

¹⁹ «Avere quindi, anche frequentemente, rapporti sessuali con una donna, non integra gli estremi del delitto *de quo* qualora manchi l'elemento della convivenza» (C. PAPALE, «Il can. 1395 e la connessa facoltà speciale», 42-43), dando valore primariamente alla comunità di vita più che alla carnalità del rapporto.

²⁰ Questo al contrario di quanto prospettato da C. Damen, che distingue il concubinato con un solo partner dal concubito con più partner e considera che, dal punto di vista morale, il primo sia preferibile al secondo per l'esclusività della concupiscenza, presupponendo quindi la necessità di un congiungimento fisico sia nel primo che nel secondo caso. Cf. C. DAMEN, «Concubinato», 310.

un uomo che avesse una moglie ufficiale e una concubina e ciò non esclude la possibilità che il sacerdote possa avere una relazione pseudo-matrimoniale con anche due, o forse più compagne —, con le quali abbia incontri intimi e privati reiterati nel tempo. Sicuramente un solo rapporto sessuale non crea il concubinato, nemmeno una relazione saltuaria con la stessa donna, né tanti rapporti tutti con donne diverse (nonostante siano comunque peccati *contra sextum* che potrebbero essere perseguiti a norma dello stesso can. 1395 § 1), ma sarebbero il segnale di una situazione in cui, tramite i rimedi reputati più idonei, l'Ordinario dovrebbe intervenire, affinché la situazione non degeneri o si stabilizzi nel concubinato.

Al di là dei vari approcci della dottrina all'argomento, che tentano di esaurire tutte le varietà di situazioni particolari che potrebbero venire a crearsi nella pratica, notiamo che la definizione del termine presenta qualche divergenza da manuale a manuale e in sostanza è cambiata nell'uso quotidiano. Ad oggi, nel XXI secolo, essendo andata perduta la consuetudine del termine con accezione negativa, si intende con «convivenza *more uxorio*» un quasi matrimonio, che per i preti può anche realizzarsi senza la dimora nella stessa abitazione. Di conseguenza, un sacerdote che vive con la sua compagna nella stessa casa, ma non si sposa soltanto perché non può, in virtù del fatto che l'ordinazione sacerdotale costituisce impedimento al vincolo coniugale, può essere considerato alla stregua di quel prete che ha una relazione sessuale e stabile con una donna, con cui non vive insieme e che non mantiene economicamente, ma a cui magari offre sostegno morale e affettivo come è dovere di un buon marito. Il fatto che un sacerdote abbia una compagna fissa, cui tramite le proprie risorse economiche provvede senza convivere, lo differenzia in alcuni elementi dagli altri due casi precedenti, ma siamo sempre di fronte a un caso di concubinato. Credo che in certe situazioni si abbia sempre la configurazione del medesimo delitto da giudicare in maniera diversa quanto alla punibilità, misurabile anche in relazione allo scandalo eventualmente provocato e valutando tutte le circostanze che riguardano la situazione reale e contingente del chierico, che ne diminuiscono od aumentano la responsabilità e conseguentemente le sanzioni da comminarsi.

2.2 *Il more uxorio*

Quando si parla di relazioni di fatto non matrimoniali abbiamo a disposizione una vasta gamma di possibili formule da utilizzare come sinonimi in lingua italiana. Tra queste la locuzione latina *more uxorio* è

una delle più utilizzate e racchiude in sé il senso di una relazione che è gestita al modo di un matrimonio, dove la compagna è trattata come moglie, senza che ci sia un vincolo giuridico o sacramentale che leghi l'uomo e la donna. Altre formule sono: famiglia di fatto, convivenza extra-matrimoniale, concubinato, convivenza non matrimoniale...²¹

Il *more uxorio* vissuto dalla coppia nel concubinato non realizza un vero matrimonio, ma una relazione di pseudo-coniugalità. Il termine pseudo- è un prefisso, il quale indica qualcosa di falso e che ha una somiglianza esclusivamente apparente con il termine a cui si accompagna²². Al fine di capire cosa sia un rapporto pseudo-matrimoniale, dunque, dobbiamo partire dalla dottrina della Chiesa sul vero matrimonio: dal codice si ricava la definizione di matrimonio come patto nato dal consenso delle parti, ordinato al bene dei coniugi e alla generazione ed educazione della prole, le cui proprietà essenziali sono l'unità e l'indissolubilità²³. Il matrimonio rato, tramite lo scambio dei consensi, si può dire consumato qualora tra i due sposi venga realizzato l'atto coniugale in modo umano e idoneo alla generazione della prole. Questa consumazione è presunta in caso di coabitazione²⁴: tale atto coniugale ha un significato definito procreativo ed unitivo, che manifesta il vero amore nella donazione reciproca e nella generazione della prole²⁵.

L'amore della coppia, quando è davvero coniugale, è vero, totale ed esclusivo, perché i due si scelgono pubblicamente e per sempre: i coniugi, durante il fidanzamento, si formano al vero amore e si preparano ad affrontare il passo importante del matrimonio²⁶. Al contrario, nel momento in cui non ci sono progetti di vita che abbiano il senso della stabilità e della concretezza, il cui apice è nella creazione di una famiglia che sia aperta alla venuta di nuove nascite, si vive la sessualità nella concupiscenza e se ne perde il senso²⁷. Nella ricerca del puro piacere sessuale senza progetto o impegno, c'è un atteggiamento contrario all'amore, manifestato da un comportamento narcisistico e immaturo. Soltanto i coniugi nel matrimonio e non l'uomo e la donna nella fornicazione occasionale e nella relazione clandestina o ambigua, dimostra-

²¹ Cf. J. I. ALONSO PÉREZ, Studio giuridico-canonico della convivenza, 93.

²² «Pseudo- [dal gr. Pseudo-, der. del tema comune a pseudes "falso" ...]. – Primo elemento di parole composte, nelle quali significa "falso"». P.F. CASAVOLA – C. GERONZI – al., *Il vocabolario Treccani*, 1377.

²³ Cf. cann. 1055-1057.

²⁴ Cf. can. 1061.

²⁵ Cf. PCF, *Vademecum per i confessori*, n. 2.

²⁶ Cf. PCF, *Preparazione al sacramento*, n. 35; PCF, *Sessualità umana*, n. 27.

²⁷ Cf. PCF, *Sessualità umana*, nn. 9 e 11.

no il desiderio del dono di sé totale, reciproca cura, mutua pazienza e affetto²⁸. Nella relazione concubinaria del sacerdote si suppone la consumazione, essendo ascritta tra i delitti contro il sesto²⁹ e si presume pure un uso sregolato della genitalità, che non aiuta a costruire la propria capacità di amare e riduce la donna a mero strumento del proprio piacere, ella non è più creatura ma oggetto³⁰.

La sola famiglia fondata sul matrimonio istituzionale ha valore³¹ come «impegno di fedeltà stabile tra coniugi e impegno di amore ed educazione dei figli»³², difatti la decisione per il matrimonio è considerata una vocazione, attraverso cui la coppia fa il bene della Chiesa e della società³³. Nelle unioni di fatto l'intenzione matrimoniale non è necessariamente anti-matrimoniale, quanto potrebbe esserlo anche in un rapporto matrimoniale che poi si conclude con la nullità³⁴. Specialmente, però, nella relazione del sacerdote che è impedito a sposarsi per l'ordinazione, la relazione parte già nell'illegalità e senza il senso dell'unità, dell'indissolubilità e della fedeltà, che egli dovrebbe totalmente a Dio.

In un contesto di scarsa onestà e trasparenza, come è quello del rapporto concubinario del sacerdote con una fedele laica, piuttosto che con una religiosa, il danno che potrebbe essere provocato non comporterebbe solo scandalo in seno alla comunità, ma una situazione giuridicamente più difficile ai fini della tutela dei figli che eventualmente potrebbero nascere. L'egoismo di chi sceglie solo il proprio piacere non valutandone le conseguenze, danneggia non solo la persona stessa e le altre coinvolte direttamente o indirettamente, ma pure nuove vite, procreate senza essere desiderate e che invece in un vero matrimonio hanno il diritto e la possibilità di essere cresciute, educate ed amate.

La fornicazione di due persone libere non è paragonabile al dono fisico degli sposi, che nel matrimonio si uniscono nell'*una caro*³⁵: l'amore coniugale è maturo, quello prematrimoniale è acerbo e non potrà mai maturare quando non ha come prospettiva lo scambio dei

²⁸ Cf. PCF, *Sessualità umana*, nn. 12 e 31.

²⁹ Nel can. 1395 § 1 si parla del chierico concubinario insieme a quello che ha commesso un altro peccato esterno contro il sesto precetto del decalogo, ragion per cui, a rigor di logica, con l'utilizzo del termine "altro" si sottintende che il primo peccato rientri nella categoria.

³⁰ Cf. PCF, *Sessualità umana*, n. 105.

³¹ Cf. PCF, *Carta dei diritti della famiglia*, art. 1, c.

³² CEI, *Nota del Consiglio Episcopale Permanente*, 261.

³³ Cf. PCF, *Preparazione al sacramento*, n. 9.

³⁴ Cf. E. DIENI, «Le unioni "di fatto"», 152.

³⁵ Cf. F. LÓPEZ ILLANA, *Sviluppo dell'amore coniugale*, 153 e 213.

consensi³⁶. Si potrebbe obiettare che la relazione dell'uomo e della donna abbia senso a priori non nello scambio dei consensi, ma nel sentimento d'amore che li unisce e che non si possa ridurre il vero amore ad una somma di *bona*³⁷. Paolo VI, invece, parla del consenso proprio come atto d'amore — in questo caso l'atto d'amore per eccellenza — che manifesta un sentimento *vere coniugal**is*. Difatti l'espressione del sentimento ha bisogno di una volontà attuale che si manifesti nell'impegno stabile, per cui ci si decide a partire da un amore umano, pieno, esclusivo fino alla morte e fecondo³⁸. Questo impegno si concretizza nella donazione totale di sé insieme alla scelta di approfittare sicuramente dei diritti, ma anche di caricarsi dei doveri che un rapporto coniugale comporta, come il rispetto di beni quali la fedeltà, l'educazione e l'amore per i figli, lo *ius in corpus perpetuum et exclusivum*, il mutuo soccorso... L'amore romantico del prete per la propria compagna e la reciprocità del sentimento definito dai due sincero e vero, non giustificerebbe la relazione così com'è e nemmeno la possibilità che venga accettata. Se il sacerdote decidesse di non lasciare la compagna e nemmeno chiedesse la dispensa dal celibato, tale sentimento d'amore non si potrebbe definire sponsale e sarebbe un amore falso, perché non accompagnato dall'impegno di tutta la vita³⁹.

2.3 *Altri peccati contro il sesto comandamento*

All'interno del can. 1395 § 1 il riferimento al peccato di concubinato è esplicito, come avveniva anche nel vecchio canone corrispondente del CIC 1917, il can. 2359 §1. Accanto a questo crimine poi, solo nella norma odierna e allo stesso paragrafo (mentre prima erano citati al can. 2359 § 3), viene citata la figura del sacerdote «in alio peccato externo» contrario al sesto precetto del decalogo, senza nessuna ulteriore spiegazione se non l'aggiunta della caratteristica di questa mancanza, cioè la permanenza scandalosa. Per queste ragioni si suppone che il peccato sia grave e conosciuto (quindi non sembra possibile in tal caso che la norma intenda punire l'onanismo, che se pubblico sarebbe indice di una grave patologia mentale, piuttosto che un crimine) e che il colpevole sia pertinace.

Essendo sanzionati dal § 2 del can. 1395 i reati *contra sextum* commessi con violenza o minacce o contro i minori (come lo stupro e la

³⁶ Cf. P.A. BONNET, *L'essenza del matrimonio canonico*, 119.

³⁷ Cf. S. BERLINGÒ, «Valori fondamentali del matrimonio», 129.

³⁸ Cf. PAOLO VI, Discorso alla Rota Romana, 9 febbraio 1976, 207.

³⁹ Cf. S. BERLINGÒ, «Valori fondamentali del matrimonio», 131-132.

pedofilia), possiamo ritenere ragionevolmente che con «altro peccato», secondo il § 1, si intendano la fornicazione, la sodomia, l'adulterio, la bestialità, il lenocinio e l'incesto con consanguinei o affini in primo grado. Questi peccati erano elencati al paragrafo secondo del can. 2359 CIC 1917, insieme alla pedofilia e allo stupro e definiti *delicta incontinentiae*⁴⁰. Un tempo inseriti esplicitamente nello stesso paragrafo dei peccati commessi con minori, oggi non si ritrovano più nel CIC 1983 e sembrano poter rientrare nelle colpe di cui al can. 1395 § 1, qualora non intervengano le aggravanti della violenza e delle minacce.

Fornicare significa avere rapporti sessuali con una persona che non sia il proprio coniuge⁴¹, indica cioè tutti gli atti sessuali viziati dalla mancanza di un patto coniugale, oppure, più generalmente parlando, commettere atti carnali che siano illeciti⁴². Sembra allora che la fornicazione possa includere anche tanti altri peccati legati alla sfera sessuale⁴³. In questo caso la tratteremo come una trasgressione del sesto comandamento di tipo eterosessuale⁴⁴ tra persone non sposate, che non abbia la caratteristica della stabilità e del *more uxorio*⁴⁵. Nella pratica la distinzione tra concubinato e fornicazione non è semplice, in quanto bisogna stabilire dopo quanti rapporti sessuali con la stessa persona si possa parlare di relazione permanente e non di relazione saltuaria, che abbia dunque le caratteristiche proprie di un quasi matrimonio. In un testo antico, già citato nel primo capitolo di questa ricerca, si diceva

⁴⁰ Cf. A. BLAT, *De delictis et poenis*, 262.

⁴¹ Cf. P. PALAZZINI, «Fornicatio», 456.

⁴² Il CCC è ancora più stretto nella definizione di fornicazione, indicandola come unione carnale tra un uomo e una donna liberi, quindi non legati ad altra persona e nemmeno da una promessa o da un voto, al di fuori del matrimonio. In questo modo differenzia la fornicazione dall'adulterio, che avviene invece per il tradimento di chi è sposato ed esclude in automatico che si possano macchiare di fornicazione sacerdoti e consacrati in genere. Cf. CCC 2353 e pure 1755, 1852 e 2534.

⁴³ Cf. J.A. ZALLINGER, *Institutiones juris ecclesiastici*, 165-172.

⁴⁴ Per le relazioni omosessuali sembra più indicato parlare di sodomia, datoché nella fornicazione manca l'elemento della possibilità del patto matrimoniale che può esistere solo tra persone di sesso diverso.

⁴⁵ Nel primo capitolo della tesi è approfondito il discorso sulla fornicazione, che per la maggior parte della dottrina racchiude in sé tutti i peccati della carne, dato l'uso che se ne fa nei vangeli, dove sta ad indicare ogni peccato di lussuria che non sia specificatamente adulterio. Per questo il termine fu spesso utilizzato per parlare anche del concubinato ecclesiastico. Con la definizione data dal CCC, invece, il termine fornicazione non potrebbe essere mai utilizzato per riferirsi alle relazioni sessuali dei sacerdoti; in questo modo, però, non si avrebbe un termine per poter indicare i peccati *contra sextum* eterosessuali di un sacerdote che non siano stabili.

che dopo il secondo rapporto sessuale completo si aveva il concubinato e non si poteva più parlare semplicemente di fornicazione⁴⁶. Ma, in seguito allo studio della lettera del can. 1395 § 1 e dei canoni che l'hanno preceduto, ritengo che l'*animus* con cui il sacerdote intraprenda la relazione ci possa dire se sia un concubinario o un fornicatore. Chiunque abbia una relazione che assomigli ad un matrimonio può dirsi avere una concubina e non solo un'amante. Le evidenze di ciò possono essere ricavate non solo dalla durata della frequentazione, insieme alla certezza della consumazione di rapporti sessuali, ma soprattutto dal modo in cui veniva vissuta la relazione dalla coppia di amanti. Se avessero avuto non solo intimità, ma anche un rapporto stabile, cura e amore, si potrebbe parlare piuttosto di concubinato e non di un'avventura puramente sessuale protrattasi nel tempo. Lettere, mails, messaggi telefonici, ricevute di regali e scambi di denaro... tutti questi elementi possono risultare prove valide a dimostrazione della configurazione del crimine di concubinato piuttosto che di fornicazione⁴⁷.

Nello specifico, invece, si macchiano di sodomia coloro che praticano rapporti anali, uomo con uomo e uomo con donna in *vaso praeposterum*⁴⁸. Anche se più comunemente viene usato questo termine esclusivamente per indicare coloro che praticano relazioni sessuali omosessuali⁴⁹, un sacerdote potrebbe essere accusato di sodomia non solo nel

⁴⁶ V. PICHLER, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos*, 255.

⁴⁷ Un commentario al vecchio codice indica, con il termine fornicazione, in senso largo qualsiasi concubito extramatrimoniale e in senso stretto il concubinato tra due persone libere, che non avrebbero alcun impedimento al matrimonio; in strettissimo senso, infine, il concubito dell'uomo celibe con la donna nubile già deflorata. In tal caso si potrebbe riferire al concubinato sacerdotale solo se inteso in senso largo. Cf. M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 525.

⁴⁸ Alcuni commentatori del Vecchio codice definiscono la sodomia come un generico uso degli organi sessuali in maniera indebita, cioè con persone dello stesso sesso o in organi non leciti, per cui sarebbero incluse sia le pratiche anali sia quelle orali e inclusi pure i rapporti tra persone di sesso diverso. Secondo altri, invece, indicherebbe esclusivamente gli atti libidinosi tra persone dello stesso sesso. Un altro autore ancora prospetta entrambi le possibilità, ma nel caso di uomo e donna che hanno rapporti in organi indebiti, si parla di sodomia imperfetta non perseguibile penalmente. La sodomia perfetta è solo il rapporto tra due persone dello stesso sesso (maschio con maschio e femmina con femmina). In nessun caso è necessario che ci sia la seminazione affinché si perfezioni il delitto, in quanto non sarebbe in nessun caso un rapporto fecondo. Cf. A. BLAT, *De delictis et poenis*, 262; F.X. WERNZ, *Ius poenale ecclesiasticum*, 547; M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 529.

⁴⁹ «Con questo termine (che deriva dal nome della città di Sodoma) si intende ogni rapporto sessuale per via anale. Nell'uso corrente, ma improprio, sta ad indicare

caso in cui abbia relazioni sessuali anali con altri uomini, ma anche qualora utilizzi la stessa pratica nel rapporto con la propria concubina. In questo caso saremmo in presenza di una pratica aggravante il delitto di concubinato⁵⁰, difatti, il Catechismo della Chiesa Cattolica tratta la sodomia come uno dei peccati che gridano verso Dio (CCC 1867).

L'adulterio è invece direttamente inteso come il tradimento della fedeltà coniugale⁵¹: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio» (Mc 10,11-12). Questo termine, però, nel CIC 1917 veniva utilizzato anche in riferimento ai peccati di incontinenza del sacerdote. Difatti, pure se egli non si macchierebbe mai di tradimento del coniuge, perché obbligatoriamente celibe, potrebbe comunque avere una relazione con una donna sposata. Un commentario al CIC 1917 parla di adulterio semplice se uno solo dei due sia legato da precedente matrimonio, altrimenti è duplice⁵². Nel catechismo della Chiesa Cattolica, comunque, designa esclusivamente l'infedeltà coniugale⁵³.

La bestialità, secondo la teologia morale e anche in psicopatologia, è invece la perversione sessuale che definisce chi ha rapporti sessuali con animali. Anche questa pratica è peccato contro il sesto comandamento e ha origini bibliche che risalgono all'Antico Testamento, infatti, secondo la legge mosaica, chi trasgrediva doveva essere punito con la pena capitale⁵⁴. Secondo la dottrina anteriore al CIC 1983 la bestialità, poi,

l'omosessualità maschile; di fatto tale pratica non esclude che ci si riferisca a rapporti eterosessuali». P. SACCHI, «Sodomia», 1048.

⁵⁰ Il divieto di rapporti sessuali omosessuali, di perversione e di sodomia ha origini bibliche che risalgono a Gen 18,20 e 19,13; Lev 18,22 e 20, 13; Cor I 6,9-10; Tim I 1,9-10; Rm 1,26-27.

⁵¹ La parola adulterio indica l'infedeltà coniugale. Quando due persone, di cui una almeno sia precedentemente unita in matrimonio, iniziano una relazione di carattere sessuale, «anche episodica», allora si può parlare di «adulterio». «Cristo condanna l'adulterio anche se consumato con il semplice desiderio (Mt 5,27-28). Il sesto comandamento e il Nuovo Testamento proibiscono l'adulterio in modo assoluto (Mt 5,32; Mt 19,6; Mc 10,11; 1Cor 6,9-10). I profeti ne denunciano la gravità. Nell'adulterio essi vedono simboleggiato il peccato di idolatria (Os 2,7; Ger 5,7; Ger 13,27)». CIC 2380 e anche 2381, 2384 e 2400.

⁵² Mentre la definizione moderna prevede che solo uno dei due sia sposato (cf. «Adulterio», 97), l'autore di un commento alla norma del CIC 1917 prospetta la possibilità che solo la donna possa essere nubile e non l'uomo, per cui abbiamo adattato la sua definizione al nostro caso in cui potrebbe accadere esclusivamente il contrario: solo la donna è possibile che sia sposata e non il sacerdote. Cf. M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 527.

⁵³ Vedi I capitolo nota 2.2 per i riferimenti neotestamentari.

⁵⁴ Cf. Lev 18,23 e 20,15-16; «Bestialità», 889.

potrebbe essere identificata come un tipo di sodomia, cioè il coito con le bestie⁵⁵. In tal caso ritengo che la distanza di questo reato dal peccato di concubinato sia evidente, senza alcun punto che possa dirsi in comune tra i due crimini se non la violazione del sesto comandamento.

Guardando all'etimologia di lenocinio, questo deriva da *lēno* -*ōnis*, cioè *lenone*, nel significato di *allettamento*, per influsso di *lēnis* che significa *lieve* o *dolce*. Il lenone, dal punto di vista letterario, era colui che fungeva da intermediario, o anche da ruffiano, per amori considerati equivoci o illeciti, specialmente se a scopo di lucro⁵⁶. Oggi il termine definisce il peccato di chi sfrutta la prostituzione, di chi favorisce relazioni sessuali, a scopo di lucro o per interesse, agevolando o inducendo persone ad offrire il proprio corpo in cambio di denaro⁵⁷. Qualora un sacerdote si macchiasse di tale peccato senza sfruttare coercizioni o intimidazioni, ma magari approfittando della fragilità psicologica delle proprie vittime e del proprio ruolo, convincendole e persuadendole a vendere il proprio corpo, saremmo ancora nel caso del paragrafo primo del can. 1395. L'intermediario che mira ad ottenere la corruzione di una persona si macchia in questo caso di un crimine, che non è tale solo *coram Ecclesia*, ma che è rimasto pure come reato grave di fronte allo stato civile — a differenza della fornicazione, della sodomia e dell'adulterio⁵⁸ —, perché trae vantaggi economici dallo sfruttamento e dal favoreggiamento della prostituzione. Se il sacerdote non solo fungesse da lenone, ma avesse anche una relazione stabile, od inducesse la propria compagna a prostituirsi, il delitto meriterebbe una punizione ancora maggiore perché saremmo di fronte alla somma di due reati diversi.

Il divieto di incesto infine, che pure ha fonte nella Bibbia⁵⁹, è il rapporto eterosessuale tra persone legate da stretta parentela o affinità, fino

⁵⁵ Normalmente si aveva sodomia in caso di *non servato sexo* (omosessualità) oppure di *indebito vaso* (rapporti anali, *fellatio*, *cunnilingus*), in questo caso, invece, si tratta di *sodomia non servato genere* (cioè di rapporto fisico tra esseri di specie diversa). Cf. M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 529.

⁵⁶ P.F. CASAVOLA – C. GERONZI – al., *Il vocabolario Treccani*, «lenocinio», 1089; P.F. CASAVOLA – C. GERONZI – al., *Il vocabolario Treccani*, «lenone», 1089.

⁵⁷ Cf. F.X. WERNZ, *Ius poenale ecclesiasticum*, 547; M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 528.

⁵⁸ Quanto all'incesto: questo è legale in alcuni Paesi, purché non si attenti matrimonio; in altri luoghi ancora è completamente lecito; infine ce ne sono alcuni dove il rapporto sessuale tra consanguinei è sempre considerato illegale. Cf. J. LONG, *Il diritto italiano della famiglia*, 235.

⁵⁹ «L'incesto consiste in relazioni intime tra parenti o affini, in un grado che impedisce tra loro il matrimonio. San Paolo stigmatizza questa colpa particolarmente grave: “Si sente da per tutto parlare d'immoralità tra voi [...] al punto che uno convive

al grado in cui sarebbe vietato anche sposarsi⁶⁰. A norma del CIC 1983 il divieto è esteso agli ascendenti e i discendenti in linea retta, sia legittimi che naturali, mentre in linea collaterale fino al quarto grado ed essendo il soggetto un sacerdote, sarebbe incesto il rapporto fisico con la madre, le nonne, le sorelle dei genitori (cioè le zie), le proprie sorelle e le prime cugine. Se questo rapporto assumesse poi la forma di un concubinato, per il *more uxorio*, ritengo che il fatto costituisca piuttosto un'aggravante che la somma di due reati diversi.

La raccomandazione che dovrebbero tenere presente i giudici in sede di concordanza del dubbio, nei casi di crimini *contra sextum*, è quella di badare attentamente che la norma del canone venga citata per intero nella sua genericità e totalità. Questo affinché, accusando un sacerdote soltanto di concubinato, non venga giudicato innocente perché nella fattispecie le relazioni carnali da lui intrattenute sono con più donne e in maniera saltuaria e quindi tali da non configurare il caso specifico di concubinato, ma quello di fornicazione, risultando poi incolpevole per un errore di formulazione della domanda giudiziaria. Non bisogna nemmeno escludere la possibilità che si trovi implicato anche in relazioni di altra natura, omosessuali o incestuose, per cui il concubinato può dirsi qualificato — o aggravato — se insieme a uno di questi delitti. Qualora di ciò si venga a conoscenza solo in seguito all'inizio del processo, l'accusato non potrà essere giudicato se nell'accusa iniziale si parla soltanto di concubinato. In questo modo si costringerebbe il promotore di giustizia a nuove accuse per un nuovo processo, il che allungherebbe i tempi con il rischio di decadimento del diritto all'azione criminale per il sopraggiungere della prescrizione⁶¹.

con la moglie di suo padre! [...] Nel nome del Signore nostro Gesù, [...] questo individuo sia dato in balia di Satana per la rovina della sua carne..." (I Cor 5,1.3-5). L'incesto corrompe le relazioni familiari e segna un regresso verso l'animalità». CIC 2388; Lev 18,6; 20,17; Dt 27,22.

⁶⁰ Cf. A. BLAT, *De delictis et poenis*, 262; F.X. WERNZ, *Ius poenale ecclesiasticum*, 547; M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 526; «incesto», 63.

⁶¹ Narrano i fatti, raccolti in una sentenza dell'aprile del 2000, che un sacerdote gesuita fu accusato in maniera generale di peccati *contra sextum*, benché tre donne sue amanti, che avevano testimoniato, non parlassero solo di rapporti sessuali, ma anche di episodi di convivenza — a volte dormivano nello stesso letto e passavano insieme il fine settimana —. Le stesse testimoniano pure che la relazione era amorosa, intima e di coppia e che si protrasse con una per 24 anni e con le altre due per circa un anno. Tali relazioni nella sentenza sono definite *permanenti* — nel senso di più atti dello stesso genere, non necessariamente con la stessa persona — e non vengono fatte rientrare nel caso di concubinato. I rapporti, però, sembrano essere almeno bilaterali ed esclusivi, perché il sacerdote frequentò una fino al 1991, l'altra dal 1996 al 1997 e

2.4 *La responsabilità del concubinario*

In teologia è intesa come peccato la rovina morale data dal compimento di un atto umano cattivo. Il peccato è il commettere il male — attraverso i propri pensieri, le parole e le opere — o un omettere il bene, in maniera libera, violando una norma di condotta tramite un torto recato all'altro o offendendo l'altrui diritto⁶². La libertà prevede una piena avvertenza dell'uomo che è consapevole di quanto sta facendo e un deliberato consenso che lo accompagna nel portare a termine la propria azione peccaminosa, nonostante sappia che sta violando l'ordine morale. In questi casi si parla di peccati di *malizia*, mentre sono peccati d'*ignoranza* o di *fragilità* quelli dettati dall'inconsapevolezza di fare del male⁶³ e che logicamente sono reputati meno gravi.

Il codice di diritto canonico stabilisce alcune situazioni che rendono il peccatore anche un criminale, quando un peccato è grave e l'autorità prevede che sia anche un reato. Il diritto riconosce pure che, in determinati casi, il reo sia meno responsabile del male commesso, se non addirittura totalmente innocente a norma dei cann. 1323 e 1324, che elencano tutte le circostanze esimenti e attenuanti la punibilità. Il concubinato è ascrivibile ai peccati contro il sesto comandamento e, a norma del codice, è anche un crimine passibile di concreti sanzionamenti in foro esterno, per tanto sarà uno dei casi in cui possono essere applicati i canoni per la diminuzione della pena.

Analizzando tutte le norme che considerano le cause esimenti affinché un peccatore, perseguibile penalmente e quindi imputabile, non venga punito e le cause attenuanti la pena, che potrebbero applicarsi al

l'ultima dal 1997 al 1998 (Cf. P.V. PINTO, *Diritto amministrativo canonico*, 508-511). Appare dunque che il prete cercasse una compagna e non piuttosto semplicemente un'amante, per il solo gusto di soddisfare i propri impulsi in maniera occasionale e promiscua. Tra l'altro, quando viene accusato di avere rapporti sessuali, ammette lui stesso che quelli in realtà fossero *solo* affettivi (Cf. GIDDC, *La vita consacrata nella Chiesa*, 296). In questo modo, invece di difendersi, conferma che tra di loro ci fosse qualcosa di più dei soli atti carnali. In conclusione ritengo che, per dimostrare il *more uxorio* del sacerdote, non servendo la convivenza sotto lo stesso tetto, ma essendo necessarie una certa stabilità, affettività e carnalità, tali relazioni sembrano avere piuttosto i requisiti richiesti dal concubinato che non quelli della semplice fornicazione. Accusarlo solo di *alio peccato* o solo di concubinato sembra dunque in entrambi i casi una scelta rischiosa e riferirsi, quindi, a tutta la norma è da considerare la scelta migliore.

⁶² Cf. G. WITASZEK, «Peccato», 994; «Il peccato è un atto contrario alla ragione. Ferisce la natura dell'uomo ed attenta alla solidarietà umana». CCC 1872.

⁶³ Cf. L. VANNICELLI, «Peccato», 1014.

caso nostro del sacerdote concubinario, si possono prendere in considerazione le circostanze esimenti al n. 6 del can. 1323 (sul criminale privo dell'uso di ragione) e quelle attenuanti del can. 1324 ai nn. 1 (nel caso dell'uso di ragione imperfetto), 2 (nel caso dell'uso di ragione imperfetto, ma procurato), 3 (per impeto passionale) e 10 (se agì senza piena imputabilità)⁶⁴.

Al n. 3 del can. 1324 si parla di diminuzione della pena per grave impeto passionale⁶⁵, avvicinabile al caso del n. 2 sulla mancanza dell'uso di ragione per ubriachezza o simili, volontariamente provocati e, anche se non ci sono ulteriori specificazioni a proposito nei manuali di diritto penale, potrebbe essere una circostanza attenuante che rientra piuttosto nel caso del sacerdote generalmente identificabile come fornicatore, che di quello concubinario. Questo perché si tratterebbe di momenti di annebbiamento che dovrebbero accadere spesso e nel tempo, affinché si abbia il concubinato, mentre, a rigor di logica, attacchi incontrollabili di eccitazione o episodi di ubriachezza possono succedere *una tantum* o comunque raramente. Infatti, tutte le condizioni che portino il reo a peccare dovrebbero verificarsi insieme (l'occasione giusta, il luogo privato, il momento di sbandamento, la disponibilità del complice, la possibilità dell'intimità, etc.). Ma ammettiamo il caso di un sacerdote che sia assolutamente consapevole del fatto che, tramite rapporti carnali con una donna, violi la promessa del celibato e perciò stesso cerchi di evitare ogni situazione che possa portarlo a sbagliare, ma nello stesso tempo, a causa di una passione irrefrenabile, che indebolisca fortemente la sua volontà, si trovi a cadere nella tentazione più volte nel corso del tempo e con la medesima persona, che magari viene anche aiutata economicamente, perché effettivamente bisognosa di carità: siamo nel caso di fornicazione o di concubinato? Dalle definizioni riportate

⁶⁴ Senza dimenticare che il legislatore al § 2 dello stesso canone (e anche al n. 10 del § 1), ammettendo implicitamente l'impossibilità di descrivere tutte le possibili situazioni in cui il colpevole si sarebbe potuto venire a trovare al momento di commettere il crimine, concede al giudice la possibilità di agire alleggerendo le pene, qualora vi sia qualche altra circostanza attenuante la gravità del delitto, non direttamente espressa nella legge.

⁶⁵ Un dizionario di teologia morale distingue tra *passione antecedente*, che è quella involontaria e fisiologica, che scusa l'uomo che ha commesso l'atto cattivo e lo giustifica parzialmente e totalmente, dalla *passione conseguente*, che deriva da una volontà libera che non viene sufficientemente frenata, ma deliberatamente eccitata, con il rischio che tale negligenza porti a commettere peccati anche mortali. Cf. G. MANISE, «Passione e atto umano», 1039-1040.

in precedenza sembra che, non essendo una relazione volutamente stabile, benché sia sempre con la stessa donna nei mesi o negli anni, si può parlare della configurazione del reato di peccato generale *contra sextum*, ma non di concubinato. Difatti, guardando solo all'intenzione del chierico, non avendo egli un *animus* tipico di colui che intrattiene una relazione continuata, si potrebbe identificare con maggior certezza il caso di fornicazione.

Al n. 10 del medesimo canone possiamo notare come la punibilità diminuisca pure nel caso generico in cui il prete non sia pienamente imputabile, ad esempio se la colpa della soddisfazione del reato sia da attribuire alla concubina. Se la donna fosse colpevole di manipolazione, ovvero di aver creato tutte le condizioni possibili affinché il sacerdote fosse portato a commettere peccato e avesse su di lui un'influenza psicologica tale per cui egli abbia ceduto senza dolo, ma solo con colpa, in tal caso la punibilità dell'uomo potrebbe essere minore, nel senso che potrà essere esentato dalle sanzioni, benché soltanto in parte⁶⁶.

2.5 *Il sacrilegio*

Nel momento in cui si profana qualcosa di sacro e dedicato a Dio, parliamo di sacrilegio in senso stretto, mentre riferendoci a qualsiasi peccato contro la religione intendiamo il sacrilegio in senso largo⁶⁷. A noi interessa il primo caso, per cui qualcosa di sacro è tutto ciò, sia luoghi, che oggetti, che persone, i quali pubblicamente e dall'autorità costituita e riconosciuta dalla Chiesa vengono dedicati a Dio. Non è sufficiente una santificazione privata di uno o pochi fedeli, affinché si parli di cosa sacra⁶⁸.

⁶⁶ Per quanto riguarda i paragrafi esclusi dall'elenco, questi erano canoni applicabili ai preti che non rispettavano la continenza soltanto nei primi secoli del cristianesimo, ma sicuramente non oggi, ovvero il n. 2 del can. 1323 rivolto a chi ignorava senza colpa di violare una legge o un precetto, tenendo presente che all'ignoranza sono equiparati l'inavvertenza e l'errore, e il n. 9 del 1324 diretto a colui che non sapeva — in maniera sempre incolpevole — che alla legge o al precetto fosse annessa una pena. Difatti, l'informazione sul celibato e sulla continenza è così ampiamente diffusa che è improbabile il caso in cui, per difficoltà di ricezione dei canoni o altro — ad esempio, come in passato, quando si applicava la *consuetudo loci* anche in casi in cui non era possibile (cf. F. LIOTTA, *La continenza dei chierici*, 54-55) —, non si conosca l'illegittimità dell'avere rapporti carnali con una donna dopo l'ordinazione, come ancora poteva accadere nei primi secoli del cristianesimo.

⁶⁷ Cf. L. SIMEONE, «Sacrilegio», 1598.

⁶⁸ «Nihilominus communis sententia publicam deputationem iure meritoque exigit: sacra enim res ipsa dicit nequit, nisi uti talem omnes eam habere debeant, quod non

Si ha il sacrilegio solo se rispetto a ciò che è stato consacrato si opera una profanazione⁶⁹ alla santità della cosa, che può essere suddivisa, rispetto al suo oggetto, tra personale, locale e reale⁷⁰. La prima riguarda le persone consacrate, mentre le ultime due si riferiscono alla violazione dei luoghi e degli oggetti dedicati a Dio; il sacrilegio personale non viene nominato nel CIC 1983, a differenza del CIC 1917 dove si parla del crimine di coloro che sono obbligati alla castità e non la osservano: il sacerdote che contravveniva all'obbligo della castità peccava di sacrilegio (can. 132 § 1).

Il *sacrilegio personale*, secondo la teologia preconciare, si ha quando vengono insultate, ingiuriate e maltrattate in qualsiasi modo persone come chierici e religiosi⁷¹; si parla di profanazione personale anche nel caso di violazione della castità e in questo caso si macchiano di sacrilegio non solo i complici dei sacerdoti, ma anche i sacerdoti stessi⁷². Interessante la posizione di I. Palazzini, secondo cui, se a indurre alla violazione della castità fosse stato il chierico nei confronti della donna, questi si sarebbe macchiato di peccato contro la castità e la carità e non di sacrilegio vero e proprio, mentre se fosse successo il contrario, ovvero se la donna lo avesse provocato, quest'ultima si sarebbe resa responsabile della profanazione di una persona sacra⁷³. Il CIC 1983 non parla più di sacrilegio personale, ma si trova ancora nel Catechismo della Chiesa Cattolica al n. 2120⁷⁴. Il concubinato è dunque sempre sacrilegio nel caso del prete concubinario⁷⁵, perché una delle due persone

cuiuslibet est stautere, sed vel Dei (ita quoad sacramentum factum est) vel legitimae auctoritatis seu ecclesiasticae potestatis». I. PALAZZINI, «Sacrilegium», 171.

⁶⁹ Il sacrilegio è considerato la profanazione intenzionale, accompagnata da cattiva intenzione e disprezzo, di una cosa sacra. Difatti, in generale, si identificano sacrilegio e profanazione, ma nello specifico si intende per profanazione una mancanza grave che compromette la sacralità di qualcosa, mentre il sacrilegio è la lesione della santità rappresentata da qualcosa (cf. D.G. ASTIGUETA, «La intención del ministro», 68-69). Profanare è come togliere dalla cosa sacra il sacro facendola appunto diventare «profana», invece con il sacrilegio si tocca la santità della cosa stessa (cf. D.G. ASTIGUETA, «La intención del ministro», 69).

⁷⁰ Cf. L. SIMEONE, «Sacrilegio», 1598-1599.

⁷¹ Cf. L. BENDER, «Sacrilegio», 1277.

⁷² Cf. L. SIMEONE, «Sacrilegio», 1598.

⁷³ Cf. I. PALAZZINI, «Sacrilegium», 172.

⁷⁴ «Il sacrilegio consiste nel profanare o nel trattare indegnamente i sacramenti e le altre azioni liturgiche, come pure le persone, gli oggetti e i luoghi consacrati a Dio...» CCC 2120.

⁷⁵ «Dal c. 277 § 1 scompare ogni accenno al sacrilegio in caso di violazione, come invece faceva il c. 132 § 1 CIC 1917; tuttavia, per il carattere consacratario

coinvolte è consacrata, di conseguenza sarebbe ancora più grave se il crimine fosse perpetrato con la correttezza di una religiosa membro di un istituto o con una donna sposata, poiché entrambi le parti sono consacrate⁷⁶. Il fatto che il crimine sia commesso da un uomo insignito dell'ordine sacro suppone che ci sia una relazione speciale con il sacro⁷⁷, che non dovrebbe essere violata.

2.6 *La permanenza e la prescrizione*

Il momento dell'estinzione del reato in ambito giuridico è strettamente connesso al tempo della sua conclusione all'atto pratico, facile a stabilirsi per quanto riguarda i crimini istantanei, un po' più complesso nel caso invece di crimini permanenti, abituali e continuati, soprattutto perché la dottrina non sembra essere concorde sull'interpretazione di termini le cui definizioni, almeno in teoria e a volte anche in pratica, si intrecciano e si confondono. Infatti il concetto di reato permanente può essere definito non solo in se stesso, ma anche nel suo contrapporsi ai crimini di cui conosciamo almeno altre tre tipologie diverse che sono appunto: l'istantaneo, l'abituale e il continuato. A creare meno problemi è la distinzione dal reato istantaneo, che è quello che si configura in tutti i suoi elementi in un determinato momento e si conclude in un breve arco di tempo, mentre tipico del reato permanente come il concubinato è il prolungamento nei mesi o anche negli anni, di un determinato stato di illegalità. Nell'ambito dei reati sessuali ad esempio, istantanei sono lo stupro o il furto o l'ingiuria, che si esauriscono in un breve arco di tempo in cui il criminale porta a termine l'atto illecito⁷⁸; invece nel concubinato, affinché si configuri in tutti i suoi elementi, è necessario il *more uxorio*, che implica la stabilità di un rapporto non solo sessuale con una donna, il quale può crearsi solo nel tempo.

2.5.1 Il reato permanente

Secondo alcuni autori, carattere specifico della permanenza è l'unitarietà dell'azione che non viene mai interrotta, difatti si considera il delitto *permanente* se la durata dell'atto illecito è senza interruzione, in quanto la permanenza ne sottolinea il protrarsi nel tempo. In questi

dell'assunzione del celibato, si può sostenere che il sacrilegio si configuri nel caso di permanente violazione grave». G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 191.

⁷⁶ Cf. C. MORGÀ IRUZUBIETA, «Concubinario [clérigo]», 451.

⁷⁷ Trad. nostra da D.G. ASTIGUETA, «La intención del ministro», 70.

⁷⁸ Cf. R. RAMPIONI, «Reato permanente», 857.

casi il crimine non si esaurisce con la realizzazione dei suoi elementi costitutivi (soggetto attivo, soggetto passivo e attività criminale), ma affinché si verifichi è necessaria pure la permanenza. Nel caso specifico del concubinato quindi, una frequentazione che non avesse luogo più volte in un certo periodo di tempo in maniera regolare tra il sacerdote e la donna, non configurerebbe il caso del concubinato, ma quello di una relazione fornicatoria di una o poche volte soltanto⁷⁹. È vero però che, anche in questo caso, il confine tra concubinato e fornicazione non è netto: la difficoltà sta nello stabilire quanti incontri sessuali con una donna costituiscano effettivamente un concubinato. Possiamo dire che quest'ultimo si differenzia dalla fornicazione per una questione di qualità del rapporto — che richiede il *more uxorio* — più che di quantità di incontri. La norma stessa del codice al can. 1395 § 1 rimane generica a proposito, includendo nella stessa specie di criminali sia il chierico concubinario che quello che commette qualsiasi altro peccato contro il sesto comandamento che provochi uno scandalo a carattere permanente.

2.5.2 Permanenza, continuazione e abitualità

Nel codice del 1917 una differenza terminologica specifica sussisteva tra delitto continuato, permanente e collettivo (che si identifica con quello abituale)⁸⁰. Ivi il concubinato in senso generale veniva indicato tra i reati di tipo continuato⁸¹ — insieme alla sodomia e all'adulterio —, permanenti erano invece il concubinato dei chierici, la bigamia e il rapimento; infine reati collettivi, l'usura e la prostituzione. Tale distinzione dipendeva dal senso dato a ciascun aggettivo.

La definizione di delitto continuato nel codice del 1917 non è esplicita, ma si suppone, dato che nello stesso si contano molti tipi di tale reato — oltre a quelli accennati ci sono da aggiungere la superstizione, l'adulterio, la sodomia, la propagazione di eresie, etc. —. Continuato è quel delitto commesso con un'unica intenzione ovvero con un unico dolo, sebbene si completi solo attraverso più fatti che creano la condizione antiggiuridica — benché tanti atti ripetuti non moltiplichino il delitto, né creino un reale concorso di delitti, ma costituiscano un tipo specifico di crimine⁸² —. Ciò considerato, penso che si possa escludere la possibilità che il concubinato sia un reato continuato, perché se tale

⁷⁹ Cf. F. COPPI, «Reato permanente», 318.

⁸⁰ Cf. F.X. WERNZ, *Ius poenale ecclesiasticum*, 151-153.

⁸¹ Cf. G. CHELODI, *Ius canonicum de delictis et poenis*, 27.

⁸² Cf. M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 104.

fosse tutte le azioni commesse dal sacerdote con la concubina dovrebbero essere atti posti con intenzione illecita costitutivi del crimine. Ad esempio, possono essere considerati meri antecedenti e non atti preparatori, il fatto che prima dell'inizio della consuetudine carnale i due abbiano avuto degli incontri privati almeno inizialmente innocenti, che fossero di conoscenza reciproca e per varie ragioni concernenti la necessità della donna dell'aiuto di un sacerdote. Questi elementi non rientrano tra quelli necessari a costituire il reato.

Invece, il delitto permanente, detto pure successivo, ha appunto un tratto successivo nel senso che la violazione della legge si consuma in un'unica azione e si protrae e prosegue, finché non muta lo stato iniziato dalla violazione, come ad esempio nel sequestro delle specie consacrate o nell'occupazione di un ufficio ecclesiastico senza la debita istituzione canonica. È inoltre un reato che poteva moltiplicarsi virtualmente — secondo la dottrina antecedente il codice del 1983 — : se dopo la prima ammonizione lo stato antigiuridico si manteneva tale allora il reato era considerato duplice, dopo la seconda triplice, etc. Quanto alla prescrizione, questa poteva iniziare solo dal giorno in cui il delitto stesso cessava, ossia da quando era terminato il tratto del delitto⁸³.

Il codice del 1917 non offre direttamente la spiegazione di cosa sia il delitto collettivo, detto pure abituale, ma ne dà un riferimento al can. 1705 dove si legge che nel delitto abituale, come nel delitto continuato, la prescrizione decorre dall'ultimo atto. È un delitto commesso dal delinquente più volte, per questo può definirsi abituale e per bontà del legislatore è considerato un unico delitto, sebbene sia costituito da un concorso di delitti che singolarmente sommati costituiscono un solo reato, che come tale è punito⁸⁴.

Secondo la dottrina del codice del 1983, si distingue il delitto cosiddetto semplice («quando c'è unità d'azione e di legge violata»), da quello complesso («quando c'è unità di azione e pluralità di leggi violate») e dal collettivo («se c'è pluralità di azioni e unità di legge violata»). I concetti di continuazione, permanenza e abitualità, si applicano solo nel delitto collettivo e si configura la continuazione «se le azioni sono diverse, ma omogenee e successive», abbiamo la permanenza «se l'azione delittuosa è ininterrotta, permanendo volontariamente la situazione antigiuridica creata», è il caso dell'abitualità «se la condotta abituale del reo nelle sue reiterate azioni antigiuridiche è considerata dalla

⁸³ Cf. M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 105-106.

⁸⁴ Cf. M. CONTE A CORONATA, *De delictis et poenis*, 106-107.

legge come un unico delitto»⁸⁵. Nel commentario al codice di L. Chiappetta edito nel 2011, il delitto permanente è identificato con il delitto continuato⁸⁶, mentre in un commento del codice a cura di I. Arrieta *continuato* e *permanente* sono aggettivi diversi che distinguono due reati differenti⁸⁷, il che testimonia ulteriormente la confusione terminologica in merito, o, se non proprio una confusione, quanto meno una scarsità di uniformità di dottrina a riguardo.

Qualora i vari momenti della relazione siano considerati ognuno un'azione antiggiuridica — per esempio per la familiarità sospetta e scandalosa instauratasi con la donna — il delitto di concubinato potrebbe definirsi pure *abituale* piuttosto che *permanente*, se consideriamo che non c'è un momento specifico in cui si realizza, ma nasce con sé dal protrarsi della relazione. Infatti, al contrario, viene definito un contratto *permanente* il matrimonio, che viene da un'azione pubblicamente conosciuta, che si consuma in unico atto e poi permane nel tempo⁸⁸. Mentre il matrimonio si ha attraverso l'espressione specifica di un'intenzione che coinvolge presente e futuro, nel concubinato la situazione antiggiuridica si perfeziona col passare del tempo, senza la necessità di una dichiarazione puntuale ed esplicita di fronte alla comunità.

2.5.3 La prescrizione in relazione alla permanenza

Secondo il can. 1362 § 2 del CIC del 1983, la prescrizione decorre dal giorno in cui fu commesso il delitto, oppure, se il delitto è permanente o abituale, dal giorno in cui è cessato. La prescrizione — che è di cinque anni per i delitti configurati dal can. 1395 § 1 a causa della loro gravità⁸⁹ — inizia a decorrere dal momento della cessazione del delitto, sia nel caso abbia carattere permanente, che nel caso in cui abbia invece il carattere dell'abitualità. Il tempo dunque si computa dal momento in cui il responsabile interrompe l'azione criminale.

Nel concubinato possiamo individuare due momenti precisi da cui far decorrere la prescrizione: nel caso di convivenza del sacerdote con la donna, il delitto terminerebbe con la cessazione della vita comune, mentre, se non ci fosse comunione di vita, i termini decorrerebbero dall'ultimo rapporto fisico. La conseguenza della prescrizione è l'estin-

⁸⁵ L. DEL AMO, «Commento al can. 1362», 974.

⁸⁶ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 693.

⁸⁷ Cf. L. DEL AMO, «Commento al can. 1362», 909-910.

⁸⁸ Cf. F. POTESTA, *R.P.F. Felicis Potestatis examen ecclesiasticum*, 461.

⁸⁹ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 692.

zione dell'azione criminale, da cui deriva l'impossibilità di emanare una sentenza o un decreto penale a riguardo, nel caso in cui siano trascorsi i termini per procedere legalmente contro il presunto concubinario⁹⁰.

2.7 *Lo scandalo*

2.6.1 La reazione della comunità

Lo scandalo è ciò che offende i sentimenti, turba la nostra mente e inquina la purezza dell'intelletto; è ciò che fa di un angelo un diavolo, quello che trasforma l'apostolo in un traditore, che porta il peccato nel mondo e conduce l'uomo alla morte, confondendo e turbando tutti⁹¹. Questa definizione è, a parere personale, quella che rende nel modo migliore cosa si intende quando viene utilizzata la parola *scandalo*.

Anche Gesù, che morì sulla croce per noi, provocò scandalo, ma solo tra coloro che avevano una visione distorta di chi fosse il Messia e quale fosse il compito proprio della Sua Persona su questa terra, per ciò non si realizza un paragone con Cristo nel dire che un membro della comunità ecclesiastica provoca scandalo tra i suoi fratelli. Il primo tipo di scandalo infatti si riferisce ad un'opera divina che provoca turbamento, ma perché ne sono testimoni persone di poca fede (Mt 16, 23; Rm 9, 33; 1Co 1, 23; 1Pt 2, 8), incapaci di accettare Cristo e il suo messaggio di salvezza⁹². Il secondo tipo di scandalo è invece quello che genera una forte inquietudine a causa del comportamento illecito e deprecabile di qualcuno⁹³. Ricordiamo poi l'invito evangelico di Gesù a gettare via tutto ciò che fosse causa di scandalo (Mt 5, 29; Mt 18, 7) e a non scandalizzare i nostri fratelli (Rm 18, 13; 1Co 10, 32; 2Co 6, 3).

I termini che traducono la parola scandalo in greco sono due: *proskòpto* che sottolinea il senso della caduta e *skandalizo* con cui invece si intende l'oggetto vero e proprio in cui il piede inciampa⁹⁴. Secondo la definizione di San Tommaso lo scandalo è un inciampo, la pietra del cattivo esempio su cui cadiamo sbagliando a nostra volta; l'Acquinate spiega come qualsiasi ostacolo che incontriamo materialmente per strada e su cui, urtando, cadiamo, si chiami scandalo; e allo

⁹⁰ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 694.

⁹¹ Trad. nostra da J.P. TABERNER NAVARRO, *El concepto de escándalo*, 25.

⁹² Cf. J.P. TABERNER NAVARRO, *El concepto de escándalo*, 24.

⁹³ Cf. D.G. ASTIGUETA, «Lo scandalo nel CIC», 592-593.

⁹⁴ Cf. D.G. ASTIGUETA, «Lo scandalo nel CIC», 592-593; P. PALAZZINI, «Scandalum», 207.

stesso modo nella vita spirituale si può cadere a causa della parola o dell'azione di un altro, che porta i fratelli a peccare con le esortazioni o con il cattivo esempio. Egli specifica pure che solo ciò che ha la tendenza a cadere e manca di rettitudine crolla, perché ciò che è perfettamente dritto, premunisce dal cadere, quindi tutto ciò che non è retto è occasione di caduta⁹⁵.

Il concetto di scandalo è stato ereditato pure dal diritto canonico dove numerose volte si insiste sull'evitare tutte quelle azioni o quelle omissioni che possano essere motivo di turbamento, un turbamento che non si limita a provocare un particolare stato d'animo d'agitazione nello spettatore passivo del crimine, ma che potrebbe portare lo stesso a commettere la medesima specie di errore. Numerose norme insistono sulla necessità della riparazione dello scandalo⁹⁶ per imposizione dell'autorità competente sul reo, tenendo presente il principio primo della *salus animarum*, come insegna il codice, affinché la comunità capisca cosa è giusto e cosa è sbagliato, motivo per cui lo scandalo va riparato. Con la riparazione deve essere ristabilita una condizione di giustizia precedentemente violata e ottenere l'emendamento del reo, perché quel peccato ha danneggiato non solo l'anima del peccatore, ma anche quelle della comunità.

Nel can. 277 § 2 è consigliato ai sacerdoti di non generare scandalo nei fedeli tramite la familiarità con altre persone, canone che ricorda molto l'invito a non parlare o intrattenersi con donne del *Decretum Gratiani* al can. XXIV, D. LXXXI. Lo scandalo è infatti un inconveniente grave, negativo, un male che se incombe va allontanato⁹⁷, un pericolo da evitare⁹⁸. Lo scandalo che deriva dal crimine è considerato aggravante la punibilità del reo e giustifica l'intervento dell'ordinario a proprio arbitrio — tenendo sempre conto delle circostanze — fino al punto che, anche nel caso del tentato delitto, se questo è accompagnato da scandalo va punito il colpevole, nonostante tecnicamente il delitto frustrato non sia reato⁹⁹. Lo scandalo è qualcosa dunque che «urta e provoca turbamento, qualcosa da evitare o da riparare»¹⁰⁰ e che deriva da un «comportamento colpevole» (can. 696 § 1) — come insegna il can. 1399 —, qualcosa che è necessario prevenire o sanare.

⁹⁵ *Summa Th.* II^a-IIae q. 43 a. 1 co.

⁹⁶ Cf. cann. 1341, 1344, 1347, 1357, 1361 e 1727.

⁹⁷ Cf. cann. 1455 § 3, 1132 e 933.

⁹⁸ Cf. cann. 1352 § 2 e 1560 § 2.

⁹⁹ Cf. cann. 1328, 1339 § 2 e 1364 § 2.

¹⁰⁰ D.G. ASTIGUETA, «Lo scandalo nel CIC», 589.

Affinché si configuri uno scandalo, bisogna che ci sia un soggetto attivo che lo provochi, e maggiori saranno le responsabilità morali di questo, maggiore sarà il turbamento provocato¹⁰¹. È infatti immediatamente evidente come un peccato pubblico commesso da un vescovo o un parroco sia considerato da tutti più deprecabile che se vi cadesse un laico e a sua volta l'errore di un laico adulto non subirà mai lo stesso biasimo di quello di un minore. Secondo poi ci deve essere un soggetto passivo, che è appunto quello che possiamo chiamare il *pubblico*, che assiste direttamente o conosce indirettamente l'evento scandaloso. Il terzo elemento è un elemento interno, «un valore che nel soggetto passivo riceve un impulso»¹⁰², per provocare scandalo è infatti necessario che venga minacciato un bene molto importante, la cui perdita, per l'azione immorale di qualcuno, rappresenta una minaccia per tutta la comunità e non solo per un singolo o per pochi. A questo bisogna aggiungere due variabili, ovvero il fattore tempo, in quanto la misura della gravità dell'azione criminosa aumenta o diminuisce a seconda dei periodi storici, poiché non tutti i valori sono stabili e possono modificarsi negli anni, e il tipo di sensibilità della comunità¹⁰³.

Il problema si pone nel caso in cui il concubinato tra sacerdote e donna non desti scandalo per la società: potrebbe succedere in qualche località nel mondo che la popolazione non sia contraria ad una relazione *more uxorio* del prete e che questa sia addirittura pacificamente accettata e approvata da tutti come una qualsiasi convivenza stabile e naturale. Potrebbe avvenire in qualsiasi luogo in cui, ad es., ci sia un buon rapporto della comunità con il parroco e la convinzione che non sia possibile vivere in celibato o che tale promessa di continenza sia puramente formale o superata. In questi casi, se l'Ordinario venisse a conoscenza della violazione, sarebbe comunque obbligato ad intervenire pur

¹⁰¹ Cf. D.G. ASTIGUETA, «Lo scandalo nel CIC», 598-599.

¹⁰² D.G. ASTIGUETA, «Lo scandalo nel CIC», 600.

¹⁰³ Cf. D.G. ASTIGUETA, «Lo scandalo nel CIC», 601. A questo proposito possiamo notare, ricordando la trattazione storica del I capitolo di questo studio, come da principio si tendesse a non voler creare scandalo nella comunità, a causa del concubinato del sacerdote della propria parrocchia, invitando tutti a partecipare e ricevere comunque dei sacramenti amministrati da questo. Tale convinzione ha subito mutazioni nel tempo, tanto che nell'XI secolo si praticava una specie di ostruzionismo contro i chierici fornicatori, per cui si negava ai fedeli di partecipare alla messa da loro celebrata. Non bisogna poi dimenticare il caso di quelle parrocchie nelle quali, proprio tra i concubinari, erano scelti coloro che sarebbero divenuti preti, guida della comunità, come in Istria, dove la repressione di tale pratica fu operata dal cardinal Valier in seguito alle disposizioni tridentine. Cf. L. TACCHELLA, *Il cardinale Agostino Valier*, 139 e ss.

senza lo sconvolgimento della popolazione, per la violazione grave di un valore fondamentale della Chiesa. Questa eventualità riconferma il fatto che un qualsiasi turbamento della comunità per l'applicazione del canone non è necessario.

Lo stesso De Paolis riconosce che, se da una parte i peccati ascrivibili al sesto comandamento «non sono i più gravi», dall'altra «non si può negare che la debolezza umana si esprima particolarmente in questo settore»¹⁰⁴, aggiungendo poi in un altro articolo — in cui pone l'accento sulla violazione da parte dei sacerdoti — che «certi comportamenti esterni in violazione del sesto comandamento sono particolarmente scandalosi e dannosi alla credibilità della Chiesa e specialmente dei suoi ministri»¹⁰⁵. E commentando in nota la sua affermazione, scrive: «In realtà i mezzi di comunicazione, che ridicolizzano le violazioni del sesto comandamento, non mancano di cogliere l'occasione per gridare allo scandalo quando siano coinvolte persone di chiesa»¹⁰⁶.

2.6.2 Le specie di scandalo nel concubinato

In dottrina non esiste un solo tipo di scandalo, ma più specie che si distinguono a seconda del comportamento tenuto dai soggetti coinvolti, del tipo di coinvolgimento e dalla pubblicità.

Una distinzione fatta da P. Palazzini è tra scandalo *diretto*, che formalmente è inteso come diretto o diabolico, poiché provocato con malizia, e quello *indiretto* di chi, quando qualcuno tiene un comportamento scandaloso, non vi rimedia sanzionando il colpevole, ma addirittura permette il peccato¹⁰⁷. In entrambi i casi si è responsabili, o nel secondo caso meglio *corresponsabili*, della situazione di coinvolgimento negativo dei fedeli, che oltre ad essere turbati subiscono anche un insegnamento negativo, poiché lo scandalo non viene condannato, ma tollerato da chi dovrebbe invece perseguire il colpevole¹⁰⁸. Il sacerdote concubi-

¹⁰⁴ V. DE PAOLIS, *Le sanzioni nella chiesa*, 359.

¹⁰⁵ V. DE PAOLIS, «Delitti contro il sesto comandamento», 293.

¹⁰⁶ V. DE PAOLIS, «Delitti contro il sesto comandamento», 293.

¹⁰⁷ Cf. P. PALAZZINI, «Scandalum», 207-208.

¹⁰⁸ Al contrario di quanto prospettato dalla maggior parte della dottrina, che tratta la necessità di un soggetto che riceva lo scandalo, lo stesso Palazzini scrive anche di uno scandalo segreto, che non danneggia alcuno e per cui è sufficiente alla riparazione il buon esempio, intendendo forse implicitamente che sia possibile avere uno scandalo senza una comunità o anche senza pochi spettatori che rimangano turbati dall'azione criminale, ma di cui il soggetto attivo è consapevole per cui, agli occhi del Padre, può rimediare tramite buone azioni esterne che siano di insegnamento agli altri. Cf. P. PALAZZINI, «Scandalum», 209.

nario potrebbe non essere accusato di scandalo diretto, poiché non intenzionato a danneggiare alcuno e vittima di se stesso per la propria debolezza morale e caratteriale, nonché eventualmente di una scelta di vita sbagliata. Invece, potrebbe essere accusato di scandalo indiretto l'Ordinario, qualora non provvedesse adeguatamente alla situazione immorale, al ristabilimento della giustizia e alla riparazione dei danni provocati dal criminale.

Tra i vari scandali c'è poi quello *attivo* di chi commette un peccato, quindi di chi agisce per fare del male spiritualmente a qualcuno che comunque non «prende scandalo», perché riesce a mantenersi integro senza peccare a sua volta; mentre lo scandalo è *passivo* se ci si scandalizza per la condotta di qualcuno, che invece è buona sotto ogni aspetto, come nel caso dei farisei che rimanevano scandalizzati dalla dottrina e dalle buone opere di Gesù¹⁰⁹. In questo senso L. Bender tratta dello scandalo solo come azione moralmente negativa, mentre esiste pure lo scandalo di coloro che si indignano di fronte agli errori di un peccatore, fatto positivo che permetterà ai primi di non cadere nello stesso sbaglio, che viene percepito come qualcosa di male¹¹⁰. Il concubinario commette uno scandalo di tipo attivo, perché fa peccato e il suo peccato è evidentemente dannoso — o potrebbe esserlo — per qualcuno o per tutta la comunità. Potrebbe però essere il caso della comunità che «prende scandalo», ma attraverso quello stesso riconosce un male come obiettivamente tale e cresce spiritualmente e nella fede grazie alla prova di fronte a cui si trova. La reazione della comunità e gli effetti di questa reazione andranno tenuti in considerazione in sede di giudizio dell'Ordinario — sia extra processuale che processuale — per valutare l'entità del danno provocato dalla cattiva condotta del chierico.

Un altro elemento riguarda lo scandalo che deve essere *esterno*: la parola «scandalo esterno» si ritrova nel can. 703 del diritto canonico, intendendo un fatto che sia pubblico o noto¹¹¹. Inoltre, qualora il peccato commesso avesse recato danno morale al bene pubblico, allora anche la riparazione dovrà essere pubblica; se altrimenti è qualcosa di segreto o privato, nel senso di conosciuto a pochi, sarà sufficiente rimediare di fronte a coloro che sanno del peccato commesso¹¹². Lo scandalo esterno provocato dal concubinario, a seconda della sua gravità, andrà ad

¹⁰⁹ Cf. L. BENDER, «Scandalo», 1288-1289.

¹¹⁰ Cf. L. BENDER, «Scandalo», 1289.

¹¹¹ Cf. L. CHIAPPETTA, «Commento al can. 703», 835. Un'azione è pubblica se già divulgata o divulgabile; notoria e tale di fatto, se sia pubblicamente nota e non nascondibile, né scusabile (can. 2197 CIC 1917).

¹¹² Cf. P. PALAZZINI, «Scandalum», 209.

influenzare la valutazione della dannosità del suo gesto e le modalità di riparazione.

3. I rimedi a disposizione dell'Ordinario

Le norme del codice del 1917 sui sanzionamenti dei sacerdoti rei di peccati contro il sesto comandamento erano due — il can. 2358 e il can. 2359 §§ 1 e 3 — in ragione della suddivisione, ad oggi soppressa, tra chierici *in minoribus ordinis constituti* e chierici *in sacris*¹¹³, un canone era dedicato ai primi e l'altro ai secondi. La norma poi del can. 2359 §§ 1 e 3, dedicata a clero secolare e religioso, è decisamente più lunga e consistente, in virtù della precedente distinzione tra parroci amovibili e non, che comportava anche ulteriori diversificazioni quanto alla punibilità¹¹⁴. Nel nuovo canone invece il materiale è sintetizzato e raccolto in una sola legge: non più in due paragrafi, ma in uno soltanto. A parte la brevità della nuova disposizione, non ci sono sostanziali differenze a livello di contenuto, se non la mancanza del concetto di permanenza dello scandalo nella norma precedente, in cui però si poneva l'accento sulla necessità della riparazione dello stesso, sottintesa nel can. 1395 § 1.

Troviamo di seguito un chiarimento sul significato e lo scopo di tutti i provvedimenti e le punizioni che l'Ordinario potrà applicare dopo esser venuto a conoscenza della presenza di un sacerdote concubinario nella propria diocesi, a norma del can. 1395 § 1, con confronti e riferimenti alla dottrina del codice precedente quello del 1983.

3.1 Ammonizione, sospensione e le altre pene

A proposito dei rimedi a disposizione del Vescovo in caso di evidenza del crimine, il canone sul concubinato tratta anzitutto di ammonizione canonica, la quale è annoverata tra i rimedi penali a norma del can. 1339. Si tratta di un richiamo formale con cui viene ripreso *auctoritative* colui che è «nel sospetto grave di essere colpevole di un delitto»¹¹⁵, in seguito agli indizi raccolti, affinché si emendi nel suo comportamento¹¹⁶. Tale ammonizione si distingue dalla *monitio* fraterna o paterna o amichevole¹¹⁷, che pure vuole prevenire il delitto di colui che è in occa-

¹¹³ Cf. can. 949 CIC 1917.

¹¹⁴ Cf. Cap. I, tit. 7.2.

¹¹⁵ G.P. MONTINI, «I rimedi penali e le penitenze», 82.

¹¹⁶ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 669.

¹¹⁷ Il codice del 1917 distingueva tre tipi di ammonizioni: quella previa, che si emette prima di una censura *ferendae sententiae*, in maniera obbligatoria, a norma del

sione di commetterlo, ma non necessita della forma canonica e ha valore solo per il foro interno¹¹⁸. L'ammonizione trattata nel can. 1395 § 1 CIC 1983 è quella che corrisponderebbe al secondo tipo del CIC 1917.

All'atto pratico, se c'è la necessità di un'ammonizione, deve essere quasi certo il fatto delittuoso (can. 1339), in quanto si tratta di atti che, essendo provvedimenti penali¹¹⁹ presuppongono che la motivazione per cui sono da emanarsi sia valida a norma del CIC¹²⁰ e quindi sia altamente probabile il rischio che il crimine di concubinato sia in fase di preparazione, se addirittura non sia già in atto. Di conseguenza tramite l'ammonizione si potrebbero imporre penitenze, che ne aumentino l'efficacia nel raggiungimento dello scopo per cui furono emessi, ovvero scongiurare il delitto, o quantomeno interrompere la situazione illecita e evitare il rischio di essere costretti a infliggere pene più gravi.

La riprensione è un ulteriore rimedio penale non nominato nel canone in questione, che potrebbe essere messa accanto all'ammonizione nel testo dello stesso, essendo definita come: «biasimo formale della condotta irregolare, ma non propriamente delittuosa, di una persona, la quale, col suo agire, provoca scandalo o grave turbamento dell'ordine disciplinare ecclesiale»¹²¹. Tale rimedio si potrebbe utilizzare nel caso di comportamento sospetto di un chierico denunciato per concubinato, a scopo preventivo¹²².

Sia insieme all'ammonizione che alla riprensione si possono ordinare penitenze¹²³ come ad esempio l'obbligo di pregare, di opere di carità

diritto, perché c'è la certezza che il delitto sia stato commesso; il secondo tipo di ammonizione è quella classificata tra i rimedi penali previ al delitto solo presunto; e infine c'è la terza specie, che è la cosiddetta ammonizione paterna. Cf. A. LEDWOLRZ, «Ammonizione», 58; P. CIPROTTI, «Ammonizione (dir. can.)», 261.

¹¹⁸ Cf. G.P. MONTINI, «I rimedi penali e le penitenze», 81-82.

¹¹⁹ «applicabili sempre per via extra-giudiziale». V. DE PAOLIS, «Rimedi penali», 926.

¹²⁰ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 669.

¹²¹ L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 669.

¹²² Cf. G.P. MONTINI, «I rimedi penali e le penitenze», 86.

¹²³ G.P. Montini sottolinea come la dottrina presenti delle incertezze quando impone che le penitenze si sommino alle ammonizioni e alle riprensioni, poiché le penitenze si suppone che puniscano un delitto che è stato certamente commesso, mentre si utilizzano i mezzi dell'ammonizione o della riprensione se è solo presunto (cf. G.P. MONTINI, «I rimedi penali e le penitenze», 95). Secondo un altro autore l'ammonizione può essere utilizzata come rimedio sia preventivo sia repressivo una situazione delittiva di cui si hanno indizi, mentre la riprensione è la disapprovazione di una condotta irregolare anche se non strettamente delittiva (cf. F. AZNAR, «Comentario al can. 1339», 704). Infine, in base a quanto scritto in un commentario al primo codice,

o pellegrinaggi¹²⁴: queste vanno comminate per decreto dato che non sono pene, e possono essere sia pubbliche che occulte, ciò dipende dal tipo di delitto che si va a punire e a cui ovviamente dovranno essere commisurate; possono inoltre essere imposte in luogo della pena nel caso in cui il giudice ne abbia la facoltà e lo ritenga un rimedio adeguato (can. 1343). Le penitenze possono essere considerate come punizioni autonome nel caso di delitto frustrato, come punizioni sostitutive delle pene se ci sono le circostanze attenuanti la responsabilità del criminale e infine come aggravanti la pena *latae sententiae* o da aggiungersi all'ammonizione o alla riprensione¹²⁵.

A livello di sanzioni, nel can. 1395 § 1 si parla esplicitamente di sospensione¹²⁶ — e di dimissione dallo stato clericale di cui vedremo poi — ed è pena espiatoria da comminarsi in caso di reticenza del reo dopo l'ammonizione. L'imposizione della sospensione ha origine nella volontà del legislatore di mitigare le pene più gravi, già a partire dal III secolo. Nelle decretali e durante il Concilio di Trento, nonché nel primo codice, si parla di sospensione *ex informata conscientia*¹²⁷, un rimedio straordinario che rimuoveva il sacerdote dall'ufficio senza privarlo del beneficio, perché il delitto era certo, ma non dimostrabile in foro esterno a causa di qualche impossibilità fisica, o morale¹²⁸. Nel codice del 1983 questa eventualità non viene più contemplata. Tramite la sospensione l'Ordinario può vietare al sacerdote l'esercizio della potestà di

l'ammonizione «non è affatto una pena canonica nel senso stretto della parola, perché questa, a norma del can. 2233, ha luogo soltanto quando un delitto è accertato con tutta sicurezza, ma può considerarsi come pena in un senso piuttosto largo, in quanto significa diminuzione d'onore e connessione con l'idea del delitto» (A. LEDWOLRZ, «Ammonizione», 57). Personalmente, leggendo i canoni che trattano l'ammonizione (cann. 84, 316, 697, 1339-1341, 1347, 1371, 1394-1396, 1741), sembra che questa possa darsi solo quando la commissione del delitto è certa per offrire al reo la possibilità di ravvedersi o difendersi, mentre la riprensione piuttosto si applica in caso di comportamento inopportuno e scandaloso, che potrebbe degenerare in un reato (cann. 1339). Ritengo pertanto che la posizione di F. Aznar si avvicini di più alla verità nella descrizione dei due strumenti legali e di conseguenza sembra naturale, se non necessario, che all'ammonizione possano abbinarsi delle penitenze e anche alla riprensione, per punire un comportamento scandaloso che prepara la violazione diretta di una norma.

¹²⁴ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 627.

¹²⁵ Cf. cann. 1341, 1312 § 3 e 1340 § 3.

¹²⁶ In questo caso *ferendae sententiae*, come nel caso pure della simonia o della sollecitazione *ad turpia*. Cf. W. GARCZAREK, «La sospensione penale», 368-389.

¹²⁷ Condanna che violava il diritto naturale di ognuno a difendersi. Cf. V. DE PAOLIS, «Il processo penale amministrativo», 219.

¹²⁸ Cf. A. PUGLIESE, «Sospensione», 1378.

ordine e di governo e di funzioni e diritti inerenti l'incarico che ricopre in maniera totale o parziale (can. 1333), di conseguenza al sacerdote concubinario potrà, ad esempio, essere vietato di celebrare la messa o ascoltare le confessioni o di esercitare come giudice.

Altre possibilità di punizione vengono concesse, affinché si sommino alle sospensioni, quando si stabilisce che «si possono aggiungere gradualmente altre pene». Ma cosa si intende con «altre pene»? Sembra che venga lasciata all'Ordinario la piena libertà di disporre della situazione come meglio crede, in seguito all'ammonizione non andata a buon fine e all'imposizione della sospensione. Le pene medicinali che rimangono sono la scomunica (can. 1331) e l'interdetto (can. 1332) — tramite il quale non si perde la comunione ecclesiale e che costringe ad un numero minore di privazioni rispetto alla scomunica —, poi ci sono anche tutte le altre pene espiatorie, riconducibili alla definizione di «altre pene».

Le pene espiatorie sono elencate al can. 1336 e attraverso di esse viene privato il fedele di un bene spirituale o temporale connesso al fine soprannaturale della Chiesa¹²⁹. Queste hanno lo scopo di castigare il delitto e riparare l'ordine e la disciplina ecclesiale, dato che non sono legate alla contumacia (can. 1347), né la loro fine dipende dalla cessazione della medesima (can. 1358 § 1), possono essere imposte in perpetuo o a tempo determinato o a tempo indeterminato¹³⁰. Sostanzialmente sono cinque, ovvero la proibizione o l'ingiunzione di dimorare in un posto specifico o in un territorio più vasto, le privazioni di un bene specifico e non semplicemente del suo esercizio, le proibizioni totali o collegate ad un luogo specifico e il trasferimento penale nel caso di delitto — che si distingue dal trasferimento amministrativo —¹³¹. Tra di esse è inclusa pure la dimissione dallo stato clericale, che è sicuramente la più grave (can. 1336 § 1, 5° CIC 1917). Tra queste possibilità, il provvedimento più adeguato e meno grave per l'aiuto del sacerdote concubinario, sembra essere l'allontanamento dal territorio e dalla coautrice del delitto, in un luogo ove l'opera di sacerdoti adeguati e magari di fedeli specializzati come psicologi o psichiatri, possa sostenerlo ed aiutarlo nel cammino di pentimento e redenzione. A questo si potrà aggiungere il divieto temporaneo di esercitare il ministero, per evitare la possibilità di trovarsi in situazioni compromettenti o che agevolino la violazione della stessa norma penale, fino alla completa redenzione.

¹²⁹ Cf. M. MOSCONI, «Commento ai cann. 1336-1338», 1068.

¹³⁰ Cf. L. CHIAPPETTA, «Commento ai cann. 1336-1338», 662.

¹³¹ Cf. M. MOSCONI, «Commento ai cann. 1336-1338», 1068-1070.

In tutti questi casi, qualsiasi sia la sanzione che si decida di applicare, lo scopo non sarà quello di ferire e far soffrire il sacerdote concubinario vendicandosi del suo comportamento irregolare e immorale, ma di correggerlo privandolo di un qualche bene spirituale¹³² che modifichi il suo patrimonio di diritti e doveri, già lesionato dallo stesso a causa della sua condotta immorale¹³³.

3.2 *La dimissione dallo stato clericale e la dispensa dal celibato*

Il caso del sacerdote concubinario che dimostri l'assoluta mancanza di volontà di redimersi costringerà l'Ordinario ad iniziare una causa contro di lui che potrebbe portare come *extrema ratio* alla pena di dimissione dallo stato clericale, che, come vedremo nel prossimo titolo, non comporterebbe comunque la dispensa del celibato. Questa seconda possibilità è la via perseguibile invece dal sacerdote stesso direttamente ed evitando il processo nel caso in cui, consapevole di non essere in grado di recedere dallo stato di peccato in cui si trovasse, non volendo abbandonare la concubina, decidesse di chiarire la propria posizione richiedendo appunto la dispensa dall'obbligo di una vita continente.

3.2.1 *La dimissione dallo stato clericale*

La dimissione dallo stato clericale è una pena espiatoria (can. 1336 § 1, n. 5) e a norma del can. 1425 § 1, n. 2, può essere inflitta solo attraverso processo giudiziale e non è mai lecito stabilirla per legge particolare (can. 1317), data la gravità della sanzione. Tale pena è disciplinata dai cann. 290-293, che stabiliscono tre modi attraverso cui si può perdere la condizione giuridica clericale all'interno della Chiesa cattolica. Abbiamo visto, nel I capitolo a carattere storico, che dal passato fino al codice del 1917 si parlava nei canoni di riduzione allo stato laicale, intendendo indirettamente l'inferiorità della condizione dei secondi; in seguito al Vaticano II e ad una teologia divenuta di circolarità e comunione e non più esclusivamente gerarchico-piramidale, il termine *reductio* non si trova più nei canoni e al suo posto, nel CIC 1983, c'è invece la parola *amissio* che significa semplicemente perdita (can. 292)¹³⁴.

¹³² Beni spirituali sono la parola di Dio e i sacramenti: ad esempio non potrebbe ricevere la comunione o celebrare la messa. Cf. D. CENALMOR, «Comentario al can. 213», 96.

¹³³ Cf. D.G. ASTIGUETA, «Le pene canoniche "a modo di"», 465-466.

¹³⁴ Cf. V. MOSCA, «Le procedure per la perdita dello stato clericale», 313.

La perdita dello stato clericale può avvenire per dichiarazione d'invalidità del sacramento (can. 292)¹³⁵, piuttosto che in seguito ad una punizione o per rescritto della Sede Apostolica per ragioni gravissime o tramite l'applicazione delle facoltà concesse alla Congregazione per il Clero e alla Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli in caso di violazione del can. 1395¹³⁶. Nel primo caso si perde anche l'obbligo al celibato, negli altri due invece va richiesta la dispensa al Sommo Pontefice. Difatti, benché il sacerdote in seguito alla dimissione perda tutti gli altri diritti e doveri, questo rimane (can. 291). Bisogna precisare che tale dispensa è un atto di grazia, non un diritto¹³⁷, benché secondo l'art. 21 § 2 2° delle *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, deferendo la decisione al Sommo Pontefice riguardo alla dimissione dallo stato clericale o alla deposizione, a questa può essere affiancata immediatamente la dispensa dalla legge del celibato nei casi più gravi, qualora il compimento del delitto sia evidente e a condizione che sia stata data al reo la facoltà di difendersi (art. 21).

A norma del can. 281, e sulla base del vecchio *privilegium competentiae* del can. 122 del CIC 1917, per una questione di equità e giustizia, l'Ordinario deve in ogni caso preoccuparsi che il chierico abbia il necessario per vivere e sostentarsi, sia che sia scomunicato e permanga nello stato clericale (can. 1350 § 1), sia che da esso venga dimesso (can. 1350 § 2). Sempre salvo il dovere di carità, lo stipendio che percepirà in questi casi non sarà però lo stesso che se non avesse commesso nessun crimine e subito nessuna pena¹³⁸.

3.2.2 La dispensa dal celibato

Nella lettera del 14 ottobre 1980 della Congregazione per la Dottrina della fede, sono elencati i soggetti a cui si rivolgono le norme sulla procedura per la dispensa dal celibato, ovvero coloro che «avendo abbandonato già da molto tempo la vita sacerdotale, desiderano sanare una situazione dalla quale non possono ritirarsi» insieme al «caso di coloro che non avrebbero dovuto ricevere l'Ordinazione sacerdotale, perché è

¹³⁵ La sacra ordinazione, in quanto sacramento, non può mai essere tolta, a meno del caso in cui si dimostri che fu irrita fin dal momento del conferimento dell'ordine. Cf. can. 290.

¹³⁶ Cf. CPC, Lettera circolare Prot. n. 2009 0556; D.G. ASTIGUETA, «Le facoltà speciali», 138-139; A. D'AURIA, «Le facoltà speciali», 258-260.

¹³⁷ Cf. E. MIRAGOLI, «La perdita dello stato clericale», 234.

¹³⁸ Cf. V. DE PAOLIS, «Il processo penale amministrativo», 230-231.

mancata la necessaria attenzione o alla libertà o alla responsabilità, oppure perché i Superiori competenti, al momento opportuno, non sono stati in grado di valutare prudentemente e sufficientemente se il candidato fosse realmente idoneo a condurre perpetuamente la vita nel celibato consacrato a Dio»¹³⁹; a proposito si consiglia di non trattare tali cause con superficialità, sempre per evitare scandalo e danni peggiori evitabili concedendo la dispensa¹⁴⁰.

Le norme annesse alla lettera stabiliscono che per la dispensa dal celibato sacerdotale, a istanza di parte, l'Ordinario competente a ricevere la domanda e a istruire la causa è l'Ordinario del luogo di incardinazione o l'Ordinario del luogo in cui vive abitualmente il richiedente, anche se per un motivo proporzionato la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede può delegare anche un altro Ordinario (artt. 1 e 2). Nella domanda del richiedente i fatti e gli argomenti nei quali si fonda la richiesta devono essere dichiarati almeno in maniera generica (art. 3). Successivamente, se l'Ordinario decide di procedere, a titolo di cautela è obbligato a sospendere dall'esercizio dell'Ordine il richiedente, tranne il caso in cui «[...] si giudichi tale esercizio assolutamente necessario per proteggere la buona fama del sacerdote o per tutelare il bene della comunità. Quindi, personalmente o attraverso un sacerdote prudente, scelto precisamente per questo compito» (art. 4) sarà necessario provvedere all'istruzione della causa. A questo punto vengono prodotte tutte le prove documentali e le testimonianze del caso che diano un quadro autentico e chiaro di tutto il *curriculum* del sacerdote e se possibile vanno ascoltati i superiori del tempo della formazione, nonché eventuali periti (artt. 5 e 6). Infine, a norma dell'art. 7, una volta completata l'istruzione, tutti gli atti, con l'aggiunta delle indicazioni utili per valutare le prove, vanno trasmessi in triplice copia alla Congregazione per la Dottrina della Fede, unitamente al voto dell'Ordinario sulla veridicità delle cose e sull'assenza di pericolo di scandalo. La Congregazione, a norma dell'art. 8, dovrà discutere la causa e decidere se la domanda possa essere inoltrata al Romano Pontefice, o se l'istru-

¹³⁹ CDF, Lettera ai Vescovi e Superiori Generali, n. 5.

¹⁴⁰ «In questa materia dev'essere evitata ogni leggerezza che diminuendo il significato del sacerdozio, il carattere sacro dell'Ordinazione e la gravità degli obblighi precedentemente assunti, può certamente provocare un gravissimo danno e costituirà certamente anche una triste sorpresa e uno scandalo per molti fedeli. Perciò la causa della dispensa va dimostrata con argomenti efficaci per numero e solidità. Affinché le cose procedano con serietà e sia tutelato il bene dei fedeli, la stessa attenzione suggerirà che non vengano prese in considerazione quelle domande che si presentassero con sentimenti diversi dall'umiltà». CDF, Lettera ai Vescovi e Superiori Generali, n. 5.

toria debba essere completata o la domanda respinta perché manchi il fondamento¹⁴¹.

Le domande per la dispensa dal celibato, secondo le nuove norme emanate sotto il pontificato di Benedetto XVI il 21 giugno 2005, entrate in vigore il 1° agosto 2005, non sono più di competenza della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (che aveva a sua volta sostituito la Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1989), ma della Congregazione per il Clero¹⁴².

In seguito all'udienza dell'11 gennaio 2008 la Congregazione per il Clero può passare la causa al Romano Pontefice qualora si verifichi almeno uno tra questi tre casi: che il chierico sia inabile all'esercizio del ministero, che la situazione attuale sia irreversibile, che ci sia un difetto morale e psicologico grave esistente sin da prima dal tempo dell'ordinazione¹⁴³. Nel nostro caso è plausibile che un sacerdote non intenzionato ad abbandonare la propria concubina, magari divenuto padre — con uno o più figli —, rientri nel caso di coloro la cui situazione non sia modificabile¹⁴⁴.

Da notare che la circolare della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti del 7 giugno 1997 prot. N. 263/97 stabiliva, per i sacerdoti in pericolo di morte, la dispensa senza regolare processo informativo, da inviarsi direttamente alla Congregazione anche tramite fax. Un procedimento *ex misericordia* palesemente volto all'applicazione del principio della *salus animarum*, che prevale sul diritto positivo¹⁴⁵.

3.2.3 L'inidoneità all'ordinazione e la dispensa dal celibato

La materia del sacramento dell'Ordine è l'imposizione delle mani da parte dell'Ordinario, mentre la forma è rappresentata dalle parole rituali, entrambe sono necessarie per la validità¹⁴⁶. L'unica motivazione che

¹⁴¹ Cf. CDF, *Normae procedurales*, n. 8.

¹⁴² Cf. E. MIRAGOLI, «La perdita dello stato clericale», 235.

¹⁴³ Cf. E. MIRAGOLI, «La perdita dello stato clericale», 238.

¹⁴⁴ Citiamo di seguito alcuni esempi di concubinato in cui la situazione irreversibile del chierico, con prole e compagna, non era stata risolta dallo stesso con la richiesta di dispensa, ma attraverso l'applicazione delle facoltà speciali concesse alla CPC, a causa della reticenza del sacerdote nel domandare la grazia: Prot. n. 20092446/F, Italia; Prot. n. 20102009/F, Canada; Prot. n. 20120654/F, Perù; Prot. n. 20123423/F, Argentina; Prot. 20123131/F, Messico; Prot. n. 20141344/F, Perù; Prot. n. 20142738/F, Brasile; Prot. n. 20110860/F, Italia.

¹⁴⁵ Cf. E. MIRAGOLI, «La perdita dello stato clericale», 239.

¹⁴⁶ Cf. PIO XII, *Sacramentum Ordinis*, 4; CEI, *Pontificale Romanum. De ordinatione*, 23-24.

possa provocare un'indiscutibile nullità del sacramento è una volontà assolutamente contraria dell'ordinando di riceverlo¹⁴⁷. Per tanto, il sacerdote concubinario che non era idoneo a ricevere il sacramento al tempo dell'ordinazione, non può richiedere l'invalidità della stessa, ma rientrare nel caso di coloro che non potevano ricevere il sacramento. In tal caso, se la responsabilità fu dei Superiori competenti che non giudicarono adeguatamente all'epoca la capacità del candidato di vivere una vita celibataria consacrata a Dio¹⁴⁸, il sacerdote potrebbe richiedere la dispensa dal celibato stesso.

I requisiti esplicitamente imposti dai canoni per l'ordinazione sono: la libertà dell'ordinando e la sua preparazione specifica riguarda al passo che sta per compiere e i relativi obblighi¹⁴⁹; altri sei elementi sono la fede integra, la retta intenzione, la scienza debita, la buona stima, gli integri costumi e le provate virtù e «tutte quelle altre qualità fisiche e psichiche congruenti con l'ordine che deve essere ricevuto» (can. 1029). Tra le qualità necessarie, secondo la tradizione della Chiesa cattolica, c'è la capacità di accettare il celibato come elemento imprescindibile dal sacerdozio e che dà valore anche agli obblighi ad esso connessi, ovvero castità e continenza¹⁵⁰. Difatti, nello stesso rituale di ordinazione dei diaconi, una parte è dedicata esplicitamente all'impegno da assumersi per il sacro celibato e la continenza perfetta, quando l'ordinante dice all'ordinando: «animato dal desiderio di un unico e sincero amore, quello di Cristo e vivendo la tua donazione verginale, ti consacri al Signore a un titolo nuovo e sublime»¹⁵¹. È pur vero che l'obbligo di osservare la castità connessa all'ordine sacro sorge dalla sola legge ecclesiastica, pertanto disattenderlo non inficia la validità del sacramento¹⁵².

La castità nel rito di ordinazione ha una sua posizione di rilievo in relazione alla promessa di celibato che viene fatta dall'ordinando al momento della ricezione del sacramento¹⁵³. Esplicitamente nel decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis* al n. 16, si proclama la perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli, che viene presentata come una raccomandazione dello stesso Gesù Cristo in quanto particolarmente conveniente al tipo di vita condotta

¹⁴⁷ Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, 261.

¹⁴⁸ Cf. CDF, Lettera ai Vescovi e Superiori Generali, n. 5.

¹⁴⁹ Cf. cann. 1026 e 1027-1028.

¹⁵⁰ Cf. PAOLUS VI, *Ad pascendum*.

¹⁵¹ CEI, *Pontificale Romanum. De ordinatione*, 130.

¹⁵² Cf. F.M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, 441.

¹⁵³ Cf. CEI, *Pontificale Romanum. De ordinatione*, 129-130.

dai sacerdoti¹⁵⁴. Oltre ad una convenienza che ha le sue radici nel mistero di Cristo e che potremmo definire la dimensione cristologica del celibato, ce n'è pure una ecclesiologica, datoché attraverso la scelta del celibato l'uomo offre tutto se stesso esclusivamente al servizio della Chiesa orientando la sua vita al ministero dell'Eucaristia. Per quanto concerne i rapporti infra personali è evidente che, escludendo la possibilità di un rapporto con gli altri che miri all'incontro della donna della propria vita o alla costruzione di rapporti sentimentali con l'altro sesso, la dimensione relazionale dovrebbe essere di paternità, fraternità o amicizia, basata su un vero amore che controlli e domini le passioni, evitando un insano egoismo solitario, indifferenza e ostilità. Tutto questo sarà possibile solo se l'uomo avrà formato una personalità matura ed equilibrata attraverso il sacrificio di una vita ascetica portata avanti con desiderio di maturazione, perseveranza e fedeltà alla grazia, senza trascurare quella dimensione spirituale, che garantisce un vero fondamento solido per il rispetto della continenza¹⁵⁵. Questo non significa una fuga dall'umano, ma vivere la propria esistenza come spirito incarnato, senza rinnegare la propria carnalità con tutte le sue debolezze specialmente nell'ambito sessuale e apprezzando la capacità d'amare insegnata dallo Spirito¹⁵⁶. Gli aspetti cristologici, ecclesiologici, pastorali ed escatologici che ritroviamo nella *Sacerdotalis Caelibatus* rappresentano un'importante innovazione che abbandona la concezione precedente di necessità di continenza per il sacerdote ai fini di una purezza cultuale, che richiedeva perpetuità nella castità dato il servizio ininterrotto del ministero¹⁵⁷. La *Sacerdotalis Caelibatus* rompe definitivamente con la mentalità precedente protrattasi fino all'enciclica *Sacra Virginitas* e abbandonata con il Concilio Vaticano II¹⁵⁸.

Attraverso la continenza perfetta è permesso a questi uomini di aderire a Dio con cuore indiviso per essere «segno vivente di quel mondo futuro, presente già attraverso la fede e la carità, nel quale i figli della risurrezione non si uniscono in matrimonio»¹⁵⁹. Dunque, se parlando di celibato e obblighi annessi trattiamo di continenza e castità, escludere il celibato non significa soltanto attentare matrimonio, ma commettere

¹⁵⁴ Benché non sia richiesta dalla natura stessa del sacerdozio.

¹⁵⁵ Cf. K. CHARAMSA, «El significado teológico del celibato», 164-167.

¹⁵⁶ Cf. A. CENCINI, «Alcune urgenze e prospettive», 88-89.

¹⁵⁷ Cf. R. RUOZI, «La purezza cultuale del sacerdote», 442.

¹⁵⁸ Cf. R. RUOZI, «La purezza cultuale del sacerdote», 446-447.

¹⁵⁹ PAOLO VI, *Presbyterorum ordinis*, n. 16.

deliberatamente e in piena coscienza tutti quei peccati che minano l'integrità dell'impegno preso, come il concubinato.

Riguardo al caso nostro del chierico che si macchia di concubinato sarebbero potute essere potenzialmente valide le ragioni di una inidoneità a ricevere il sacramento al tempo dell'ordinazione, per una mancanza di discrezione di giudizio e per incapacità di assumere gli obblighi essenziali inerenti l'Ordine. L'obbligo del celibato comporta che l'eventuale inidoneità, la quale deve avere la caratteristica della perpetuità, non permetta di assumersi «impegni ragionevolmente assolvibili per il futuro»¹⁶⁰. Allora, tutti coloro che difettassero gravemente della maturità necessaria in relazione a tutti quei diritti e doveri essenziali al sacramento dell'Ordine, insieme a tutti coloro che non potessero assumere gli obblighi essenziali, possono essere considerati degni di ricevere la dispensa dal celibato.

Nel caso di esclusione interiore della promessa di castità, qualsiasi ordinando rifiuti a priori di praticare la continenza in assoluto o *ad tempus* e profani l'unione esclusiva che deve esistere con Cristo, a cui aderire «con cuore indiviso» (can. 277 § 1), non dovrebbe ricevere l'Ordine¹⁶¹. Infatti, «è "*conditio sine qua non*", anche se per legge ecclesiastica, l'indissolubile, libero, assoluto, incondizionato e perpetuo impegno per l'osservanza del celibato senza alcuna eccezione neppure per un'esclusione temporanea»¹⁶². Dati dunque il valore imprescindibile della castità rispetto al sacerdozio e la necessità di un'adesione totale alla propria missione, che non contempla la possibilità di un tale servizio per coloro che sono impegnati in una relazione, colui che apparentemente risultasse idoneo a divenire sacerdote, ma in cuor suo mantenesse ferma la volontà di non rispettare il voto di castità¹⁶³, antecedentemente il momento dell'ordinazione, non avrebbe dovuto accettare di essere ordinato.

Tali possibilità andrebbero approfondite e verificate da parte dei formatori, affinché non venga ammessa all'ordinazione una persona presunta inabile, ignorante, escludente il bene della continenza o simulante, per evitare un futuro processo penale, piuttosto che un'eventuale richiesta di dispensa dall'obbligo del celibato e distinguere una vocazione fallita, da una che in realtà non c'è mai stata.

¹⁶⁰ V. FERRARA, «Diritto sostantivo per la dichiarazione di nullità», 204.

¹⁶¹ Cf. V. FERRARA, «Diritto sostantivo per la dichiarazione di nullità», 212.

¹⁶² V. FERRARA, «Diritto sostantivo per la dichiarazione di nullità», 210.

¹⁶³ Cf. V. FERRARA, «Diritto sostantivo per la dichiarazione di nullità», 183-184.

3.2.4 Confronto tra dimissione dal sacerdozio e dispensa dal celibato

In seguito alla spiegazione dei due casi di dimissione dal ministero sacerdotale e della richiesta di dispensa dal celibato, ricordando che nell'ipotesi di dimissione del chierico egli comunque dovrebbe richiedere anche la dispensa dall'obbligo del celibato, sarà opportuno vedere quale delle due strade sia più logico intraprendere in caso di violazione del can. 1395 § 1. Infatti, la situazione del sacerdote concubinario che non volesse abbandonare la propria concubina in seguito alle dovute ammonizioni da parte dell'Ordinario, dovrà necessariamente subire un giudizio. Questo sarà inevitabile se egli deciderà di mantenersi nell'ordine sacro, godendo di tutti i privilegi del proprio stato, pur continuando a vivere irreversibilmente in una condizione di peccato grave e quindi contravvenendo a uno dei suoi doveri principali (cann. 276 § 1 e 277).

Al contrario, dopo che sia stata scoperta la relazione, sembra logico supporre che, qualora egli si accorgesse di non poter più attendere dignitosamente al proprio compito di pastore di anime e non voler interrompere il rapporto illegittimo, potrebbe evitare l'*iter* legale domandando la grazia della dispensa dal celibato, debitamente accompagnato nel discernimento e nella scelta dal proprio vescovo, dal diretto spirituale e dal confessore.

4. Il coautore del delitto

4.1 *La partecipazione al delitto e la correità (can. 1329)*

Il delitto di concubinato rientra nell'insieme dei delitti bilaterali nei quali la cooperazione di un secondo individuo, rispetto alla consumazione del reato, risulta necessaria e di pari valore¹⁶⁴, difatti emerge una responsabilità ugualmente divisibile tra i due, affinché si abbia la consumazione del crimine. È vero però che il concorso di più persone nello stesso reato non ha sempre lo stesso valore: la partecipazione attiva di un secondo soggetto è necessaria in peccati come l'adulterio (o la simonia o il duello) e per questo, secondo alcuni autori, non si può parlare in tali situazioni di un *concursum proprie dictum*¹⁶⁵, perché il delitto è uno solo — ovvero non si hanno più crimini differenti e di diversa gravità che portano alla consumazione dell'atto — e l'uno e l'altro soggetto devono essere considerati come uno il concorrente dell'altro. In que-

¹⁶⁴ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 646.

¹⁶⁵ Cf. G. MICHIELS, *De delictis, canones 2195-2213*, 296; O. CASSOLA, «De concursu delinquentium», 102.

sto caso è di conseguenza preferibile utilizzare il termine «*coautores*»¹⁶⁶, il cui concorso è di tipo «*necessarius sensu strictu*»¹⁶⁷. Questa specie di cooperazione è essenziale, poiché per avere il delitto entrambi debbono concorrere attivamente alla sua realizzazione, altrimenti, se la presenza di una o più persone allo stesso crimine fosse dovuta a una partecipazione passiva o sotto minacce e violenza (ad esempio nel rapimento) si chiamerebbe *naturale*. L'autore di quest'ultima distinzione fa notare che il termine concorso è usato propriamente in tutti e due i casi, con la specificazione che nel concorso naturale uno solo è il vero colpevole, mentre in quello essenziale i criminali sono responsabili allo stesso modo¹⁶⁸.

Il codice di diritto canonico distingue la concorrenza nel delitto dalla complicità, dedicando due paragrafi differenti del can. 1329 all'uno e all'altro, infatti, nell'eventualità in cui l'intervento nel delitto sia diretto ai fini della sua esecuzione materiale — ovvero della consumazione — parliamo di *codei delinquenti* o *correi* (§ 1), mentre andrebbero chiamati *complici* esclusivamente coloro che agiscono indirettamente, ma positivamente, cioè favorendo tutte quelle condizioni che portino alla realizzazione del disegno criminale (§ 2)¹⁶⁹. Questi ultimi sono i cooperatori accessori (*non necessariii* o *secundarii*), mentre i primi sono coesecutori (*necessarii* e *immediati*)¹⁷⁰ e considerati parimenti imputabili rispetto al delinquente principale in maniera totale del reato, poiché la loro azione è parte integrante dell'atto delittuoso¹⁷¹. In questo caso il concorso è

¹⁶⁶ G. MICHIELS, *De delictis, canones 2195-2213*, 296.

¹⁶⁷ O. CASSOLA, «De concursu delinquentium», 106; l'autore di un commento alla norma odierna distingue tra partecipazione totale, propria dei coautori o correi, partecipazione parziale ma necessaria, che è quella dei complici principali e partecipazione parziale e non necessaria tipica dei complici accessori. Cf. E. TEJERO, «Commento al can. 1329», 890.

¹⁶⁸ Cf. G. CHELODI, *Ius poenale et ordo procedendi in iudiciis*, 15.

¹⁶⁹ Cf. G. MICHIELS, *De delictis, canones 2195-2213*, 298-299.

¹⁷⁰ Cf. G. MICHIELS, *De delictis, canones 2195-2213*, 322; O. CASSOLA, «De concursu delinquentium», 113; «Deinde *conrei* aequae sunt *principales* qui [...] opus executione perficiunt, dummodo et ipsi intendunt propositum exequi criminis adeo ut non sint executores omnino materiales seu instrumentales. Haec *conreitas* appellatur *conreitas physica*. *Conrei* vero sunt *accessorii* qui efficiunt ut crimen *facilius* et *efficacius* perpetretur». M. LEGA, *De iudiciis criminalibus*, 69.

¹⁷¹ «Fundamentaliter distinguunt inter co-auctores seu delicti co-executores, in idem delictum patrandum omnium consilio et concurrente actione participantibus, et cooperantes proprie dictos, non in ipsa delicti executione positive participantibus sed ad hoc ut delictum ab alio consummetur positive actione causaliter intervenientes» G. MICHIELS, *De delictis, canones 2195-2213*, 303-304.

totale e c'è connivenza, mentre i cooperatori sono imputabili di concorso parziale perché il loro ruolo si limita a indurre al delitto e in qualche modo vi concorrono¹⁷². Secondo un altro commentario, la terminologia utilizzabile è ancora più vasta in quanto i correi si possono definire anche cooperatori principali, «*participes, socii*», mentre gli accessori sono «*conscii, ministri*»¹⁷³.

Per poter parlare di correatà è necessario dunque che si soddisfino due condizioni: innanzitutto ci deve essere «un'unica azione anti giuridica oggettivamente consumata» e secondo poi «il confluire concorde di volontà dirette a realizzare lo stesso atto delittuoso»¹⁷⁴. Nel caso di peccati contro il sesto comandamento come il concubinato, affinché i due siano accusati di correatà, non è sufficiente un tipo di concorso che sia soltanto psichico o morale¹⁷⁵ — consistente esclusivamente nell'istigazione alla condotta antiggiuridica senza partecipazione concreta —, ma è necessario anche un concorso di tipo fisico o materiale¹⁷⁶.

La terminologia utilizzata nel diritto canonico distingue la cooperazione formale da quella semplicemente materiale: se la cooperazione è formale o intenzionale ovvero di comune intesa, detta pure totale (quindi più che materiale)¹⁷⁷, in tal caso parliamo di correi o coautori¹⁷⁸; se la cooperazione fosse stata parziale e quindi la consumazione effettiva dell'atto fosse avvenuta ad opera del solo reo avremmo parlato di complici e non di correi, ma questo caso non è concepibile per il tipo di crimine in esame¹⁷⁹. Difatti la complicità della donna nel concubina-

¹⁷² Cf. G. MICHIELS, *De delictis, canones 2195-2213*, 309.

¹⁷³ O. CASSOLA, «De concursu delinquentium», 102; F.S. ROBERTI, *De delictis et poenis*, 207.

¹⁷⁴ E. TEJERO, «Commento al can. 1329», 890.

¹⁷⁵ Cf. A.R. LATAGLIATA, «Concorso di persone nel reato (dir. pen.)», 568.

¹⁷⁶ Cf. A.R. LATAGLIATA, «Concorso di persone nel reato (dir. pen.)», 568. All'interno del concetto di partecipazione al crimine — che si differenzia dalla correatà nel crimine — non si distingue solo la complicità di tipo morale — un esempio di «Concorso morale» potrebbe essere l'eccitamento — (cf. R.A. FROSALI, «Concorso di persone nel reato [dir. pen. com.]», 1021), ma anche una complicità materiale definita *agevolazione*. Se la donna istigasse il sacerdote a compiere il delitto e in più si procurasse quanto necessario affinché questi fosse libero da qualsiasi impedimento alla realizzazione del fatto, potremmo definirla non solo *correa*, ma innanzitutto *partecipe* e dalla condotta «penalmente rilevante [...] in quanto si pone come "causa dell'evento dannoso o pericoloso da cui la legge fa dipendere l'esistenza di un illecito"». A.R. LATAGLIATA, «Concorso di persone nel reato (dir. pen.)», 570.

¹⁷⁷ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 647.

¹⁷⁸ Cf. R.A. FROSALI, «Concorso di persone nel reato (dir. pen. com.)», 1026.

¹⁷⁹ Cf. E. TEJERO, «Commento al can. 1329», 890.

to è principale, perché necessaria alla realizzazione del disegno criminale¹⁸⁰, mentre non potremmo definire la sua partecipazione accessoria¹⁸¹ o non necessaria¹⁸², perché la sua complicità non può assumere soltanto un ruolo di facilitatore della consumazione del delitto. La pari gravità del coinvolgimento della complice rispetto al sacerdote dipende dal fatto che ella sia correa non solo moralmente, quindi indirettamente, ma fisicamente, di conseguenza il suo coinvolgimento è diretto, formale, intenzionale e totale.

4.2 *Punibilità in foro esterno*

Quanto alle pene da comminarsi, in caso di *penae ferendae sententiae* verrebbe applicata la medesima punizione se ci fosse medesima responsabilità¹⁸³: a norma del can. 1329 § 1, i coautori non nominati nella legge vanno puniti con pene *ferendae sententiae* che possono essere uguali a quella del sacerdote — ovviamente se possibile — altrimenti altre differenti che siano pari o di minore gravità. Ci sono norme che non possono essere applicate ai laici, ma solo ai chierici, di conseguenza si suppone che i primi non possano subire punizioni che abbiano la stessa gravità rispetto a quelle dei sacerdoti, oppure che non ci sia assolutamente applicabilità di sanzione in caso di assenza della norma, «*nulla poena sine lege*» (can. 1333 § 1)¹⁸⁴. Supponendo che la concubina sia laica¹⁸⁵ o una religiosa membro di un istituto, se al sacerdote è comminata la sospensione, l'Ordinario — o il giudice — troverà una punizione adeguata per la prima — anche se esplicitamente non è previsto nulla dal diritto — e applicherà la legge dei canoni per la seconda. Un testo del XVIII secolo in cui si discute la possibilità che la donna venga giudicata in foro ecclesiastico piuttosto che in foro civile — concludendo che sarebbe generalmente preferibile il foro ecclesiastico in ragione della dignità dell'uomo — si premura di aggiungere che in ogni

¹⁸⁰ Cf. M. MOSCONI, «Commento al can. 1329», 1062.

¹⁸¹ Cf. E. TEJERO, «Commento al can. 1329», 890.

¹⁸² Cf. M. MOSCONI, «Commento al can. 1329», 1062.

¹⁸³ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 647; nei delitti in cui è necessaria la presenza di una seconda persona, affinché si abbia la configurazione del reato, la pena per gli esecutori principali è la stessa. Cf. F.S. Roberti, *De delictis et poenis*, 210 e 218.

¹⁸⁴ Cf. P. CIPROTTI, «Considerazione sulla punibilità dei complici», 53 e 56.

¹⁸⁵ Secondo un commentario alle decretali del 1758 si definisce concubina la donna «*soluta et corrupta*» (V. PICHLER, *Jus Canonicum*, 255), ovvero non coniugata e dall'animo corrotto, che abiti nella stessa casa del sacerdote o altrove, ma che abbia con lui un commercio carnale abitudinario; secondo l'interpretazione odierna del termine, la concubina può anche essere impegnata in altra relazione se addirittura non è già sposata.

caso la donna non venga lasciata impunita e almeno sia cacciata dalla casa del sacerdote, anche a bastonate (*sic!*), perché il fatto non si ripeta e non venga trovata nuovamente a conversare impudicamente con il chierico¹⁸⁶.

Nel caso della concubina laica bisogna valutare il fatto che non c'è condotta anti-giuridica se non c'è la deliberata volontà di andare contro la legge e per una donna non credente, ma soprattutto non battezzata¹⁸⁷, avere una relazione con un uomo non è un crimine, non essendo più presente nelle costituzioni dei paesi occidentali il perseguimento penale delle relazioni fuori dal matrimonio¹⁸⁸. Di conseguenza, ella potrebbe essere paragonata agli *ignorantes* e agli *inscii sine ulla conniventia*, per cui al concorso materiale non si somma un concorso della volontà¹⁸⁹ riducendone l'imputabilità. «*Iamvero duo sunt delicti elementa necessaria; propositum delinquendi et delicti executio*»¹⁹⁰, nel caso in cui manchi il proposito di delinquere, manca il dolo e manca la colpa e viene anche a mancare l'imputabilità. Il caso della donna ignara del commettere un'azione che sia perseguibile penalmente può rientrare nella tipologia della cooperazione al fatto senza la volontà, poiché credeva di partecipare ad una cosa sicuramente non ordinaria, ma non penalmente perseguibile. L'ignoranza della concubina dovrebbe comunque essere allargata non solo alla conoscenza delle norme penali, ma pure al fatto che l'uomo sia tenuto alla continenza. La mancanza di tale informazione è un fatto generalmente impossibile, diciamo improbabile, datoché la conoscenza del celibato dei sacerdoti cattolici latini è diffusa nel mondo da secoli, o, se non nel mondo, perlomeno in tutti quei Paesi dove la nostra Chiesa è una realtà¹⁹¹. Inoltre, solo fino al codice di diritto canonico del 1917 espressamente *ex lege* venivano condannati i crimini *contra sextum* dei laici e nello specifico era citato il concubinato tra persone non coniugate per il quale era prevista l'esclusione dai legittimi atti ecclesiastici¹⁹².

¹⁸⁶ Cf. V. PICHLER, *Jus Canonicum*, 255-256.

¹⁸⁷ Se fosse battezzata si applicherebbe il can. 11 e la sua condotta sarebbe in ogni caso anti-giuridica, da valutare poi a seconda della situazione contingente.

¹⁸⁸ È esclusa la possibilità che la donna sia formalmente separata dalla Chiesa, poiché questo aspetto non viene più riconosciuto dal codice in seguito all'entrata in vigore del motu proprio *Omnium in mentem* del 29 ottobre 2009. Cf. R. NAVARRO VALS, «Commento al can. 1117», 751.

¹⁸⁹ Cf. G. MICHELIS, *De delictis, canones 2195-2213*, 307.

¹⁹⁰ M. LEGA, *De iudiciis criminalibus*, 69.

¹⁹¹ Cf. F.X. WERNZ, *Ius poenale ecclesiasticum*, 135.

¹⁹² Cf. R. SALUCCI, *Il diritto penale*, 254-256.

Ai fini delle decisioni sulla punibilità sia del chierico che della complice avranno un valore precipuo le circostanze, in quanto comporterebbe una medesima pena la presenza di circostanze obiettive. Ma, non essendo tutti i casi uguali, eventualmente andrebbero sommate quelle obiettive alle esimenti, o alle aggravanti, o alle attenuanti — se ve ne fossero —, nonché alla capacità penale e alla imputabilità dell'uno e dell'altra¹⁹³. Supponendo che la partecipazione sia la medesima ed uguale, data la natura del reato¹⁹⁴, si potrebbe comunque avere il caso un complice punito più gravemente dell'autore del delitto¹⁹⁵, ad esempio se la complice fosse membro di un istituto religioso per cui sarebbe direttamente prevista a norma del codice la dimissione dall'istituto (can. 695 § 1). In questo caso, essendo contrario il matrimonio alla scelta di vita di una religiosa, in virtù dei voti (cann. 573 e 1088) e dell'incompatibilità giuridica tra *status religiosus* e *status coniugalis*¹⁹⁶, sono pensabili altre due soluzioni al caso, diverse dall'espulsione del soggetto: una è il passaggio ad una società di vita apostolica o ad un istituto secolare, dove eventuali vincoli sacri non impediscono il matrimonio, l'altra è la domanda di abbandono del proprio istituto religioso¹⁹⁷.

4.2.1 Il concubinato dei religiosi (cann. 599 e 695)

A norma del can. 599 il consiglio evangelico della castità, che assumono i religiosi che fanno un voto, obbliga alla continenza perfetta nel celibato¹⁹⁸. A norma del can. 695 poi, vengono stabiliti al primo paragrafo tutti quei reati per cui è prevista la dimissione del chierico — tra cui è citato pure il can. 1395 —, mentre al secondo paragrafo è descritta la procedura amministrativa da rispettare in tali casi.

Ma qual è la differenza tra la promessa di obbligarsi alla castità dei sacerdoti e il voto dei religiosi? Se esiste un grado di valore diverso tra i due, di conseguenza sarà possibile capire se e in che modo sia più grave il peccato commesso dai primi o dai secondi, specialmente nel caso in cui il sacerdote sia anche un religioso.

¹⁹³ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 648; «Imputabilitas coauctorum objective est aequalis pro omnibus et delictum unicuique totum et totaliter imputatur, sed subjective dependet a dolo singulorum et ab adjunctis subjectivis minuentibus, augentibus aut etiam eximentibus». O. CASSOLA, «De concursu delinquentium», 111.

¹⁹⁴ Cf. E. TEJERO, «Commento al can. 1329», 890.

¹⁹⁵ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 648.

¹⁹⁶ Cf. P. PELLEGRINO, «L'impedimento del voto pubblico», 75.

¹⁹⁷ Cf. P. PELLEGRINO, «L'impedimento del voto pubblico», 94-95.

¹⁹⁸ Cf. S. RECCHI, «Commento al can. 599», 526; e L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 722.

All'interno del codice si riferiscono alla continenza il can. 277 § 1 per i sacerdoti e il can. 599 per i religiosi, dove ritroviamo l'utilizzo dello stesso termine, ovvero *continentia perfecta*, per lo stesso fine che è il regno dei cieli; la differenza è che se da una parte per i chierici si parla di «obbligo»¹⁹⁹, per i religiosi viene utilizzata la parola «consiglio evangelico» e inoltre mentre l'obbligo del chierico è definito «perpetuo», tale non è per i religiosi, in quanto, a seconda degli istituti, potremmo avere un disciplinamento diverso del voto, a seconda del voto e dell'istituto²⁰⁰.

Da un'indagine svolta sui dizionari di teologia morale, la «promessa» è descritta come qualcosa di volontario e vincolante, «un dovere morale circa una prestazione da compiere per spirito di liberalità»²⁰¹. Allo stesso modo nella descrizione di cosa sia il voto, leggiamo l'importanza della liberalità della persona che attraverso di esso si dona²⁰². Nella definizione di un altro dizionario la spiegazione di voto viene data equiparandolo alla promessa, «cioè un atto con il quale l'uomo assume verso un altro un vero obbligo di fare od omettere qualche cosa»²⁰³. L'impegno assunto con il voto religioso, inoltre, cessa solo per dispensa, come nel caso della promessa di celibato²⁰⁴. Di conseguenza, alla domanda se ci sia una differenza di valore obbligante tra promessa di castità e voto di castità — il primo attribuito tradizionalmente ai sacerdoti e il secondo ai religiosi — la risposta sembra negativa all'atto pratico, cioè dal punto di vista del rispetto dell'obbligo²⁰⁵ ed anche da un punto di vista linguistico.

¹⁹⁹ L'obbligo è qualsiasi necessità morale, scaturita dalla legge, a causa della quale non si può agire in un altro modo, diverso da quello prescritto, senza colpa e senza pena. Cf. T. GOFFI, «Obligatio (Legis)», 399.

²⁰⁰ Cf. S. M. PASINI, «Il consiglio evangelico di castità», 319.

²⁰¹ U. ROCCO, «Promessa», 756.

²⁰² Cf. D. TETTAMANZI, «Voto», 186-187.

²⁰³ L. BENDER, «Voto», 1555.

²⁰⁴ Cf. L. BENDER, «Voto», 1557.

²⁰⁵ «Il Nostro Predecessore Pio XII, volendo chiarire maggiormente questa dottrina e dissipare alcuni equivoci, tenne a precisare essere falso affermare “che lo stato clericale — in quanto tale e in quanto procede dal diritto divino — per sua natura o almeno per un postulato della stessa natura, esiga che siano osservati dai suoi membri i consigli evangelici”. E il Papa conclude giustamente: “Il chierico dunque non è obbligato per diritto divino ai consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza”. Ma sarebbe sbagliare enormemente sul pensiero di questo Pontefice, tanto sollecito della santità dei sacerdoti, e sull'insegnamento costante della Chiesa, credere pertanto che il sacerdote secolare sia chiamato alla perfezione meno del religioso. Anzi è vero il contrario, perché per il compimento delle funzioni sacerdotali “si richiede una santità

Il termine promessa per parlare del voto dei religiosi è quindi corretto, ma va sottolineata la forza dello stesso, maggiore rispetto all'impegno dei sacerdoti, in quanto nel caso dei primi il voto è fatto direttamente a Dio, mentre per i secondi la promessa pubblica è fatta all'Ordinario. Tramite il voto i religiosi fanno un atto di latria — cioè di culto riservato alla Trinità —, un atto di consacrazione diretto a Dio e non ad un'istituzione o al vescovo o al superiore — in qual caso si potrebbe definire soltanto promessa — e accettano un bene possibile da adempiere, per virtù di religione (can. 1191 § 1), ovvero per giustizia verso Dio — a cui si contrappone la giustizia dovuta agli uomini —, dando a Lui quanto Gli è dovuto²⁰⁶.

Il prete invece aderisce al celibato e alla continenza come obbligo. Infatti si parla di legge di celibato e non di voto, ma questo non rende meno grave la violazione dello stesso in quanto regola, difatti, nonostante nel codice non si ritrovi più la connessione tra l'inadempienza e il sacrilegio, nel caso di una trasgressione rilevante come il concubinato, possiamo parlare di configurazione del sacrilegio. La promessa pronunciata al momento della consacrazione diaconale ha valore di consacrazione fatta non a Dio, ma per Dio, in quanto nel primo caso sarebbe un voto. I sacerdoti dunque, anche se per loro non si può parlare di voto, assumono un impegno che è fortemente obbligante, poiché, sebbene non sia diretto a Dio, è comunque *propter Deum* cioè in risposta alla vocazione divina²⁰⁷.

4.2.2 Il sanzionamento dei laici concubinari (can. 2357 § 2 CIC 1917)

Prima della promulgazione del codice del 1983, era esplicita al can. 2357 § 2 del CIC 1917 la punibilità del fedele laico che visse in condizione di concubinato, pubblico e notorio, da cui fosse derivato scandalo²⁰⁸. Questo veniva escluso dai legittimi atti ecclesiastici finché non avesse dato segno di un sincero ravvedimento. Tali atti ecclesiastici sono definiti al can. 2256, 2° CIC 1917, che limita il peccatore negandogli la possibilità di essere nominato amministratore dei beni della chiesa, di assumere qualsiasi ruolo nelle cause ecclesiastiche, di essere padrino o

interiore maggiore di quella richiesta anche dallo stato religioso". E se, per raggiungere questa santità di vita, la pratica dei consigli evangelici non è imposta al sacerdote in virtù dello stato clericale, essa si presenta nondimeno a lui, come a tutti i discepoli del Signore, come la via regolare della santificazione cristiana». GIOVANNI XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, 550.

²⁰⁶ Cf. CCC 1807; G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 501-502.

²⁰⁷ Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 191.

²⁰⁸ Cf. F.X. WERNZ, *Ius poenale ecclesiasticum*, 548.

madrina durante battesimi o confermazioni, votare nelle elezioni parrocchiali e esercitare il diritto di patronato²⁰⁹.

In passato ogni delitto di incontinenza di coloro che erano sottoposti alle leggi canoniche era perseguibile secondo il codice e si distingueva il sanzionamento dei chierici da quello dei laici, data l'impossibilità di punire entrambi allo stesso modo e in quanto i chierici erano tenuti a condurre una vita più santa rispetto ai laici²¹⁰, per cui le pene a cui erano (e sono) sottoposti risultano notevolmente più severe²¹¹.

Non esiste un canone corrispondente al can. 2357 § 2 del CIC 1917 nel codice attualmente in vigore, ma nel caso in esame possiamo applicare alle concubine il canone che regola il sanzionamento dei concorrenti nel delitto al can. 1329 § 1²¹². Non si trova difatti, tra le leggi del codice, un riferimento esplicito alle stesse, né una normativa che regolamenti il comportamento da tenere nei loro confronti qualora vengano accusate di delitto di concubinato e quindi neppure le pene specifiche con cui possano essere sanzionate.

4.3 *Situazione matrimoniale oggettivamente irregolare*

A norma del diritto tutti i fedeli battezzati sono obbligati alla forma canonica del matrimonio di cui al can. 1117. Secondo la dottrina canonistica, ma anche nel linguaggio pastorale e morale, si è soliti definire «situazione matrimoniale irregolare»²¹³ tutte quelle unioni tra un uomo e una donna, di cui una delle due parti è tenuta alla forma canonica, ma che non sono benedette da un matrimonio. Di tali unioni sono state individuate le tipologie più diverse, come i divorziati risposati, i conviventi che condividono tetto, mensa e letto²¹⁴ e gli sposati civilmente²¹⁵,

²⁰⁹ Cf. A. BLAT, *De delictis et poenis*, 264.

²¹⁰ «clerici debent sanctiorem prae laicis vitam ducere». Can. 124 CIC 1917; A. BLAT, *De delictis et poenis*, 262.

²¹¹ Cf. F.X. WERNZ, *Ius poenale ecclesiasticum*, 548-549.

²¹² La possibilità di una norma specifica che sanzioni il corresponsabile è stata proposta dal Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi durante la revisione del libro VI con l'aggiunta al can. 1394 — sul sacerdote che attenta matrimonio — del § 3, che punisce con l'interdetto *latae sententiae* il correo. La proposta non sembra adeguata in quanto in tal caso sarebbe prevista una norma più grave per il correo che per il sacerdote senza una ragione specifica (il chierico è punito con la sospensione) ed inoltre esiste già un canone sui complici che è appunto il 1329 § 1. Cf. PCTL, *Recognitio Libri VI*, 424-426.

²¹³ P. BIANCHI, «La nozione canonica», 255.

²¹⁴ Cf. G.P. MONTINI, «Le situazioni matrimoniali irregolari e difficili», 328.

²¹⁵ Il 26 aprile 1979 fu pubblicato il testo autorizzato dal Consiglio Permanente della CEI che trattava della pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in si-

senza però poterne dare un elenco esaustivo data la possibilità che le situazioni più disparate, al di là delle più frequenti già citate, si verifichino²¹⁶. La conseguenza è che i soggetti interessati risultano impediti ad accedere ai sacramenti secondo quanto indicato in diversi documenti come la *Familiaris Consortio* e l'*Adhorratio apostolica «Reconciliatio et poenitentia»* del 2 dicembre 1984²¹⁷, poiché la mancata pienezza della comunione ecclesiale incide sulla loro possibilità di accedere alla comunione eucaristica²¹⁸, per la condizione in cui vivono, oggettivamente contraria a quanto insegnato nel Vangelo²¹⁹.

Queste situazioni sono pure dette «non legittime» e «abnormi»²²⁰, perché contrarie all'insegnamento del magistero su cosa sia un vero matrimonio e un'unione regolare tra uomo e donna: ci troviamo di fronte a relazioni pseudo matrimoniali di fatto, ovvero la simulazione di uno stato coniugale visibile e scandaloso, dimostrabile in foro esterno²²¹. L'oggettività dell'irregolarità non si limita ad un discorso meramente legale, ma è un problema canonico che nasce dalla necessità del-

tazioni matrimoniali irregolari e difficili. Il testo si basa su questa nota pastorale redatta dalla Commissione Episcopale per la Famiglia insieme alla Commissione per la Dottrina della Fede, la Catechesi e la Cultura. Cf. G.P. MONTINI, «Le situazioni matrimoniali irregolari e difficili», 326.

²¹⁶ Cf. P. BIANCHI, «La nozione canonica», 259 e 262.

²¹⁷ Cf. P. BIANCHI, «La nozione canonica», 256-257. Secondo l'autore di un commento al can. 1395 § 1 non sono ascrivibili tra le unioni matrimoniali irregolari i sacerdoti concubinari e cita a sostegno della propria tesi la *Familiaris Consortio* ai nn. 80-85 (cf. F. AZNAR, «Comentario al can. 1395», 730), dove troviamo l'elenco delle diverse unioni. A parere personale la tipologia in esame al nostro studio sembra invece rientrare nelle «Unioni libere di fatto», così descritte al n. 81: «Si tratta di unioni senza alcun vincolo istituzionale pubblicamente riconosciuto, né civile né religioso. [...] Alcuni [...] vi si considerano quasi costretti da situazioni difficili — economiche, culturali e religiose — in quanto, contraendo regolare matrimonio, verrebbero esposti ad un danno, alla perdita di vantaggi economici, a discriminazioni, ecc. In altri, invece, si riscontra un atteggiamento di disprezzo, di contestazione o di rigetto della società, dell'istituto familiare, dell'ordinamento socio-politico, o di sola ricerca del piacere. [...] Ognuno di questi elementi pone alla Chiesa ardui problemi pastorali, per le gravi conseguenze che ne derivano, sia religiose e morali (perdita del senso religioso del matrimonio, visto alla luce dell'Alleanza di Dio con il suo popolo: privazione della grazia del sacramento; grave scandalo), sia anche sociali (distruzione del concetto di famiglia; indebolimento del senso di fedeltà anche verso la società; possibili traumi psicologici nei figli; affermazione dell'egoismo)». GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris Consortio*, 81.

²¹⁸ Cf. G.P. MONTINI, «Le situazioni matrimoniali irregolari e difficili», 241.

²¹⁹ Cf. G.P. MONTINI, «Le situazioni matrimoniali irregolari e difficili», 243.

²²⁰ P. BIANCHI, «La nozione canonica», 258.

²²¹ Cf. P. BIANCHI, «La nozione canonica», 263-266.

la Chiesa di insegnare «il modo corrispondente alla rivelazione di vivere in modo giusto quel rapporto fra l'uomo e la donna tendente alla reciproca integrazione psicoaffettiva e psicosessuale»²²².

Bisogna ammettere che il problema non è di tipo esclusivamente legislativo, ma anche morale e che non devono essere prese soluzioni sbrigative trattandosi di un aspetto molto delicato della vita dei fedeli e della Chiesa stessa, soprattutto perché, nel caso del concubinato in esame, uno dei due fedeli compromessi è un sacerdote, impedito per l'ordinazione a ricevere il sacramento del matrimonio. Di conseguenza, le soluzioni più pacifiche a tali unioni irregolari, che evitino l'applicazione di leggi penali, sembrano due: o l'interruzione di ogni legame tra gli amanti²²³, o la celebrazione del matrimonio canonico, dopo attento discernimento e dopo aver ottenuto la dispensa dal celibato²²⁴.

4.4 *Se il complice fosse un altro uomo*

Il can. 1395 § 1 non specifica se il concubinato debba essere con una persona del sesso opposto o dello stesso sesso — anche se abbiamo citato tutti quei commentari in cui si specifica la necessità della prima opzione in caso di concubinato —. Dall'altra parte, secondo la norma del codice del 1917, la pratica di atti omosessuali era un crimine distinto e esplicitamente menzionato al secondo paragrafo del canone corrispondente — cioè il can. 2359 — dove, tra i peccati più gravi contro il sesto comandamento, veniva citata la sodomia²²⁵ insieme alla pedofilia, l'adulterio, lo stupro, la bestialità, la prostituzione e l'incesto²²⁶. Fino all'istruzione *De modo procedendi in causis sollicitationis* del 1962, tale attività omoerotica del sacerdote veniva definita «*crimine pessimo*» e descritta come un fatto osceno, gravemente peccaminoso, perpetrato dal chierico con una persona dello stesso sesso²²⁷. Molti studi sono stati

²²² P. BIANCHI, «La nozione canonica», 269.

²²³ Cf. P. BIANCHI, «La nozione canonica», 282-283.

²²⁴ «Risulta particolarmente interessante notare che [...] nei casi penali riguardanti il c. 1395 e 1394, si concede la facoltà non solo della dimissione dallo stato clericale ma anche la dispensa dal celibato. Evidentemente si tratta di casi in cui si cerca di normalizzare la situazione di “non ritorno” al ministero, lasciando aperta la possibilità del matrimonio canonico, che in tanti casi sarà la sola possibilità di una regolarizzazione». D.G. ASTIGUETA, «Applicazione della pena per via amministrativa», 501.

²²⁵ «*Sodomia*, en la interpretación penal estricta, es cópula consumada entre dos varones *in vase praepostero*; es delito idéntico el comportamiento activo que el pasivo». T. GARCÍA BARBERENA, «Delitos contra la moral cristiana», 519.

²²⁶ Cf. can. 2359 § 2 CIC 1917.

²²⁷ Cf. CDF, *De modo procedendi in causis sollicitationis*, 23.

fatti da allora in campo morale, teologico e psicologico e la conclusione è sempre stata l'impossibilità di approvare gli atti omosessuali in quanto intrinsecamente disordinati e immorali²²⁸, manifestazione di una grave depravazione²²⁹.

Nell'istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica sul discernimento vocazionale di coloro che vogliono essere ammessi al sacerdozio, si richiede espressamente la maturità affettiva del candidato²³⁰. Nel contesto della maturità affettiva il riferimento specifico è all'orientamento sessuale dei candidati, distinguendo coloro che presentano tendenze omosessuali da coloro che praticano l'omosessualità: chi pratica non può essere ammesso né al Seminario, né agli Ordini, ma alla fine anche chi ha solo la tendenza all'omosessualità — che non è considerata peccato grave, ma comunque una tendenza oggettivamente disordinata e una prova quotidiana per chi la vive — non può divenire sacerdote, qualora la tendenza sia profondamente radicata²³¹.

Rispetto al concubinato, secondo alcuni autori, l'esercizio dell'omosessualità del sacerdote — non la tendenza — è un reato riconducibile al can. 1395 § 1, ma all'interno di quel gruppo di peccati generici contro il sesto comandamento, non del concubinato in maniera specifica²³². Il diritto canonico, però, non esplicita al can. 1395 § 1 che la relazione di concubinato debba essere con una donna e l'omosessualità non è più un crimine normato dal codice in maniera specifica — è genericamente un crimine *contra sextum* —, anche se è considerato comunque un peccato. Di conseguenza, nel caso in cui la relazione stabile e carnale del sacerdote fosse con un altro uomo, saremmo in presenza di un'eventualità che può essere considerata un'aggravante a discrezione del giudice, ma non a norma del diritto.

Il fatto che il concubinato nasca dall'avere una relazione continua, che sia anche fisica e in cui ci sia tra i due pure un sostegno di tipo economico, realizzando quindi un rapporto *more uxorio*, in linea teorica e anche in pratica non significa che sia impossibile tra due uomini — come stabilito attualmente dalle società occidentali che riconoscono legalmente le unioni omosessuali²³³. In questo caso, però, non sa-

²²⁸ Cf. CDF, *Epistula ad universos*, n. 3; CDF, *Persona Humana*, n. 8.

²²⁹ Cf. CCC. 2357, 2358, 2396.

²³⁰ Cf. CEC, Istr. circa i criteri di discernimento vocazionale, n. 1.

²³¹ Cf. CEC, Istr. circa i criteri di discernimento vocazionale, nn. 2-3.

²³² Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 728; G. DI MATTIA, «Comentario al can. 1395», 581.

²³³ «La generalidad de los términos de la norma codicial abarca toda la gama de

rebbe applicabile la soluzione del matrimonio sacramentale che regolarizzi la situazione oggettivamente disordinata, in seguito alla dispensa dal celibato, dato che dalla Chiesa, per le ragioni sopra citate, vengono riconosciute esclusivamente le nozze celebrate con forma canonica tra un uomo e una donna — per nascita anatomicamente tali — battezzati²³⁴. Dall'analisi, poi, dei casi pratici, svolta presso l'archivio della Congregazione per il Clero sulle cause a cui sono state applicate le norme speciali concesse al Dicastero per la dimissione dallo stato clericale, risulta che tutti i casi di concubinato sono raccolti — nel catalogo informatico per la ricerca veloce — sotto il nome di “convivenza”²³⁵, specificando quando sussista con un altro uomo e sia dunque una relazione omosessuale. Tali relazioni sono affrontate tramite l'applicazione delle varie facoltà a seconda delle circostanze in cui si verificano e non sono — giustamente — trattate come concubinato, ma vengono comunque catalogate con lo stesso termine con cui si indica il concubinato del sacerdote con una donna, data la presenza di elementi comuni che sono: la continuità della relazione, il rapporto sessuale e il comportamento pseudo-matrimoniale dei partners, che non sono semplici amici o coinquilini, ma conviventi²³⁶.

cada uno de los concretos supuestos pecaminoso-delictivos descritos y tratados en profundidad por la doctrina de la teología moral (cópula carnal, estupro, incesto, sodomía), teniendo en cuenta también las extendidas y vulgares perversiones sexuales que empañan a nuestra sociedad y que los instrumentos de comunicación social nos arrojan cada día al rostro con violencia y complacencia. Piénsese, por ejemplo, en la convivencia homosexual, casi elevada al rango de la familia legítima con los reconocimientos oportunos por parte de algunos ordenamientos seculares». G. DI MATTIA, «Comentario al can. 1395», 581; cf. CDF, Considerazioni circa i progetti di riconoscimento, 217-218 e 221-223; CDF, *De pastoralis personarum homosexualium cura*, nn. 9-11.

²³⁴ Cf. can. 1055; «Le unioni omosessuali non svolgono neppure in senso analogico remoto i compiti per i quali il matrimonio e la famiglia meritano un riconoscimento specifico e qualificato. Ci sono invece buone ragioni per affermare che tali unioni sono nocive per il retto sviluppo della società umana, soprattutto se aumentasse la loro incidenza effettiva sul tessuto sociale». CDF, Considerazioni circa i progetti di riconoscimento, 221.

²³⁵ Tutti i casi tranne uno, l'unico nella cui descrizione dell'archivio informatico risulta il termine “concubinato”, per una ragione meramente casuale. Cf. Prot. N. 20102009/F, Canada.

²³⁶ Cf. Prot. 20160058/F, USA; Prot. 20134137/F, Scozia; Prot. 20133576/F, Australia; Prot. 20133577/F, Australia (le due cause australiane hanno numeri progressivi, perché si tratta di due sacerdoti conviventi che hanno una relazione tra di loro); Prot. N. 20132353/F, Irlanda; Prot. N. 20100161/F, USA.

5. Delitti connessi al concubinato

5.1 *Precedente il concubinato: la sollecitazione ad turpia*

Il sacerdote che durante la confessione inciti il penitente a commettere peccati contro il sesto comandamento commette un reato grave (can. 1387) che, come nel caso dell'assoluzione del complice di atti impuri, rientra nei casi riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede²³⁷. Si può adescare il penitente sia al momento stesso della celebrazione del sacramento, che in «occasione della confessione» — ovvero nei casi che hanno comunque un legame con essa, ad esempio qualora la donna si avvicini al confessionale per ottenere la remissione dei peccati e non riesca a ricevere un'assoluzione a causa degli atteggiamenti inopportuni del confessore²³⁸ —, oppure «col pretesto della confessione»²³⁹, cioè quando il sacramento diviene l'occasione per circuire il fedele ed indurlo a commerci carnali. I mezzi sono vari e possono essere usate sia le parole che i segni che i cenni o toccando o tramite scritti da leggere anche dopo²⁴⁰. Nel caso poi che sia il penitente a incalzare il sacerdote, in questa situazione, se il chierico non reagisce, sarà il solo fedele ad essere considerato colpevole²⁴¹.

Nelle situazioni che si sviluppino in concubinato a noi interessa la sollecitazione al peccato contro il sesto comandamento che coinvolga il confessore stesso come partner sessuale, in quanto l'incitazione potrebbe pure essere generale e spingere il penitente a commettere atti impuri gravi ed esterni «da solo o con altri»²⁴². Se dunque il chierico seducesse la futura partner nell'ambito della confessione sacramentale, saremmo di fronte ad una circostanza aggravante la situazione del criminale, con l'aggiunta dell'accusa per un *delictum graviore* a quella di concubinato.

²³⁷ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 718-719; CDF, *Normae de delictis*, art. 4 § 1 4°.

²³⁸ Cf. L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1387», 921-922.

²³⁹ L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 719.

²⁴⁰ Queste informazioni sono tratte dall'Istruzione del Sant'Ufficio del 20 febbraio 1867 n.2 (*AAS* 3 [1867], 499-506) che si rifà alla costituzione *Sacramentum Poenitentiae* di Benedetto XVI. Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 718; cf. L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1387», 921-922.

²⁴¹ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 718.

²⁴² M. MOSCONI, «Commento al can. 1387», 1100; D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti*, 254.

5.2 *Successivo al concubinato: l'assoluzione del correo*

A norma del can. 977 è invalida da parte del sacerdote l'assoluzione del complice di peccati contro il sesto comandamento. Il crimine di concubinato rientra in questo genere di colpe, di conseguenza il pastore non può assolvere la propria compagna corresponsabile nel crimine. La ragione la ritroviamo espressa in un codice commentato dove si cita il diritto romano: «nessuno può essere giudice di una causa che lo riguarda»²⁴³, a maggior ragione nel caso dell'amministrazione di un sacramento che non dovrebbe mai essere utilizzato «in maniera dolosa o maliziosa»²⁴⁴. L'autore di questo commento aggiunge pure la possibilità che l'assoluzione sia valida in caso di buona fede, mentre il diritto canonico concepisce la possibilità della remissione del peccato di concubinato del complice esclusivamente in caso di pericolo di morte. La ragione è nel principio della *salus animarum* per cui la salvezza dell'anima del fedele è legge suprema della Chiesa specialmente quando si tratta dei moribondi²⁴⁵; questo non era vero per il codice precedente secondo il quale, a norma del can. 884, era illecita *ex parte confessarii* — ma comunque valida — anche nel caso di pericolo di vita se non si fosse trattato di una necessità, mentre oggi è considerata sempre sia valida che lecita²⁴⁶. Per lo stesso principio di salvezza si dà comunque al coautore la possibilità di essere perdonato, se sinceramente pentito delle proprie colpe e in tal caso l'assoluzione è riservata alla Sede Apostolica²⁴⁷.

L'inosservanza della norma del can. 977 viene sanzionata dal can. 1378 § 1, che condanna alla scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede Apostolica *ipso facto* colui che assolve il proprio complice nel peccato contro il sesto comandamento — quindi non il penitente — al di fuori del pericolo di morte²⁴⁸. In tali casi è competente la Congregazione per la Dottrina della Fede a norma dell'art. 52 della *Pastor Bonus* e dell'art. 4 § 1 delle *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei Reservatis*²⁴⁹. Si tratta di uno dei delitti più gravi relativi

²⁴³ E. MIRAGOLI, «Commento al can. 977», 804.

²⁴⁴ E. MIRAGOLI, «Commento al can. 977», 804.

²⁴⁵ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 199.

²⁴⁶ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 199-200; T. RINCÓN, «Commento al can. 977», 654.

²⁴⁷ Cf. D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti*, 247.

²⁴⁸ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 711-712; L. DEL AMO – J. ARIAS – J.B. PASCUAL, «Commento al can. 1378», 918.

²⁴⁹ «Pericolo di morte» è una perifrasi che ha un senso molto ampio in cui vengono incluse più situazioni rispetto a quelle ascrivibili all'*articulo mortis*. Cf. L.

al sacramento della penitenza — per ciò è riservato — e che cade in prescrizione dopo venti anni²⁵⁰.

Secondo le ultime norme procedurali emanate, se un sacerdote è accusato di tale delitto, l'Ordinario è responsabile dell'indagine preliminare e della segnalazione alla Congregazione delle prove raccolte, dopodiché sarà la stessa Congregazione a decidere se lasciare che l'Ordinario proceda nell'indagine o avocare a sé la causa, potendo pure scegliere di procedere per decreto extragiudiziale evitando il processo giudiziale. Queste cause, particolarmente delicate, sono presenziate esclusivamente da sacerdoti e soggette a segreto pontificio²⁵¹.

6. Conclusione

Dall'insieme delle informazioni raccolte dai commentari al can. 1395 § 1 emergono gli elementi che definiscono il concetto di concubinato insieme alla scoperta di un mondo abbastanza vasto sulla definizione di un termine che non solo è attualmente obsoleto²⁵², ma nemmeno chiaramente delineabile in maniera assoluta nei suoi elementi fondamentali. C'è chi pone l'accento sulla sessualità della relazione — e addirittura chi la esclude —, chi sulla coabitazione — e pure chi non la reputa necessaria — e chi sul mantenimento economico — e a chi interessa solo la stabilità del rapporto —. In tutti questi casi non bisogna perdere di vista il fatto che sia coinvolto un sacerdote, non un laico, per cui risulta, per la sua condizione di vita, molto improbabile che possa avere con una donna un rapporto che assomigli a una normale convivenza civile, ragion per cui — probabilmente — la coabitazione sotto lo stesso tetto non viene espressamente richiesta dalla legge canonica per la configurazione del reato. Un altro motivo potrebbe riguardare il fatto che in passato si intendeva per concubinario l'uomo che avesse una moglie, mentre teneva con sé anche una concubina, non necessariamente in casa propria.

CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 712; L. DEL AMO, «Commento al can. 1395», 918-919.

²⁵⁰ Cf. CDF, *Normae de delictis*, art. 7.

²⁵¹ Cf. CDF, *Normae de delictis*, artt. 14, 15, 21.

²⁵² «Con el tiempo, la consideración social y eclesial del matrimonio civil fue evolucionando, al difundirse en la sociedad occidental el amor libre y la unión de echo sin compromiso. Por haber en el matrimonio civil un cierto compromiso, se dejó de llamar concubinato». M. FALCÃO, «Concubinato», 455. E con il tempo la parola divenne termine storico, poiché oggi ogni unione che non sia regolamentata da un contratto civile o da matrimonio canonico è definita preferibilmente «Convivenza». Cf. P.F. CASAVOLA – F. ROVERSI MONACO – al., *Il vocabolario Treccani. Sinonimi e contrari*, 225.

Dato il fatto che il termine *concubinario* nel XXI secolo è ormai caduto in disuso e in virtù della consapevolezza che come aggettivo racchiude in sé una certa diversità di fattispecie, sarebbe interessante una revisione della legge che abolisca il termine, racchiudendo nell'utilizzo della perifrasi «*peccatum contra sextum*», qualsiasi delitto grave contro la castità e la continenza, senza specificare che desti scandalo e senza problemi di inquadramento specifico e di denominazione particolare. Questo sarebbe possibile poiché la seconda parte del primo paragrafo del canone si riferisce ad ogni chierico che commetta «*alio*» peccato contro il sesto e ciò significa che il concubinato rientra nei peccati contro la castità. Inoltre, gli altri peccati contro il sesto comandamento potrebbero sommarsi tra di loro in alcuni casi, presentarsi come elementi aggravanti il concubinato o essere sommati eventualmente al peccato di concubinato. Per tali ragioni la genericità della norma permetterebbe di punire più agevolmente ogni sacerdote che pecchi gravemente contro il sesto comandamento, a seconda del caso, senza la necessità di alcuna specificazione (se il prete sia concubinario o meno). Tale semplificazione sembra già parzialmente avvenuta se confrontiamo le redazioni del vecchio e del nuovo canone nella loro interezza, in quanto nel nuovo non è più presente l'elenco di tutti i possibili peccati *contra sextum*²⁵³. In più, è sembrato opportuno citare gli altri peccati contro la castità — che sono pure dei crimini — di cui potrebbe macchiarsi il sacerdote, per sottolineare le differenze e i punti di contatto del concubinato rispetto a questi. In confronto alla fornicazione, alla bestialità e al lenocinio, il concubinato rappresenta un reato differente, per cui a quelli si potrebbe sommare: ad esempio nel caso di un prete concubinario che abbia contemporaneamente altre amanti oltre la concubina, o che pratichi la bestialità o lo sfruttamento della prostituzione. Sodomia, adulterio e incesto, invece, sono crimini che potrebbero caratterizzare il concubinato come attributi dello stesso. Difatti, se il reo praticasse rapporti di per sé inadatti alla procreazione o frequentasse una donna sposata o una propria parente stretta, allora si potrebbe parlare di concubinato sodomitico, adulterino o incestuoso.

È evidente che l'utilizzo del termine concubinato oggi può ritenersi superato, se si prende in considerazione il linguaggio quotidiano, in quanto la convivenza tra un uomo e una donna laici e non sposati, ma in una relazione, viene reputato un fatto abbastanza normale chiamato appunto *convivenza*, senza nessuna accezione positiva o negativa al di

²⁵³ Cf. can. 2359 CIC 1917 e can. 1395 CIC 1983.

fuori dell'insegnamento della morale cristiano-cattolica. A tutto ciò si aggiunge il fatto che il matrimonio almeno civile o comunque le unioni di fatto non siano più prerogativa della relazione uomo-donna, ma pure della relazione uomo-uomo, per cui l'immagine odierna di relazione concubinaria non è tipica solo del rapporto di un uomo con una donna. Un sacerdote omosessuale non potrebbe mai essere accusato di concubinato se escludessimo l'evenienza di un *more uxorio* tra due uomini — ad es. due sacerdoti²⁵⁴ —, ma abbiamo visto come sia ammissibile che si realizzi il *more uxorio* anche tra creature dello stesso sesso che hanno una relazione continua, fanno pratica sessuale e si aiutano economicamente.

Nel rispetto del can. 1311, che dà alla Chiesa il diritto di pronunciare un giudizio sulle realtà umane al fine della salvezza delle anime (can. 747), punire il peccato per redimere il peccatore e sanare il suo rapporto interrotto con Dio è il senso della norma del can. 1395. L'anima in questione infatti non è solo quella del sacerdote incriminato, ma rimangono necessariamente coinvolti nel peccato anche la compagna e la comunità in cui viene eventualmente provocato scandalo. Ma è necessario lo scandalo perché possa essere applicato il canone? Sicuramente no, in quanto l'Ordinario, tramite una corretta vigilanza della sua *portio populi Dei*, potrebbe ammonire e recuperare il sacerdote quando la relazione clandestina è ancora un fatto privato, ma deducibile da prove e circostanze. Inoltre vanno considerati i possibili casi in cui la presenza di un sacerdote concubinario, in determinate comunità, per qualsiasi motivo contingente o culturale o sociale, non desti alcuno scandalo.

Assente nel codice attualmente in vigore è il termine sacrilegio, aspetto connesso alla relazione carnale del sacerdote con una donna, per cui oggi a norma di legge il peccato non viene più riconosciuto nella trasgressione dell'obbligo di castità, ma nella violazione della promessa del celibato che proibisce, in virtù di una scelta che dovrebbe essere sufficientemente matura e consapevole, ogni concupiscenza ed ogni relazione affettivo-sessuale con l'altro sesso ai membri della gerarchia ecclesiastica. Nel caso in cui il sacerdote non si ravvedesse e non recedesse dalla condizione di concubinario, la punizione potrebbe arrivare fino alla dimissione dallo stato clericale, fatto che comunque non comporterebbe la dispensa dagli obblighi connessi a tale *status* come il celibato. La dispensa da questo può essere richiesta, ma ci si pone il quesito se sia giusto offrire al chierico la dispensa quando in

²⁵⁴ Cf. Prot. 20133576/F, Australia e Prot. 20133577/F, Australia.

realtà meriterebbe una pena. Obiettivamente la relazione tra due adulti consenzienti non può essere considerata un crimine grave — e tale non è nemmeno per il diritto canonico, in quanto non rientra nei *delicta graviora* —, soprattutto nel caso in cui la scelta del celibato sia stata presa all'epoca con leggerezza nel discernimento o per i motivi sbagliati da parte del chierico e senza la dovuta vigilanza da parte dei formatori. Le circostanze della vita risultano poi imprevedibili e la scelta di sposarsi, presa da parte di un ordinato che richiede la dispensa dal celibato — che è un vincolo imposto da una legge di diritto ecclesiastico e non divino —, aiuterebbe a regolarizzare la situazione biasimevole di due anime che desiderano sinceramente stare insieme fedelmente e per sempre, aprendosi al dono della vita.

CAPITOLO III

La continenza perfetta

1. Introduzione

L'obbligo di continenza imposto ai sacerdoti durante tutti i secoli del cristianesimo è stato riassunto oggi nel canone 1395 § 1, che tratta dei peccati contro il sesto comandamento — esplicitamente vietati a coloro che hanno ricevuto l'ordine sacro — e delle punizioni annesse alla violazione della norma. Personalmente preferisco parlare di obbligo alla continenza, piuttosto che di obbligo di celibato, in quanto sembra che il can. 1394, il quale vieta il matrimonio sia civile che canonico ai preti, sia più adatto ad essere indicato come difesa della promessa di celibato. Nella pratica è vero, però, che continenza e celibato sono intimamente connessi e per questo il delitto di concubinato viene fatto rientrare nei reati contro il celibato¹. Sembra appropriato dunque, ai fini di una trattazione completa del canone in questione, trattare anche direttamente il valore difeso dalla norma dal punto di vista non solo canonistico, ma anche storico e teologico.

Nei testi di esegesi biblica, nei documenti papali e nel linguaggio comune in genere, il termine continenza è associato alle parole «verginità», «castità» e anche «celibato» — come si evincerà dagli approfondimenti successivi a questa introduzione —. Il tentativo nostro sarà quello di fare chiarezza a livello terminologico, individuare i punti di contatto e le differenze fondamentali tra i vari vocaboli e capire perché sia necessaria una norma — quella del can. 1395 § 1 — che tuteli penalmente il valore della continenza, definita «il senso del concetto di celibato»².

¹ Cf. M. MOSCONI, «L'azione del vescovo», 182; A. M. STICKLER, «Il celibato ecclesiastico», 5.

² Celibato e continenza sono intimamente connessi e per questo il delitto di concubinato viene fatto rientrare nei reati contro il celibato. Cf. M. MOSCONI, «L'azione del vescovo», 182; A. M. STICKLER, «Il celibato ecclesiastico», 5.

I punti fondamentali approfonditi di seguito hanno come documenti di riferimento innanzitutto la sacra Bibbia, dall'Antico al Nuovo Testamento, passando ai canoni dei primi concili fino alle decretali papali poi, i concili gallici, le fonti del codice e infine i CIC 1917 e 1983. La parte finale riguarderà la prospettiva più recente dell'insegnamento del magistero sul tema della sessualità, concentrando l'attenzione principalmente sulle ragioni della continenza e sulla violazione della continenza come peccato e non soltanto come semplice infrazione di una legge canonica. È indagata la ragionevolezza della norma penale e se il fine della legge sia quello di demonizzare la sessualità umana e l'esercizio di essa — come appare specialmente dalle decretali di papa Damaso —, o l'esigenza di far rispettare la scelta di adulti maggiorenni sufficientemente maturi da optare autonomamente per il celibato.

Difatti, nel momento in cui un giovane — o un uomo — si decidesse per la vita sacerdotale che impone il celibato, si presume pronto ad escludere oltre la scelta del matrimonio, anche qualsiasi altra forma di relazione carnale con l'altro sesso, in ragione di quel bene che i canoni difendono (cann. 1394 e 1395)³. In virtù della propria opzione fondamentale che non permette eccezioni né ha scadenze, qualora il sacerdote vivesse comunque l'esperienza di tali relazioni, incorrerebbe in una grave mancanza, che inficia la promessa di castità da conservare integra per il Regno dei Cieli. E, nonostante di primo impatto decidersi per la continenza perpetua ed assoluta sembri una scelta assolutamente impraticabile e concretamente impossibile da rispettare, alcuni autori fanno notare come non si possa far consistere il celibato sacerdotale in una semplice esclusione dei rapporti sessuali, perché sarebbe come vivere il matrimonio «solo come la rinuncia a tutte le altre donne», il che risulterebbe riduttivo e infondato rispetto a ciò che il sacramento rappresenta⁴.

2. Castità, continenza, verginità, celibato.

Parlando di castità, continenza, verginità e celibato non siamo nell'ambito della sessualità intesa nella sua accezione generica di differenziazione tra mascolinità e femminilità, ma come sessualità genitale il cui esercizio è proprio, nella sua corretta espressione, esclusivamente della coniugalità⁵.

La continenza riguarda l'aspetto esteriore del non esercizio della sessualità e può essere totale o periodica, se praticata perpetuamente o sol-

³ Cf. J. FRONZA, «El celibato», 154.

⁴ G. CAPRILE, «Il celibato sacerdotale al sinodo dei vescovi 1990», 490.

⁵ Cf. A. CENCINI, *Per amore, con amore, nell'amore*, 433-435.

tanto *ad tempus*; oppure positiva, se contribuisce alla maturazione dell'individuo, mentre è negativa se praticata per i motivi sbagliati. Difatti chi è continente non necessariamente sarà anche casto, poiché la castità è una virtù morale di per sé sempre positiva. La castità presuppone la continenza in quanto virtù naturale: la volontà, tramite l'esercizio di questa virtù, permette alla creatura di esercitare il dominio sui propri impulsi per evitare i rapporti sessuali. D'altra parte si riconosce che queste parole sono utilizzate come sinonimi, difatti quando si parla di continenza in generale o di continenza perfetta, queste vengono subito associate alla castità. Nello specifico la caratteristica della continenza sacerdotale è quella di essere innanzitutto perpetua e poi possibilmente positiva, visto che, come dimostrano i casi di infrazione della regola, non sempre e non tutti riescono a mantenere i propositi espressi al tempo dell'ordinazione. Questo avviene, probabilmente, per la scelta di una condizione non consona alla propria personalità o a causa di un discernimento affrettato o superficiale, che quindi porta ad una scelta vocazionale sbagliata⁶.

Associata alla virtù morale della castità troviamo il sentimento del pudore, che serve all'essere umano per il rispetto del proprio corpo⁷ e connessa ad essa è pure la verginità, come «castità specifica di chi si consacra a Dio nel celibato»⁸, che si esprime nella «sponsalità con Dio». La verginità è uno stato fisico, che dal punto di vista cristiano diventa totale oblazione per Dio da associare alle promesse di povertà e obbedienza, in modo definitivo e perpetuo, per poter servire gli altri con cuore indiviso. In questo senso si dimostra un'alta considerazione della verginità, vissuta come offerta della persona e identificata con la «castità perfetta». Il paragone della verginità⁹ con la continenza non è invece realizzabile, perché il vocabolo *continenza* traduce un atteggiamento esclusivamente esteriore e non interiore, quindi non presuppone la castità¹⁰. La verginità per il Regno dei Cieli vissuta esplicitamente tramite il celibato dei sacerdoti può avere sia accezione positiva, qualora vi si aderisca con criterio, sia negativa, se scelta da chi non è in grado di avere rapporti stabili e duraturi con una persona dell'altro sesso¹¹. Anche qui è fondamentale il ruolo dei formatori, che dovrebbero essere

⁶ Cf. A. CENCINI, *Per amore, con amore, nell'amore*, 435-437.

⁷ Cf. A. CENCINI, *Per amore, con amore, nell'amore*, 437.

⁸ B. GIORDANI, «Aspetti psico-sociali del celibato», 216-217.

⁹ Nel senso cristiano del termine, non come condizione fisica.

¹⁰ Cf. J. FERREIRA PENA, «Fondamenti dottrinali», 226-227.

¹¹ Cf. A. CENCINI, *Per amore, con amore, nell'amore*, 438-440.

in grado di riconoscere soggetti introversi o magari emarginati, o anche omosessuali credenti, che per paura di esprimere le proprie tendenze e temendo sia il giudizio divino, che quello sociale, scelgono il sacerdozio. In questi casi sarebbe una scelta di vita fatta per motivi che esulano dall'amore di Dio e del prossimo e per ciò sarà difficile che il chierico viva la castità fisica e spirituale. La castità è anzitutto una virtù morale che può essere vissuta sia in maniera naturale — intesa come sinonimo di continenza — che soprannaturale. Nel primo caso si tratta di un controllo della ragione sulle pulsioni sessuali, che ordina i piaceri carnali; mentre nel secondo caso è fondata nella carità di Dio e nasce dal desiderio di una donazione totale dell'uomo. Qualora un soggetto particolarmente insicuro abbracci il celibato per paura dei confronti con l'altro sesso o del sesso in sé o della paternità, non potrebbe cogliere gli aspetti di tale virtù nella sua completezza, o magari la capirebbe esclusivamente come controllo delle pulsioni sessuali, senza apprezzarne e viverne l'intera bellezza¹².

Per il sacerdote il celibato è strumento di manifestazione esteriore di una vita di castità vissuta, ma socialmente è considerato soltanto uno stato di vita, un «fenomeno umano»¹³, una condizione pubblica che impedisce legalmente l'unione del sacerdote con una donna nel matrimonio e che permette che l'uomo si doni tutto al ministero. Comunemente in italiano il termine è associato ad uno stato civile, fatto che risulta essere estremamente riduttivo: si usa la parola «nubile» se si tratta di donne, «celibe» per gli uomini, semplicemente intendendo indicare chi ancora non ha trovato un partner con cui condividere il resto della vita, mentre il sacerdote ha già espresso la propria preferenza. Per evitare un'interpretazione che sia soltanto legalistica bisogna quindi comprendere la complessità del concetto di celibato, pensandolo insieme a tutti gli elementi ad esso connessi, che sono appunto le virtù della castità, della continenza e della virginità.

Personalmente, il termine che corrisponderebbe meglio a rappresentare uno stato di vita tanto ricco dal punto di vista spirituale, che è quello della continenza perfetta, concretizzata pubblicamente nel celibato, è il termine verginità¹⁴, non come semplice condizione fisica, ma come virtù cristiana, in ragione delle varie accezioni delle diverse parole e per l'uso che ne viene fatto correntemente. Ad oggi, infatti, il problema terminologico riguardo all'uso della parola *castità*, deriva dal fatto che,

¹² Cf. J. FERREIRA PENA, «Fondamenti dottrinali», 226.

¹³ J. FERREIRA PENA, «Fondamenti dottrinali», 226.

¹⁴ Cf. L. DE LORENZI, «Verginità», 1639.

secondo gli insegnamenti della tradizione, ad essa siano tenuti non solo i religiosi ma anche gli sposi che hanno l'obbligo di osservarla all'interno della loro scelta di vita. Se consideriamo, però, l'impiego che ne viene fatto correntemente, sembra che i coniugi siano esclusi dall'esercizio della castità stessa, in quanto praticano attività sessuali. Di fatto parlare di castità in riferimento a chi ha rapporti fisici sembra deprimere qualcosa che rappresenta in modo particolare lo stato matrimoniale, ovvero l'*uno caro*, che immediatamente si identifica con l'immagine del congiungimento genitale, benché non si esaurisca in esso. Questo avviene poiché il concetto di castità si ricollega nel linguaggio comune a quello di *continenza*, una parola con un'accezione negativa riferita a chi *non fa* qualcosa. Così come è riduttivo il significato legato al concetto di *celibato*, poiché indica nell'immaginario collettivo uno stato civile più che la pratica delle suddette virtù¹⁵.

3. I fondamenti biblici

3.1 *Antico Testamento*

Nel linguaggio biblico, specialmente dell'Antico Testamento, si preferisce utilizzare il termine generico di verginità, per indicare la vasta realtà abbracciata dal concetto di continenza rispetto alla sessualità dal punto di vista religioso. Questo, però, nel linguaggio abituale è impiegato esclusivamente in riferimento alle donne e non ad entrambi i generi¹⁶. Nell'Antico Testamento la verginità assume un'accezione lodevole soltanto in contesti che indicano lo stato fisico delle donne oneste prima di sposarsi¹⁷, mentre molto più spesso acquista valore negativo quando si tratta di coloro cui manca la prole, una famiglia e un matrimonio¹⁸,

¹⁵ Cf. A. CENCINI, *Per amore, con amore, nell'amore*, 440.

¹⁶ «L'ebra. *bētūlā*, deriva da una radice che significa "dividere" ed è usato per una donna che non ha ancora avuto rapporti sessuali (gr. *parthenos*). Metaforicamente viene usato anche per popoli e luoghi, come Israele (Ger 18,13 [...]). L'altro termine ebr. '*almā*, deriva da una radice che significa "essere sessualmente maturo" e indica una donna che è in età da marito, o anche sposata, ma che non ha ancora figli». J.B. TAYLOR, «Vergine», 522; cf. E. BIANCHI, «Verginità e celibato», 1495; W. MUNRO, «Virgin», 1194.

¹⁷ Dt 22,13 racconta il sentimento di odio di un uomo per la propria moglie, quando non la trova vergine dopo averla sposata.

¹⁸ Dio benedice le Sue creature e impone all'uomo e alla donna di essere fecondi e moltiplicarsi, di dominare la terra, riempirla e assoggettarla (cf. Gen 1,28). Fecondazione e moltiplicazione delle creature sono però soggetti a condizione: Egli promette loro tutto questo se osserveranno i Suoi comandamenti. Se saranno fedeli a Dio diverranno fertili e avranno una progenie (cf. Lev 26,3-9. Cf. Am 5,1 e ss; Lam 1,15).

come è il caso della figlia di Iefte che, costretta a morire vergine, è infelice per non poter avere una discendenza¹⁹. In alcuni contesti la verginità traduce la sterilità, considerata una vergogna e un disonore per il popolo ebraico²⁰. Dato che in ebraico non esiste la traduzione della parola celibato²¹, l'uomo che non ha moglie non è semplicemente celibe, ma viene definito «senza aiuto, senza gioia, senza benedizione»²², privo della capacità di rispettare il comando del Signore che impone agli uomini di essere fecondi e moltiplicarsi²³.

D'altra parte, per la tradizione veterotestamentaria, è considerata indice di santità l'esclusione temporanea dell'esercizio della sessualità da parte degli uomini per conservare la propria purezza, ad esempio prima di prendere parte ad un banchetto sacro²⁴ o ad una battaglia²⁵ o prima della ratifica dell'alleanza di Mosè²⁶: in tutti e tre i casi ci si propizia il favore di Dio astenendosi dai rapporti carnali, seguendo un procedimento rituale che ha il sapore della liturgia. Inoltre riguardo a

¹⁹ Iefte chiese al padre il permesso di essere libera per due mesi, al fine di errare per i monti con le sue compagne a piangere la propria verginità. Il padre le concesse tale permesso. «Alla fine dei due mesi tornò dal padre ed egli fece di lei quello che aveva promesso con voto. Essa non aveva conosciuto uomo; di qui venne in Israele questa usanza: ogni anno le fanciulle d'Israele vanno a piangere la figlia di Iefte il Galaadita, per quattro giorni». Gdc 11, 37-40.

²⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, «Verginità», 1350.

²¹ Non esistevano vocaboli per definire il celibe, ma chiunque non avesse compagna era chiamato un «solitario» di cui Dio benignamente si sarebbe occupato — come pure degli orfani e delle vedove — dandogli una famiglia (Sal 68,7). Cf. E. BIANCHI, «Verginità e celibato», 1497.

²² E. BIANCHI, «Verginità e celibato», 1501.

²³ Cf. Gen 1,26; Gen 9,1-17; E. BIANCHI, «Verginità e celibato», 1501.

²⁴ Secondo il Levitico, Dio avrebbe eliminato dalla sua presenza chiunque si fosse avvicinato in stato di impurità alle cose sante consacrate al Signore, anche tra i discendenti delle future generazioni. Chi avesse toccato un morto, o fosse stato lebbroso, o avesse avuto la gonorrea, era paragonato a chi disperde il seme, considerato impuro e per questo non avrebbe potuto mangiare le cose sante finché non si fosse mondato. Cf. Lev 22, 3-4; un altro esempio da 1Sam 21: «5 Il sacerdote rispose a Davide: "Non ho sottomano pani comuni, ho solo pani sacri: se i tuoi giovani si sono almeno astenuti dalle donne, potete mangiarne"».

²⁵ Uria non teme di rispondere di no a re Davide, alla sua richiesta di giacere con la propria sposa: «L'arca, Israele e Giuda abitano sotto le tende, Ioab mio signore e la sua gente sono accampati in aperta campagna e io dovrei entrare in casa mia per mangiare e bere e per dormire con mia moglie? Per la tua vita e per la vita della tua anima, io non farò tal cosa!». 2Sam 11,11; cf. Gdc 4,14; 1Sam 18,17; 2Sam 5.

²⁶ Mosè, scendendo dal monte, incontrò il proprio popolo e impose che questo si purificasse lavandosi le vesti e preparandosi per tre giorni senza unirsi alle donne. Cf. Es 19,14-15.

Mosè si riferisce pure che, quando prese coscienza della sua missione — in seguito all'episodio del rovetto ardente —, si astenne da ogni contatto sessuale con la moglie per essere santo e consacrato solo a Dio²⁷. E allo stesso modo vengono apprezzate le donne benché sterili e anche gli eunuchi — nonostante la loro condizione sia dal popolo considerata maledetta e infamante, mancante della benedizione divina²⁸ — nel momento in cui, non esercitando la propria sessualità, si mantengono puri di fronte al Signore²⁹. Il senso di questa astensione ha le sue radici nel significato della parola sacro, che si oppone a profano, poiché attraverso la continenza ci si eleva al di sopra delle attività comuni e quotidiane per entrare in uno stato di maggior comunione con Dio, che purifica l'uomo, aiutandolo nella riuscita delle sue imprese in caso di battaglia o di calamità³⁰. Egli diviene «partecipe del divino»: «prima del culto [...] l'uomo è in certo modo già sede di divina presenza»³¹ e per questa ragione la scuola rabbinica insegna l'astensione dal sesso nel giorno di sabato. In questo tempo, in quanto giornata dedicata a Dio, non si poteva ottemperare ai comandamenti comuni negli altri giorni, in cui la procreazione era lecita e incoraggiata esclusivamente con il consorte. Come leggiamo in diverse parti dell'Antico Testamento, si sottolinea l'importanza di non avere rapporti con chi è già sposato per non commettere adulterio, non offendere Dio e rispettare le Sue leggi³².

Nella Bibbia, per descrivere condizioni di limpidezza dello spirito, dell'animo, delle intenzioni e un atteggiamento onesto e controllato dal punto di vista della sessualità, non si trovano i termini «casto» o «casta», assenti nel linguaggio veterotestamentario, dove ricorre più che altro il termine «puro»³³, anche se non è sbagliato paragonare quest'ultimo al concetto cristiano di castità a cui è effettivamente connesso³⁴.

²⁷ Cf. L. DE LORENZI, «Verginità», 1642.

²⁸ Cf. E. BIANCHI, «Verginità e celibato», 1498.

²⁹ «Beata la sterile non contaminata, la quale non ha conosciuto un letto peccaminoso; avrà il suo frutto alla rassegna delle anime. Anche l'eunuco, la cui mano non ha commesso iniquità e che non ha pensato cose malvage contro il Signore, riceverà una grazia speciale per la sua fedeltà, una parte più desiderabile nel tempio del Signore». Sap 3, 13-14.

³⁰ Cf. L. DE LORENZI, «Verginità», 1640-1643.

³¹ L. DE LORENZI, «Verginità», 1642.

³² Cf. Gen 39,7-12; Es 20-14; Lev 20,10-23.

³³ «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo». Sal 51,12.

³⁴ Cf. «Casto, castità», 278.

3.2 *Nuovo testamento*

La verginità nel Nuovo Testamento è quell'«ideale ascetico»³⁵ che ha il suo nucleo nel concetto di «eunuchi a motivo del regno», insegnato da Cristo come esperienza non praticabile da tutti, ma solo «per coloro che possono comprendere»³⁶. Gesù stesso, che per la propria condizione di vita itinerante si era allontanato dalla famiglia e non si era mai sposato³⁷, secondo la mentalità dell'epoca poteva essere paragonato ad un eunuco, in quanto non esercitò mai la propria sessualità, ma si conservò nella continenza perfetta. La sua verginità, come quella pure di Maria, ha senso nella visione escatologica del mondo, anticipa la liberazione dalla materialità del corpo, «storicizza nell'uomo e nella donna vergini ciò che sarà la condizione a venire dell'uomo»³⁸. Nell'Apocalisse si parla infatti dei vergini eletti che appartengono alla Gerusalemme celeste, sposa dell'agnello³⁹, e si legge nei vangeli che per realizzare un'autentica sequela la moglie va abbandonata, se non addirittura odiata⁴⁰. Non nel senso di una contraddizione alla legge della carità, ma perché è meglio non sposarsi e restare celibi per il regno dei cieli⁴¹.

Pure negli scritti di Paolo si manifestano la necessità e l'importanza della verginità e del non prendere moglie⁴², nonostante nei suoi scritti sia chiara la dignità attribuita al matrimonio, in linea con la tradizione giudaica. Sempre in prospettiva escatologica egli esalta la continenza per-

³⁵ J.L. MCKENZIE, «Vergine», 1028.

³⁶ I discepoli obiettarono a Gesù che se quella era effettivamente la condizione dell'uomo ripetuto alla donna, allora sarebbe stato sconveniente sposarsi. A ciò Egli rispose: «Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca». Mt 19,11-12.

³⁷ Cf. E. BIANCHI, «Verginità e celibato», 1499.

³⁸ Cf. L. DE LORENZI, «Verginità», 1645; «Alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo». Mt 22,30.

³⁹ Cf. Ap 14,4; Ap. 19,7-9; Ap 21,9; I. DE LA POTTERIE, «Verginità», 1354.

⁴⁰ L'insegnamento di Cristo è chiaro quando, rivolgendosi a chi lo seguiva, dice: «“Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo”. Lc 14,26. E pure: «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me». Mt 10,37.

⁴¹ Cf. L. DE LORENZI, «Verginità», 1646.

⁴² Secondo Paolo era un bene per l'uomo non toccare donna. Ma uomini e donne potevano sposarsi, qualora fosse stato impossibile per loro vincere il desiderio di fornicazione. Cf. 1Cor 7,1-2.

fetta, con la consapevolezza che non sia sicuramente una possibilità di tutti, ma solo di coloro che hanno ricevuto tale carisma⁴³. La verginità, dunque, non si oppone al matrimonio: rappresenta un vivere nel mondo senza farne parte, né seguirne le regole, per poter essere concretamente e liberamente cristocentrici, in quanto privi delle distrazioni che comporterebbe avere un coniuge. Una verginità della carne che non è solo esteriorità, ma interiorità e spiritualità, a cui si accompagna una verginità del cuore e di fede che ha lo scopo di rinnovare creature che appartengano totalmente a Cristo⁴⁴.

Il vero matrimonio simbolico per eccellenza è solo quello tra Gesù e la Sua Chiesa: un'unione virginale con una Chiesa pura e immacolata di cui Dio è geloso e si preoccupa. In questo senso abbiamo corrispondenza tra nozze e verginità, come pure nel caso di Maria, vergine eppure madre, perfettamente casta eppure chiamata al matrimonio. Il Nuovo Testamento introduce una diversa interpretazione della verginità: esaltata nella sua dimensione spirituale, diviene simbolo di fedeltà nell'amore rivolto esclusivamente a Dio⁴⁵.

3.3 *Enkrateia*

Il vocabolo castità, che manca nel vecchio testamento, è presente invece nel nuovo con diverse sfumature di significato che spaziano dal concetto di integrità, a quello di correttezza e rettitudine in alcuni contesti, soprattutto delle lettere paoline⁴⁶, mentre in altri è connesso alla

⁴³ Paolo chiede che moglie e marito siano devoti l'uno all'altra, concedendosi reciprocamente ciò che è dovuto. Quanto al sesso, il marito ha potere sul corpo della moglie e viceversa, possono avere rapporti e evitarli di comune accordo nei periodi dedicati alla preghiera, ma per poi tornare ad averne per evitare che Satana li tenti a causa dell'incontinenza. Tutto ciò è comunque una concessione da parte di Paolo, non l'imposizione del matrimonio ai fedeli e della consumazione, perché in realtà l'apostolo preferirebbe che i discepoli fossero continenti come lui, anche se riconosce che ognuno abbia ricevuto un diverso dono da Dio, e la continenza perfetta è un dono non di tutti. Cf. 1Cor 7,3-7.

⁴⁴ Paolo, che si angustia temendo che gli uomini non servano Dio senza distrazioni, esprime il suo timore che chi si sposa non possa degnamente servire il Signore, perché si tormenterebbe per le cose del mondo e per piacere alla moglie o al marito, senza riuscire a concentrare il proprio pensiero soltanto su Dio, ma stando in ansia per ciò che è vano. I vergini invece si preoccupano solo di piacere al Signore, consacrati nel corpo e nello spirito, senza apprensione per gli affari quotidiani e per il desiderio di piacere al consorte. Cf. 1Cor 7,32-35; cf. L. DE LORENZI, «Verginità», 1647-1653; J.L. MCKENZIE, «Vergine», 1028-1029.

⁴⁵ Cf. I. DE LA POTTERIE, «Verginità», 1351-1354.

⁴⁶ Cf. 2Cor 6,6; Fil 4,8; 1Tm 4,12.

necessità della purificazione rituale⁴⁷. *Enkrateia* è la traduzione greca di castità e sottolinea l'importanza dell'autocontrollo necessario per mantenersi casti e vivere in continenza, capacità che è dono dello Spirito Santo⁴⁸ e in opposizione alla fornicazione; difatti, il lemma contrario *akrasia* è usato in riferimento alla mancanza di castità nella sessualità vissuta nel matrimonio⁴⁹.

Gli encratiti⁵⁰ nella chiesa antica erano tutti i cristiani che praticavano la continenza⁵¹, ma lo stesso termine veniva usato anche per indicare «i “continenti” per antonomasia»⁵² che escludevano dalla propria vita il matrimonio, i rapporti fisici, il consumo di carni e di vino, praticando un ascetismo estremo. Secondo la loro mentalità, solo una vita di continenza perfetta e verginità avrebbe garantito la salvezza e per tale ragione i più estremisti arrivarono a considerare esclusi dalla Chiesa tutti coloro che si erano sposati. Tale setta fu osteggiata dall'apostolo Paolo, che tramite le proprie lettere assicurava ai fedeli la bontà delle cose create da Dio a servizio delle creature, come sono anche i rapporti matrimoniali. Gli Encratiti furono considerati eretici per i loro eccessi, tra i quali la convinzione che solo la convivenza tra l'asceta e la donna vergine fosse un matrimonio⁵³. Per tale ragione e dato il senso originario del termine *enkrateia*, non stupisce che nella Bibbia questo concetto si trovi raramente, perché l'uomo che è libero da ogni vizio e dipendenza, in virtù di un'etica autonoma, non rende giustizia al senso dell'oblazione per Dio. È come se, per la sfumatura

⁴⁷ «Era vicina la Pasqua dei Giudei e molti dalla regione andarono a Gerusalemme prima della Pasqua per purificarsi». Gv 11,55; «Fà dunque quanto ti diciamo: vi sono fra noi quattro uomini che hanno un voto da sciogliere. Prendili con te, compi la purificazione insieme con loro e paga tu la spesa per loro perché possano radersi il capo». At 21,23-24.

⁴⁸ Cf. At, 24,25; Tt 1,8; 1Cor 9,25; Gal 5,22

⁴⁹ Cf. 2Tm 3,3; 1Cor 7,5; «Casto, castità», 278.

⁵⁰ «La famiglia di *εγκρατ*- si ricollega al tema *κρατ*-, esprime l'idea di forza e di dominio, e designa una forza e un potere che la persona possiede in sé ed esercita su se stessa o sulla realtà esterna. [...] Anche la setta giudaica degli esseni teneva in gran conto la *εγκράτεια* [...] La *εγκράτεια* si esplica nell'ambito della vita fisica: nel mangiare, nel bere, nei rapporti sessuali». W. GRUNDMANN, «*εγκράτεια*», 33-38; «*εγκράτεια* si riferisce di regola a tutte le brame dell'uomo, al mangiare, al bere, alla sessualità e al parlare, *εγκράτης* indica quindi l'uomo autonomo, libero e indipendente da se stesso, che non si lascia né tentare né fuorviare da nessun genere di seduzioni». H. GOLDSTEIN, «*Εγκρατής, ές*», 1002

⁵¹ Cf. G. MONTESI, «Encratiti», 73.

⁵² S. PERICOLI RIDOLFINI, «Encratiti», 338.

⁵³ Cf. R. SAVARINO, «Encratiti», 379-380.

di significato propria di questa parola, si togliesse qualcosa al ruolo di Dio in rapporto alla creatura e alla risposta dell'uomo al dono di salvezza da Lui concesso⁵⁴.

3.4 *Continenza nel celibato dall'A.T. al N.T.*

Nella realtà giudaico-rabbinica non sono totalmente esclusi fenomeni di celibato volontario come è il caso degli esseni. Gli esseni sono considerati coloro che introdussero il celibato nella realtà ebraica, ignoto nell'Antico Testamento e contrastato dal giudaismo rabbinico. Secondo alcuni rappresentano una sorta di ordine monastico⁵⁵: «la rinuncia al matrimonio o il celibato per motivi ascetici erano sconosciuti nell'antico Israele. Tuttavia, secondo Giuseppe Flavio vi era un gruppo di esseni che rinunciava al matrimonio»⁵⁶. Questi non sembravano però apprezzare la verginità in se stessa, dato che veniva preferita esclusivamente per una «preoccupazione di purità legale»⁵⁷.

Un altro esempio è quello riguardante il Rabbi Simeone Ben Azzai: vissuto all'incirca intorno all'anno 110, egli esclude la possibilità di sposarsi per scegliere una vita dedicata completamente a Dio. Questa decisione gli costò numerose accuse e la diffamazione dei colleghi, ai quali era solito rispondere: «La mia anima è innamorata della Tòrah. Il mondo può andare avanti per opera degli altri»⁵⁸. E su una linea simile viaggiava anche il pensiero di un altro maestro, Pinhas ben Yair, che univa nella propria vita «devozione, umiltà e timore del peccato», ma anche la rinuncia all'attività sessuale e diceva:

La vigilanza porta alla purezza, la purezza porta all'astinenza sessuale, l'astinenza sessuale alla santità, la santità all'umiltà, l'umiltà al timore del peccato, il timore del peccato alla preghiera, la preghiera allo Spirito Santo, lo Spirito Santo alla risurrezione dei morti, e la risurrezione dei morti a Elia il grande profeta⁵⁹

⁵⁴ Cf. W. GRUNDMANN, «Εγκράτεια», 39; H. GOLDSTEIN, «Εγκρατής, ἑς», 1003.

⁵⁵ Cf. L. ROSSO, «Esseni», 672; G. MONTESI, «Esseni», 271; «la rinuncia al matrimonio o il celibato per motivi ascetici erano sconosciuti nell'antico Israele. Tuttavia, secondo Giuseppe Flavio vi era un gruppo di esseni che rinunciava al matrimonio». E. LIPÍŃSKI, «Verginità», 1326; gli esseni non sembravano però apprezzare la verginità in sé, ma per una «preoccupazione di purità legale». I. DE LA POTTERIE, «Verginità», 1351.

⁵⁶ E. LIPÍŃSKI, «Verginità», 1326

⁵⁷ I. DE LA POTTERIE, «Verginità», 1351

⁵⁸ M. MAZZEO, «Sessualità», 864.

⁵⁹ M. MAZZEO, «Sessualità», 864.

L'ultimo esempio — di fondamentale e maggiore importanza — è quello di Gesù, che sarà Colui che con la propria parola e la propria vita introdurrà nel mondo una continenza sessuale perfetta, intesa non come sacrificio e negazione dei propri istinti o della propria umanità, ma come gesto di estremo, altissimo amore per Dio, praticando un'esclusione che è ardore per il Regno dei Cieli. Nello stesso tempo però egli è pure consapevole che la dimensione sessuale non comporta solo il bene dell'uomo, a causa delle diverse e a volte dolorose dinamiche che reca con sé. Gesù parla dell'impurità che nasce dal cuore stesso dell'uomo, non dall'esterno, un'impurità che è peccato di adulterio anche solo desiderando una donna. Con Cristo il sacrificio della propria genitalità e della propria capacità procreatrice non è simbolo di un impossibile annullamento della propria sessualità, che è irrevocabile dono di Dio, ma dimostrazione di una grande maturità del chiamato che riesce a vivere la sessualità nella verginità, senza rinnegare in modo fisicamente e psicologicamente deleterio l'essere maschio (o femmina), impegnandosi per tutta la vita a realizzare un'esistenza piena ed appagante anche senza l'esercizio della genitalità⁶⁰.

Allargando l'aspetto particolare alla dimensione ecclesiale, si scopre una realtà che non coinvolge più esclusivamente il singolo individuo, ma tutta una comunità per la quale quel determinato carisma non è solo appannaggio di pochi, ma dono gratuito a vantaggio di molti⁶¹. In quanto uomo celibe, il sacerdote può mettersi al servizio di tutti in maniera particolare, in virtù della propria libertà conseguente la rinuncia al matrimonio. Anche in Matteo si parla di coloro che sono eunuchi per scelta⁶²: i dodici apostoli hanno abbandonato tutto per seguire Cristo e divenire pescatori di uomini, lasciando non solo la barca e i remi, ma addirittura la famiglia⁶³.

Gli scritti di Paolo che esaltano l'*enkrateia*, intesa come il dominio di sé nella continenza e nella temperanza⁶⁴, ne rivelano la condizione di

⁶⁰ Cf. Mc 7,22; Mt 15,19; Mt 5,28; Lc 20, 34-36; M. MAZZEO, «Sessualità», 866.

⁶¹ Cf. CPC, *Ratio fundamentalis*, n. 110; M. MAZZEO, «Sessualità», 867-869.

⁶² Cf. Mt 19.

⁶³ Anche se alcuni probabilmente erano vedovi, come è il caso di Pietro, di cui si deduce ciò nei vangeli, ove si accenna solo alla figura della suocera senza parlare della moglie. Cf. D. MARZOTTO, «Castità/verginità», 112-113; è contraria l'opinione di G. Lagomarsino che scrive: «Sembra infatti che Cristo non abbia mai preteso dai propri ministri il celibato: anzi il fatto che gli apostoli fossero quasi tutti, ad eccezione di Giovanni, coniugati, può indurre a ritenere il contrario». G. LAGOMARSINO, «Il celibato nel clero secolare», 344; cf. Mt 19,29.

⁶⁴ Cf. D. MARZOTTO, «Castità/verginità», 106.

celibe o *agamos*, in greco, ovvero di colui che non ha con sé una moglie, dando testimonianza di celibato consacrato nella Chiesa primitiva. Egli è chiaro riguardo al fatto che la condizione di chi non ha una compagna con cui condividere il proprio letto sia la migliore per poter servire a tempo pieno Dio, ma è anche indulgente nei confronti di coloro che, ardendo di passione, non riescono a vivere in continenza⁶⁵.

3.5 *Sessualità: una «cosa molto buona» (Gen 1,31)*

Il pregio della Bibbia nei confronti della sessualità è la presentazione di questa come dono di Dio e non come un tabù cui sono correlati dei riti obbligati, quale poteva essere per le altre religioni; con l'Antico Testamento viene introdotta la dimensione sessuale nell'ambito dei regali che Dio, che non è sessuato, fa alle proprie creature. Non si tratta di confondere sessualità e genitalità, ma di dare valore solo al buono che la differenziazione tra i sessi comporta: la Bibbia denuncia l'adulterio, lo stupro e la sodomia, ma riconosce la buona sessualità che implica socialità, relazione tra maschio e femmina e ne distingue la personalità nei due generi⁶⁶.

Come insegnato dalla Genesi, Dio creò l'uomo e la donna differenziati sessualmente a manifestazione della necessità umana di vivere in società e per il bisogno di rispondere al senso della propria fecondità. La bontà del rapporto fisico si esplica, però, solo nel matrimonio, al di fuori del quale l'impulso all'accoppiamento risulta egoistico, quando invece di essere apertura all'altro si trasforma in introversione. Tutto questo a causa del peccato, che portò tra l'uomo e la donna distacco e timore⁶⁷. Uomo e donna si dovrebbero incontrare e relazionare nella semplicità⁶⁸, una semplicità distrutta dall'introduzione del peccato nel mondo, che li divide e trasforma il loro rapporto da unione in divisione, da purezza in egoismo, generando ambiguità⁶⁹. Erano nudi ma non se ne vergognavano, prima che il male entrasse nel mondo: la necessità di coprire i propri organi sessuali segue

⁶⁵ Cf. D. MARZOTTO, «Castità/verginità», 110-111. L'apostolo Paolo ribadisce che vorrebbe tutti celibi o nubili, come lui. Sempre riconoscendo che il Signore distribuisce doni diversi a ciascuno, ad ogni modo chiede a chi ancora non è sposato e alle vedove di rimanere in quello stato, a meno che non sappiano vivere in continenza, perché a quel punto per loro sarebbe meglio sistemarsi con qualcuno, pur di evitare di ardere. Cf. 1Co 7,7-9.

⁶⁶ Cf. M. MAZZEO, «Sessualità», 861-862.

⁶⁷ Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Sessualità», 1195-1196.

⁶⁸ «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse». Gen 2,15.

⁶⁹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Sessualità», 1195.

all'innocenza perduta, gli uomini sono costretti a nascondere la propria sessualità di fronte alla presenza di Dio, l'unione tra il sesso e il sacro è andata perduta e resta solo la distinzione tra i due⁷⁰.

Dai racconti veterotestamentari si evince che per gli ebrei la sessualità non è un male, ma uno strumento attraverso cui gli uomini possiedono le loro donne facendo leva sulla propria superiorità fisica⁷¹: la soddisfazione sessuale nel matrimonio e la fedeltà nel corpo sono fondamentali, in quanto Dio creò la donna per essere compagna dell'uomo e l'uomo lascerà la sua famiglia d'origine per unirsi alla donna e divenire con lei una sola carne⁷². Nell'Antico Testamento Dio è normalmente identificato con il genere maschile anche se la sua identità non è mai fallica, Dio come marito e Israele come moglie non hanno una relazione descritta in termini erotici o che richiamano una potenza sessuale, difatti c'è una separazione tra il sesso e il sacro, come nel caso della rivelazione del Sinai, quando Mosè e i suoi devono purificarsi astenendosi dai rapporti fisici per tre giorni⁷³.

Le donne che sessualmente si erano contaminate con relazioni pre-matrimoniali o prostituendosi, venivano considerate impure e non potevano andare in spose ai sacerdoti (Lev 21,7, 13-15), che sarebbero rimasti a loro volta corrotti, profanando poi il tempio e facendo ricadere sulla comunità l'ira divina (Lev 15,31). Non solo le donne, ma anche gli uomini era necessario che fossero continenti, poiché ogni dispersione di seme era considerata un peccato orribile⁷⁴. Il Pentateuco, però, non condanna la sessualità in se stessa: questa è vista come una cosa buona, secondo ciò che insegna anche la Bibbia fin dagli scritti della Genesi, in cui si esalta la procreazione nell'incontro uomo-donna. Allora ci si chiede quando la sessualità divenga cattiva: la risposta è nello stesso libro, che esplicitamente rifiuta la sessualità nel momento in cui non è più vissuta in accordo con i comandamenti divini e diviene causa di perdizione e di infelicità per l'uomo⁷⁵.

La rivoluzione realizzata da Gesù non è la proposta di un ascetismo nemico della figura femminile⁷⁶, ma l'invito a una conversione del

⁷⁰ Cf. Gen 3,10-11; S. GRAVETT, «Sex, sexuality», 200.

⁷¹ Cf. Gen 13,10-20; 2Sam 11; 2Sam 13; T. FRYMER-KENSKY, «Sex and sexuality», 1144.

⁷² Cf. Gen 2; Prov 5, 18-19; T. FRYMER-KENSKY, «Sex and sexuality», 1144.

⁷³ Cf. T. FRYMER-KENSKY, «Sex and sexuality», 1146.

⁷⁴ Cf. C.S. KEENER, «Marriage», 682.

⁷⁵ Cf. J.M. SPRINKLE, «Sexuality, sexual ethics», 751.

⁷⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Sessualità», 1196.

cuore che comporta anche un cambiamento nell'uso del proprio corpo, il quale suggerisce a Paolo l'immagine di come l'uomo e la donna non siano più divisi, ma una sola cosa in Cristo⁷⁷. L'uomo e la donna non sono più sotto il dominio delle passioni come i pagani che non conoscono Dio, per cui debbono astenersi dall'impudicizia e usare del proprio corpo con santità e rispetto⁷⁸. In virtù del dono dello Spirito Santo⁷⁹, gli uomini possono aspirare a vivere la propria sessualità nella sua sacralità⁸⁰, tant'è che lo stesso Paolo si fa promotore con i suoi discorsi ai propri discepoli dell'attività sessuale, ma esclusivamente all'interno del vincolo matrimoniale⁸¹. Sia gli uomini che le donne sono colpevoli in caso di fornicazione, ma Paolo propone ai suoi un'alternativa pura alla passione sessuale e all'immoralità della carne, ovvero l'unione fisica all'interno di un sacro coniugio, unico luogo dove poter vivere il piacere sessuale idealizzato dall'antico testamento⁸².

4. I canoni dei concili della Chiesa antica

4.1 *I concili greci*

Durante i primi concili della Chiesa vennero prodotti numerosi canoni, riferiti alle varie situazioni delle giovani comunità cristiane per le quali c'era necessità di una regolamentazione, che permettesse ai fedeli di comportarsi secondo i precisi dettami imposti dall'autorità; alcune tra queste regole riguardavano la vita sessuale degli appartenenti al clero. In riferimento a questi o anche solo in generale, la parola celibato non si ritrova mai in nessuno dei canoni dei concili greci, mentre è usato in diverse occasioni il termine continenza; qualche volta si parla di castità e un paio di volte è usato il termine vergine, ma esclusivamente in riferimento a coloro che si insuperbiscono in essa o che disprezzano il matrimonio e la cui punizione è l'anatema. Questi canoni che trattano

⁷⁷ «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Gal 3,28.

⁷⁸ «Perché questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione: che vi asteniate dalla impudicizia, che ciascuno sappia mantenere il proprio corpo con santità e rispetto, non come oggetto di passioni e libidine, come i pagani che non conoscono Dio». 1 Tess 4,3-5.

⁷⁹ «[...] ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio! 12 “Tutto mi è lecito!”. Ma non tutto giova. “Tutto mi è lecito!”. Ma io non mi lascerò dominare da nulla». 1 Cor 6,11-12.

⁸⁰ Cf. X. LÉON-DUFOUR, «Sessualità», 1197-1198.

⁸¹ Cf. R.A.J. GAGNON, «Sexuality», 744.

⁸² Cf. S. GRAVETT, «Sex, sexuality», 204.

il tema della verginità furono prodotti durante il concilio di Gangra (cann. 9-10) e impongono a tutti quelli che scelgono di osservare la continenza perfetta di considerare la loro situazione non superiore a quella degli sposati⁸³.

Al tempo del concilio di Trullo, si impose l'obbligo della castità ai sacerdoti che avevano contratto seconde nozze: tutti quelli che avessero preso una seconda moglie e condiviso con lei il talamo, rispettando gli obblighi coniugali, sarebbero incorsi nella deposizione. Mentre, nel caso in cui fossero riusciti a rispettare la continenza perfetta senza consumare, veniva limitata la loro punizione alla penitenza e all'interruzione dell'esercizio del ministero, mentre conservavano il posto in prima fila in chiesa (can. 3)⁸⁴. Diverso era il trattamento per gli sposati prima dell'ordinazione: secondo il can. 13 del concilio trullano non era da rispettare la regola diffusa nella Chiesa di Roma, secondo cui i candidati all'ordinazione, già sposati, avrebbero dovuto promettere di non unirsi più alle legittime consorti, di conseguenza veniva abolito questo impegno e sottolineata la bontà di «rapporti mutui in periodi convenienti»⁸⁵. Addirittura sarebbe stato deposto chiunque avesse osato privare un chierico della convivenza e dei rapporti fisici con la propria moglie e qualsiasi sacerdote che avesse ripudiato la legittima sposa, qualora avessero citato dei passi del vangelo e delle lettere di Paolo, manipolandoli e utilizzandoli a difesa dei propri misfatti (Mt 19,6, Eb 13,4, 1Co 7,27)⁸⁶.

Erano trattati diversamente gli ordinari, difatti al can. XII, rivolto ai vescovi di Africa e Libia, si rimproveravano quelli che dopo l'ordinazione continuavano a vivere con la moglie⁸⁷ costituendo la pietra d'inciampo delle popolazioni che erano state loro affidate. Chiunque non avesse abbandonato una tale condotta sarebbe stato deposto a motivo dello scandalo causato. Nel caso in cui invece i due sposi — e si parla di coloro che vivevano in regioni barbariche ed avevano altre usanze, che il canone definisce “estrane” ed “incostanti” — avessero deciso insieme di restare casti e continenti, per dimostrare la serietà della promessa fatta e il sincero desiderio di mantenerla, avrebbero dovuto interrompere la convivenza sotto qualsiasi forma (can. 30). Da ciò si evince che l'esercizio della sessualità da parte dei sacerdoti e dei vescovi compresi, al di là di alcune eccezioni per cui furono permessi i

⁸³ Cf. C. DELL'OSSO, «Concili particolari», 293.

⁸⁴ Cf. C. NOCE, «Concili ecumenici», 107-109.

⁸⁵ C. NOCE, «Concili ecumenici», 115.

⁸⁶ Cf. C. NOCE, «Concili ecumenici», 76.

⁸⁷ Cf. C. NOCE, «Concili ecumenici», 113.

rapporti con la consorte⁸⁸, fu sempre vietata, non solo all'esterno del matrimonio, ma addirittura all'interno di esso⁸⁹.

4.2 *I concili spagnoli: il concilio di Elvira (can. 33)*

Dai vari studi storico-sociologici incentrati sul can. 33 del concilio di Elvira, che impone l'astensione dal sesso per i sacerdoti — vescovi, presbiteri, ma anche diaconi — esplicitamente con le proprie mogli e includendo implicitamente qualsiasi altra donna, si deduce che l'origine dell'opinione dell'impraticabilità della sessualità per gli ordinati, abbia le sue radici nella tradizione ascetico-monastica e le relative dottrine teologiche e filosofiche. C'è chi sostiene pure l'influenza dei rituali purificatori pagani, ma il contenuto delle decretali di papa Siricio dimostra come il collegamento fosse più stretto con gli ammaestramenti dei monaci e il loro esempio di vita⁹⁰.

Secondo alcuni, almeno inizialmente, la continenza perfetta a cui erano tenuti i chierici rispondeva ad esigenze di tipo rituale, in quanto esercitata esclusivamente a ridosso delle celebrazioni liturgiche o in tempi considerati purificatori, senza nessun riferimento alla possibilità che dovesse essere necessariamente una condizione stabile di vita. Al contrario, secondo quanto prospettato da altri, questi interpretano il «*positis in ministerio*» del canone come una proposizione causale e non temporale: vescovi e preti non potevano avere rapporti carnali nemmeno con le proprie spose, in quanto insigniti del sacerdozio ministeriale⁹¹.

L'altro divieto, dopo l'«*abstinere se a coniugibus suis*», è quello di non generare figli. Questo non significa un rifiuto del valore della progenie oltre che della sessualità⁹², ma insieme alla tradizione monastica, che aveva influenzato l'imposizione di una condizione di vita ascetica per i preti secolari, abbiamo l'introduzione di un sacerdozio che fondamentalmente si differenzia dal matrimonio e diviene autonomo rispetto ad esso e alla sua funzione procreatrice. Inoltre, ad Elvira non era pressante solo un

⁸⁸ Can. 13 del concilio di Trullo.

⁸⁹ Cf. C. NOCE, «Concili ecumenici», 127.

⁹⁰ Cf. T. SARDELLA, «Il canone 33 del concilio di Elvira», 441.

⁹¹ Cf. T. SARDELLA, «Il canone 33 del concilio di Elvira», 443.

⁹² Nelle *constitutiones apostolicae* era manifesta la condanna alla deposizione di vescovi e chierici che avessero disprezzato la creazione di Dio — che è buona anche nelle sue espressioni di distinzione tra uomo e donna — e che per tanto perdevano il loro ufficio e venivano allontanati dalla Chiesa. Cf. T. SARDELLA, «Il canone 33 del concilio di Elvira», 469.

clima anti-pagano, ma soprattutto un clima anti-giudaico e dato che i sacerdoti giudei erano obbligati ad avere una discendenza per garantire eredi alla casta sacerdotale, in virtù del sistema ereditario tradizionale, l'opposta posizione dei cristiani garantiva un'importante differenziazione da questi. Indicazioni a proposito ci vengono fornite da papa Siricio — specialmente dal suo epistolario —, quando tratta dei sacerdoti che, pur di ottenere il diritto di sposarsi, si appellavano alla tradizione giudaica e agli usi e costumi di essa. Difatti, nel IV secolo in Spagna resisteva ancora una Chiesa che si poneva in linea con la tradizione giudaico-cristiana e le cui opinioni non erano concordi con quelle del papa allora eletto. Questa teoria, in virtù delle sue fondamenta storiche, conferma ulteriormente la difficoltà dell'attribuire l'imposizione della continenza perfetta ad una necessità di tipo esclusivamente rituale, in quanto le sue origini sembra siano anche sociali, come dimostrano le diverse motivazioni per cui si diffuse nei paesi cristiani, fino a divenire tradizione irrinunciabile⁹³.

4.3 *Le decretali*

4.3.1 Damaso

Papa Damaso, vissuto nel IV secolo, si rivolge nei suoi scritti ai vescovi di Gallia, trattando tra i vari argomenti anche il tema della continenza⁹⁴. Egli chiedeva ai sacerdoti di dare il buon esempio al gregge che era stato loro affidato e richiedeva appunto che fossero «castissimi», come insegnarono i Padri, al fine di «conservare la continenza del corpo»⁹⁵, perché attraverso le loro mani venisse conferita degnamente la grazia del battesimo e celebrati i divini sacrifici.

La purezza conservata per amministrare i sacramenti era necessario che si mantenesse perpetuamente, perché non c'era mai un momento in cui il sacerdote fosse davvero libero da tale impegno, che lo obbligava ad evitare di contaminare le cose sante. Il pontefice incoraggiava gli ordinati ad un simile livello di astinenza, portando l'esempio dei sacrifici nel tempio di Gerusalemme, dove, per poter osservare la continenza perfetta e quindi mantenersi puri, i sacerdoti rimanevano lontani da casa addirittura un anno⁹⁶. Questa informazione riportata da papa Damaso non è confermata e

⁹³ Cf. T. SARDELLA, «Il canone 33 del concilio di Elvira», 445.

⁹⁴ «In termini legislativi, la continenza del clero è sostenuta anche nella decretale di Siricio del febbraio 385, in quella del 386, nella decretale di Innocenzo a Vittricio» T. SARDELLA, «Damaso», 54.

⁹⁵ T. SARDELLA, «Damaso», 41.

⁹⁶ Cf. T. SARDELLA, «Damaso», 42.

nemmeno desunta, né dall'antico testamento né dal nuovo, benché successivamente anche altri papi — Siricio e Innocenzo — riportino lo stesso⁹⁷.

La ragione rituale non è la sola, essi sono anche impegnati nella predicazione e nell'insegnamento alle vergini e alle vedove, alle quali possono insegnare la castità soltanto nel caso in cui per primi si comportino da casti, mentre se avessero procreato figli — non spiritualmente, ma fisicamente — si sarebbero dovuti vergognare nell'indottrinare poi i fedeli su cose che essi stessi non sapevano praticare. L'ammaestramento di papa Damaso riporta, come emblematico esempio, la vita dell'apostolo Paolo, che insegna a non farsi trasportare dalle concupiscenze consigliando di comportarsi come se non si avesse moglie, praticando la fedeltà allo Spirito e non ai desideri della carne, affinché tutti siano come lui⁹⁸.

L'esercizio della sessualità è espressamente identificato con l'impurità e si sottolinea come pure ai laici fosse chiesto, ai fini della preghiera, di praticare l'astinenza, per cui, a maggior ragione, i sacerdoti dovevano dare il buon esempio come insegnato dalle scritture (1Pt 5,3, 1Tim 4,12, Tit 2,7) e fungere da modello per tutti i fedeli. Da qui deriva la spiegazione storico-sociale dell'imposizione della castità, poiché i sacerdoti, praticando la continenza perfetta, si sarebbero differenziati ulteriormente dai laici⁹⁹.

Chiunque fosse stato trovato ad essere impuro e infedele, non più integro nel corpo, non poteva accedere ai misteri divini, perché era impensabile che un uomo che fosse vescovo o presbitero o diacono si comportasse come si comportano gli animali, nonostante la conoscenza delle scritture, le quali insegnano che non otterranno il Regno di Dio coloro che sono schiavi della carne. A corroborare le proprie affermazioni, il papa utilizza anche l'insegnamento della Genesi sulla cacciata di Adamo, trasformando il suo contravvenire al comando di Dio in una disubbidienza di tipo sessuale: la dimensione genitale della creatura perde il suo carattere di bontà — in quanto originato nella creazione dal Padre —, tanto che il pontefice arriva a comparare l'istinto carnale dell'uomo a quello delle bestie¹⁰⁰.

4.3.2 Siricio

A proposito della continenza, papa Siricio (384-399), nella sua lettera a Imerio, si rivolge innanzitutto ai religiosi, condannando le pratiche

⁹⁷ Cf. T. SARDELLA, «Damaso», 56.

⁹⁸ Cf. T. SARDELLA, «Damaso», 41.

⁹⁹ Cf. T. SARDELLA, «Damaso», 55 e 57.

¹⁰⁰ Cf. T. SARDELLA, «Damaso», 41 e 56-57.

sessuali di monaci e monache che arrivavano a generare figli segretamente nascosti dalle mura dei monasteri. Per la consumazione di rapporti contro la legge e contro ciò che è sacro venivano condannati alla reclusione perpetua fino alla morte, quando finalmente sarebbe giunto il perdono, insieme alla grazia della comunione esclusivamente per ragioni di misericordia¹⁰¹.

I membri del clero che peccavano di incontinenza, subivano invece un trattamento diverso rispetto ai religiosi, anche se le parole contro di loro erano tutt'altro che leggere. Coloro che venivano accusati di generare figli dopo l'ordinazione, sia dal matrimonio che da relazioni disoneste, si difendevano da tali crimini citando il comportamento dei ministri dell'antico testamento che avevano una discendenza. In questi casi il pontefice rispondeva alle arringhe dei sacerdoti, che si tutelavano citando le Scritture, parlando di Mosè e delle sue Leggi, in cui Dio non aveva affatto raccomandato la lussuria e riportando alla memoria la situazione dei sacerdoti della tribù di Levi, che abitavano nel tempio nell'anno del turno sacerdotale e che generavano figli con le proprie mogli solo per garantire una successione al servizio di Dio, diritto esclusivo della loro stirpe¹⁰². Ci fu poi la venuta di Cristo, che non abolì la legge, ma la portò a compimento, di conseguenza il comportamento degli ecclesiastici dopo la venuta del Messia doveva essere ancora più irreprensibile e senza macchia: i sacerdoti erano tenuti a conservare la castità e la continenza in maniera perfetta, attraverso l'esercizio della pudicizia e della temperanza, per piacere a Dio¹⁰³ nell'offerta dei sacrifici che avveniva *quotidie*¹⁰⁴.

Siricio raccomanda di usare misericordia verso tutti coloro che fossero stati contriti di cuore e che piangendo avessero ammesso di aver sbagliato a causa della propria ignoranza in materia, qualora avessero dimostrato di divenire continenti, anche se non avrebbero potuto avanzare nelle cariche ed erano costretti a restare nel ruolo che ricoprivano nel momento in cui erano stati colti in flagrante delitto. Peggiora la sorte di coloro che osavano insistere nella difesa dei propri misfatti:

¹⁰¹ Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 60 e 68-69.

¹⁰² Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 70.

¹⁰³ Come insegnato da Paolo in Ef 5,27 e Rom 8, 8-9. Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 83.

¹⁰⁴ Nonostante il termine *quotidie* riportato dalla versione originale del testo, che si traduce con «quotidianamente», sembra più appropriato dare alla parola il significato di «frequente». La messa veniva offerta ogni giorno solo da coloro che appartenevano ad ordini superiori, come comandato al can. 5 del concilio di Toledo. Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 70-71 e 83.

sarebbero stati allontanati dalla Chiesa e avrebbero perso ogni onore perché, come scriveva il papa stesso, bisognava tagliare con il ferro tutte le ferite che non rispondevano ai medicinali¹⁰⁵.

Siricio ai vescovi d'Africa comanda che sacerdoti e diaconi non abbiano rapporti carnali con le relative consorti a causa degli impegni che recano con sé le necessità del ministero, in ragione dei sacrifici da offrire e dei battesimi da amministrare. Venire meno agli obblighi coniugali era dunque lecito ai sacerdoti, anzi non consumare diviene la nuova imposizione di legge per il matrimonio dei chierici, perché per loro l'astensione dal sesso in preparazione dei sacramenti da conferire, significava tenersene lontani sempre. Citando Paolo (1Cor 7,5), sottolinea come tale purezza è necessario che sia praticata anche dai laici, affinché le loro preghiere siano ascoltate e quindi, a maggior ragione, tanto più avrebbero dovuto essere puri coloro che erano insigniti dell'ordine sacro. Le provocazioni in risposta alle affermazioni del pontefice da parte dei sacerdoti non mancarono, facendogli notare come, secondo il famoso inciso di Paolo, il vescovo avrebbe dovuto essere «Marito di una sola moglie» (1Tim 3,2), intendendo implicitamente che poteva sposarsi, benché una sola volta. Il papa contesta il fatto che l'inciso si possa riferire al desiderio di procreazione, secondo lui l'apostolo voleva intendere l'esigenza di una continenza perpetua, poiché egli si raccomandava pure che quelli vivessero secondo lo Spirito e non secondo la carne e si comportassero al suo stesso modo¹⁰⁶.

Siricio sostiene che un comportamento continente dei chierici, pienamente osservato, porterà la pace del Signore nel mondo: «cesserà l'ambizione, il dissenso si calmerà, non emergeranno eresie e scismi, non troverà spazio per infierire il diavolo, rimarrà l'unanimità, l'ingiustizia superata sarà vinta, la carità profumerà di spirituale fervore, la pace predicata con la bocca concorderà con la volontà»¹⁰⁷. Dato che ognuno riceverà la ricompensa secondo il modo in cui ha agito (Ap 22,12), nega il paradiso a coloro che vivranno secondo la carne, che non avranno salvo né il corpo, né l'anima. Ma d'altra parte dimostra carità, concludendo il suo discorso senza dimenticare la necessità della misericordia da usare con i peccatori affinché si eviti la loro perdizione¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 72.

¹⁰⁶ Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 88; 1Cor 7,7. Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 92.

¹⁰⁷ T. SARDELLA, «Siricio», 88.

¹⁰⁸ Cf. T. SARDELLA, «Siricio», 90-92.

4.3.3 Innocenzo

Papa Innocenzo (401-417)¹⁰⁹, scrivendo a Vittricio sacerdote, offre un compendio di regole, argomentate e suffragate da citazioni della scrittura dove spiega le norme da osservarsi da parte dei cristiani di qualsiasi condizione (sacerdoti, monaci, vedove, laici). Egli lamenta la presunzione di quei sacerdoti che non hanno osservato la castità e oltretutto hanno cercato approvazione e appoggio dal popolo, non curandosi del giudizio di Dio¹¹⁰. Difatti, impone che sacerdoti e diaconi non abbiano rapporti con le rispettive donne, richiamando alla memoria la tradizione dei sacerdoti ebrei che nell'anno del turno restavano nel tempio di Dio praticando la continenza. In quest'ultimo caso il pontefice fa riferimento esplicito a Zaccaria, di cui si legge nel vangelo di Luca (Lc 1,8)¹¹¹.

Questo papa — come i suoi predecessori — sottolinea che l'unico motivo per cui i sacerdoti giudei si potevano concedere rapporti sessuali con le consorti, era la procreazione ai fini della discendenza per avere eredi al ministero (Num 18,7)¹¹². La ragione della castità dei cristiani risiedeva dunque soltanto in esigenze di carattere rituale: mentre i giudei si allontanavano da casa esclusivamente nell'anno del turno per essere puri di fronte a Dio e solo in quell'anno dovevano astenersi dal sesso, ai ministri ecclesiastici è richiesta quotidianamente la purezza per amministrare degnamente i sacramenti.

Anche papa Innocenzo, per corroborare le sue affermazioni, cita san Paolo e la frase dell'Apostolo «sia marito di una sola donna» (1Tim 3,2; Tit 1,6), riferita ai vescovi, attraverso cui — spiega il pontefice — Paolo non intendeva legittimare la concupiscenza, ma richiedeva la continenza futura, perché è necessario piacere al Signore e non vivere secondo la carne ma secondo lo Spirito. Più avanti rievoca pure l'antica regola secondo cui chi fosse stato battezzato dopo aver già perso la verginità, per diventare sacerdote doveva promettere di non prendere moglie¹¹³.

In una lettera in cui si rivolge al fedele Esuperio su alcune questioni di vita quotidiana e sul comportamento da tenere in casi particolari, il pontefice si complimenta anzitutto per la carità dimostrata dall'uomo, che chiede aiuto alla sede apostolica, dimostrando la sua obbedienza e la

¹⁰⁹ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 93.

¹¹⁰ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 98.

¹¹¹ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 108.

¹¹² Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 102.

¹¹³ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 102-104.

manca di superbia e promette di rispondere rifacendosi all'autorità della Sacra Scrittura e alla tradizione. Parlando dei membri del clero che hanno generato figli e sono stati incontinenti, impone che questi vengano privati degli onori ecclesiastici e allontanati dall'esercizio del ministero che richiede la castità perfetta. Di nuovo tratta l'esigenza di tipo rituale nel paragone con i sacerdoti giudei, che si conservavano casti per il Signore e aggiunge inoltre che, se anche i laici dovevano osservare la continenza in preparazione ai momenti di preghiera, a maggior ragione questa era richiesta ai sacerdoti¹¹⁴. Alla famigerata affermazione di Paolo che concede ai vescovi una sposa, aggiunge quella in cui egli dice che essi potevano anche avere dei figli — sottomessi e rispettosi — (1Tim 3,4), ma, aggiunge il papa, non figli generati da lui stesso — secondo l'interpretazione del santo padre — il quale ammette comunque che si tratti di una frase ambigua e dalla duplice interpretazione¹¹⁵.

Egli si oppone ad ogni violazione della continenza, rimuovendo dall'incarico chiunque non avesse abbandonato i piaceri della carne e scusando solo chi viveva nelle province ed aveva peccato per ignoranza, impedendo comunque a questi ultimi di accedere ai gradi più alti. E neppure l'incontinenza dei laici era perseguitata meno duramente: chi avesse peccato dopo il battesimo, qualora si fosse trovato vicino al trapasso, poteva ricevere la penitenza, ma senza la comunione. Soltanto in seguito, per ragioni di misericordia, si decise di garantire loro il viatico nella speranza che venissero riscattati da nostro Signore dalla rovina eterna¹¹⁶.

4.4 *I concili gallici*

Ritroviamo finalmente il termine «celibato» nell'espressione «aspirazione al celibato ecclesiastico»¹¹⁷, insieme all'imposizione della continenza perpetua ai sacerdoti che si dedicano al ministero, nel can. 29 del primo concilio di Arles (314) — come pure nei canoni del secondo concilio della stessa città —. Durante il secondo concilio (442-506) si insiste di nuovo sulla necessità che gli appartenenti agli ordini maggiori, quindi a partire dal grado del diaconato in poi, osservino la castità, ovvero la continenza perfetta: gli sposati non potevano essere ordinati a meno di una vera conversione (can. 2) e del voto espresso di castità (can. 43 [42]). Erano comunque condannati gesti come l'evirazione, praticata da alcuni al fine di

¹¹⁴ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 112 e 114.

¹¹⁵ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 114 e 122.

¹¹⁶ Cf. T. SARDELLA, «Innocenzo», 116-117.

¹¹⁷ M. SPINELLI, «Concilio di Arles del 314», 46.

vincere le tentazioni, perché anche soluzioni estreme come questa venivano esplicitamente biasimate (can. 7). Chi poi non avesse rispettato la promessa di evitare i rapporti coniugali, con la complicità della propria consorte, veniva punito con la perdita dell'ufficio (can. 44 [43])¹¹⁸.

I vescovi si espressero in maniera chiara e concisa nel 441 durante il Concilio di Orange, riguardo alla necessità che chiunque accedesse al diaconato doveva obbligarsi alla castità tramite voto (can. 22 [23]), anche qualora avesse contratto precedentemente matrimonio, in qual caso era necessario facesse voto di continenza (can. 23 [24]). A questo proposito viene citato il concilio di Torino, alla cui autorità si rifacevano per imporre tale regola: per chiunque, uomo o donna che fosse, avesse fatto voto di castità, nel caso di inadempienza si era sottoposti alla legittima penitenza (can. 27 [28])¹¹⁹.

Invece, l'intimità con donne estranee si proibiva attraverso il quarto canone del Concilio di Angers (453). Queste non dovevano essere assolutamente frequentate, benché nello stesso canone sia scritto che non era bene che l'uomo fosse solo, per cui i sacerdoti potevano beneficiare del conforto esclusivamente di sorelle, zie e madri¹²⁰.

Pure le imposizioni espresse nel Concilio di Tours (461) confermavano e consolidavano le decisioni prese precedentemente durante gli altri concili e vertevano specialmente sull'importanza della castità del clero. La purezza del cuore era paragonata a quella del corpo, l'una doveva esistere insieme all'altra e questo era possibile solo vivendo pienamente la castità perfetta. Come l'astinenza era imposta ai laici, affinché la loro preghiera fosse accolta da Dio, a maggior ragione il sacerdote per sé e i suoi fedeli poteva e doveva esercitare degnamente il suo ministero, solo evitando qualsiasi contaminazione provocata dalla concupiscenza della carne (can. 1) ed era dunque loro assolutamente vietato procreare figli, pena l'allontanamento dall'altare (can. 2)¹²¹. Non bisognava lasciare spazio alle tentazioni del diavolo¹²² e pertanto anche solo la familiarità con donne estranee veniva già considerata un peccato punibile con l'esclusione dalla comunione (can. 3)¹²³.

¹¹⁸ Cf. R. BARCELLONA, «Secondo Concilio di Arles (442-506)», 166 e 177.

¹¹⁹ Cf. R. BARCELLONA, «Concilio di Orange del 441», 144.

¹²⁰ Cf. R. BARCELLONA, «Concilio di Angers del 453», 190.

¹²¹ Cf. R. BARCELLONA, «Concilio di Tours del 461», 197-200.

¹²² Ef 4,27 è il passo biblico citato in nota a spiegazione del can. 3. Cf. R. BARCELLONA, «Concilio di Tours del 461», 201 e 204.

¹²³ Cf. R. BARCELLONA, «Concilio di Tours del 461», 200.

Additando tutti quei sacerdoti che erano tornati ad avere rapporti sessuali con le proprie mogli, ad Agde (506) si ribadiva la necessità che sempre e per sempre i sacerdoti si astenessero dai rapporti carnali, allontanando da loro pure serve e liberte (cann. 10-11) e facendo attenzione, nel caso degli sposati che avessero voluto accedere al diaconato, che la volontà della moglie fosse concorde nel rifiuto della condivisione del talamo¹²⁴ (can. 16). Essendo vietato ai membri del clero di prendere moglie, come estrema norma cautelare, si stabiliva che questi avrebbero pure dovuto evitare le feste nuziali degli altri, per non contaminarsi con canti turpi e osceni e proteggere i loro occhi dai movimenti del corpo dei cori e delle danze — intesi probabilmente come provocatori — sempre a motivo della necessità di mantenersi puri per la celebrazione dei sacri misteri (can. 39)¹²⁵.

5. Dalle fonti al codice

5.1 *Le fonti*

Dai canoni del *Decretum Gratiani* sulla continenza si evincono gli stessi principi contenuti nei canoni dei primi concili. Venivano richiesti sia il voto che la promessa di castità agli ammessi al suddiaconato e nemmeno con la moglie gli sposati potevano avere rapporti sessuali, per la degna celebrazione del sacrificio eucaristico, perché chi è tenuto alla preghiera in ogni momento, deve astenersi sempre dai rapporti coniugali (can. VIII, D. XXVII).

Pure i documenti dei concili cattolici — dal Laterano I a Trento — e le decretali papali, dalla *Supernae dispositionis* di Leone X del 5 maggio 1514 alla costituzione *Apostolicae Sedis* di Pio IX del 12 ottobre 1869, non riportano informazioni rilevanti o novità riguardo a castità, continenza, verginità e celibato, ma ripetono quello che è già tradizione: è vietato a chiunque abbia abbracciato il celibato e fatto voto di castità contrarre nozze e non rispettare l'impegno a non avere rapporti sessuali. La vita del sacerdote si comandava che fosse sobria, casta e pia, nonché continente: il celibato in quanto perpetuo, non ammette deroghe né vacanze e comporta l'obbligo di custodire sempre la castità¹²⁶. Il celibato dunque, non semplicemente vieta di sposarsi e si pone come impedimento dirimente al matrimonio, ma riveste i sacerdoti di una responsabilità che non

¹²⁴ Cf. R. BARCELLONA, «Concilio di Agde del 506», 224-226.

¹²⁵ Canone che corrisponde esattamente al can. 11 del concilio di Vannes (461-491). Cf. R. BARCELLONA, «Concilio di Agde del 506», 248.

¹²⁶ Cf. LEONE X, *Supernae dispositionis*, § 16, 104 e § 34, 108.

tocca solo loro stessi e la promessa personale, ma anche i fedeli di fronte ai quali devono dimostrarsi degni a parole, nelle conversazioni, quanto a carità e nella fede, come pure nella castità¹²⁷.

5.2 I canoni del CIC 1917 e 1983

Nel codice ormai abrogato ricorre due sole volte il termine castità, trattando l'obbligo dei sacerdoti di osservarla (can. 132 § 1) e del voto dei religiosi (can. 487). Invece «*caelibatus*» si incontra una sola volta, in riferimento a quei sacerdoti che tornano allo stato laicale e sono comunque tenuti all'osservanza di tale regola (can. 213 § 2). La connessione tra celibato e castità si evinceva dal fatto che venisse usata, nel can. 132, una perifrasi sull'obbligo dell'osservanza della castità e di obbligo di non sposarsi, quindi — implicitamente — di celibato,¹²⁸ per i chierici costituiti negli ordini maggiori¹²⁹. Nello stesso codice non troviamo mai il riferimento alla continenza, se non in negativo («*incontinentiae*») nel can. 487, che obbliga l'Ordinario a vigilare che i sacerdoti non frequentino donne che potrebbero essere causa di scandalo o di incontinenza. Infine la parola «*virginitas*», al can. 1058 § 1, è citata come impedimento dirimente al matrimonio in caso di voto.

Nel codice del 1983, il termine verginità ricorre soltanto in riferimento alla vergine Maria (cann. 246, 276, 663, 1186) e alle vergini consacrate (can. 604), rispettando quella tradizione che vuole il termine principalmente riferito alle donne, secondo l'uso che se ne fa comunemente da secoli. È presente inoltre un canone che fa esplicito riferimento al celibato e si preoccupa innanzitutto dell'importanza della formazione del futuro sacerdote: a norma del can. 247 viene stabilita un'adeguata preparazione che li renda in grado di osservare la scelta dello stato celibataro e quindi la continenza. Tramite la norma odierna si cerca anzi-

¹²⁷ Cf. PIO IX, *Qui pluribus*, n.7, 813.

¹²⁸ «Il Pontefice, in certo modo, commenta il can. 132 del vecchio Codice affermando che la *castità* è la virtù alla quale il candidato agli ordini maggiori si sottomette in piena libertà prima dell'ordinazione e la osserva *totalmente e perfettamente*. È chiaramente un obbligo morale che vincola *sub gravi*, ma non parla di voto. Per Pio XI l'obbligo della *castità sacerdotale* e l'assunzione del ministero ordinato sono due realtà distinte, ma la prima è *conveniente* alla condizione del sacerdote per due ragioni: innanzitutto perché il ministro si deve dedicare interamente al servizio e al culto di Dio, e poi perché dovrà essere libero di preoccuparsi delle anime senza ostacoli di alcun genere». G. BRUGNOTTO, «Il concetto di celibato sacerdotale», 143-144.

¹²⁹ Cf. G. BRUGNOTTO, «Il concetto di celibato sacerdotale», 141.

tutto di scongiurare il pericolo di tutte quelle situazioni che potrebbero portare i sacerdoti a rompere la promessa di continenza perpetua e perfetta; il paragrafo secondo dello stesso canone non nega infatti la presenza di difficoltà nella scelta della vita sacerdotale piena di obblighi e pesi di non facile sopportazione per tutti, ma affrontabili e superabili senza omettere la debita diligenza.

Le problematiche maggiori sembrano dunque connesse al discorso sul celibato che si rischia di infrangere per «fragilità delle motivazioni» e «anche ingenuità e imprudenze che possono rivelarsi fatali»¹³⁰, per tanto è obiettiva l'esigenza di prevenire tutti quei pericoli che minino l'osservanza del precetto¹³¹. Come già accennato, la preoccupazione del legislatore non è tanto cercare di impedire l'eventualità che si sposino, quanto che evitino quelle situazioni in cui, a causa di incontrollabili pulsioni sessuali, i sacerdoti possano iniziare relazioni che siano comunque contrarie alla scelta del celibato. Difatti, l'inadempienza al precetto non è connessa solo all'attentato matrimonio anche solo civile, ma pure a tutti quei reati espressi dal can. 1395¹³². Lo «spirito di sacrificio» richiesto al fine di controllare i propri impulsi comporta una responsabilità che coinvolge non solo il singolo, ma anche gli educatori¹³³, tenuti alla vigilanza e alla preparazione di serie e sincere vocazioni, dove sia presente il dono della continenza.

La continenza perpetua e perfetta è comandata esplicitamente al can. 277 § 1 dove è direttamente connessa al celibato, perché, in virtù di una speciale convenienza, è necessaria affinché il sacerdote sia davvero un uomo per gli altri. Non si parla più semplicemente di castità, in quanto questa è parte integrante pure del sacramento del matrimonio e qualsiasi altro stato di vita, mentre con il termine continenza si abbraccia la dimensione dell'astensione corporale totale¹³⁴. La specificazione di una «continenza perfetta e perpetua» è quindi fondata nel fatto che, parlando solo di «castità», si rischiano fraintendimenti, poiché questa è una virtù comune a tutti i fedeli di qualsiasi stato, mentre un'astensione assoluta dall'esercizio della sessualità è una peculiarità dei sacerdoti¹³⁵.

¹³⁰ Cf. E. MIRAGOLI, «Commento al can. 247», 263.

¹³¹ Cf. T. RINCÓN, «Commento al can. 247», 212.

¹³² Cf. D. COMPOSTA, «Commento al can. 277», 166; T. RINCÓN, «Commento al can. 247», 212.

¹³³ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 330.

¹³⁴ Cf. G. BRUGNOTTO, «Il concetto di celibato sacerdotale», 147.

¹³⁵ Cf. A. MIGLIAVACCA, «Commento al can. 277», 285.

Non c'è più nei canoni il riferimento al sacrilegio come nel CIC 1917, dato che il celibato non è connesso all'idea di voto ma ad una legge¹³⁶, ciò non toglie che violare la virtù della castità in un contesto che esige una perfetta e perpetua continenza come consacrazione totale a Dio¹³⁷ comporti comunque un peccato dalla natura particolarmente grave, benché ciò non sia normato.

6. Catechismo e dottrina della Chiesa

6.1 Verginità di Maria

La ricorrenza del termine verginità nel Catechismo della Chiesa Cattolica accompagna quasi sempre il nome di Maria, che è la Vergine per eccellenza, in virtù dell'immacolato concepimento di Gesù. Allo stesso modo, pure nei documenti papali dell'ultimo secolo possiamo leggere l'attributo della verginità associato per eccellenza al nome della madre di Dio¹³⁸. Il concepimento virginale di Maria è l'«opera divina che supera ogni comprensione e ogni possibilità umana», evento tra i «Misteri sublimi che si compiono nel silenzio di Dio». Quella della Madonna è una «verginità reale e perpetua», «Maria è vergine perché la sua verginità è segno della sua fede “che non era alterata da nessun dubbio” e del suo totale abbandono alla volontà di Dio»¹³⁹ ed è pure espressione di fecondità, ma di una fecondità speciale per mezzo della potenza dello Spirito Santo e della fede (CCC 723). Le altre vergini, poi, di cui si parla nei documenti ufficiali, sono le consacrate, che si decidono per una vita di castità perpetua pur vivendo nel mondo¹⁴⁰. Da ciò si evince che oggi, come ai tempi dell'Antico Testamento, la parola «verGINE» è usata preferibilmente per le donne, anche se la verginità per il regno dei cieli — come rinuncia al matrimonio — è una scelta possibile sia agli uomini che alle donne e segno tanto quanto è segno il matrimonio, poiché come il matrimonio proviene da Dio. Ma come viene intesa la verginità negli insegnamenti del magistero? Per la dottrina della Chiesa la verginità è una virtù e come tale viene riconosciuta difficile da praticare, un impegno che comporta grande sacrificio¹⁴¹.

¹³⁶ Cf. A. MIGLIAVACCA, «Commento al can. 277», 285.

¹³⁷ Cf. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico*, 363.

¹³⁸ Ritroviamo l'appellativo con la maiuscola riferito a Maria in una lettera di Pio XII interamente dedicata alla madre di Dio. Cf. PIO XII, *Ad caeli Reginam*. E anche cf. PIO XII, *Fulgens Corona*.

¹³⁹ CCC 497, 498, 499, 506.

¹⁴⁰ Cf. CCC 496, 922-924, 964-972.

¹⁴¹ Cf. PIO XII, *Sacra virginitas*, 181.

La lettera enciclica *Sacerdotalis Caelibatus* insegna che «La verginità non è richiesta dalla natura del sacerdozio» (n. 17), ma è convenientemente connessa ad esso (n. 18). La continenza perfetta viene considerata una scelta che non è solo opera umana, ma soprattutto è dono di Dio e segno nel mondo dei beni celesti (n. 34) e in qualità di dono questa va richiesta con umiltà e insistenza — e aggiungerei con pazienza, datoché si tratta di un traguardo da raggiungere attraverso un difficoltoso cammino di crescita —. La dimensione sessuale e quella affettiva non vengono denigrate e oscurate dalla scelta della continenza (n. 55), praticabile tramite la propria volontà, controllando se stessi con intelligenza e nella libertà (n. 53). Intelligenza e libertà sono dimensioni che si possono imparare dallo studio, tramite la cura della formazione della personalità da parte degli educatori dei futuri sacerdoti (n. 65): utilizzando tutti gli strumenti offerti dalla società moderna, si può insegnare al futuro sacerdote come dominare i propri istinti a vantaggio di tutta la Chiesa (n. 54). Un sacerdote che sceglie il celibato e riesce a rispettare la continenza perfetta è in pace con sé e con gli altri e può adempiere ai propri compiti animato da maggiore indipendenza interiore, senza sensi di colpa e ipocrisie.

6.2 *Imitazione di Cristo*

Nella visione moderna del celibato non è più presente la concezione propria dell'Antico Testamento della necessità di una continenza assoluta ai fini della purezza rituale, o la convinzione che sia l'unico mezzo di santificazione, ma è l'imitazione di Cristo ad assumere carattere centrale¹⁴². Il documento di Pio XII sulla santità della vita sacerdotale, insiste sulla perfezione e l'integrità dell'esistenza dei sacerdoti improntata alla carità, sull'importanza che la loro esistenza sia vissuta in intima unione con Gesù, imitandolo, praticando l'umiltà, per condurre un'esistenza cristocentrica diffidando di se stessi e divenendo «ostia pura, ostia santa, ostia immacolata», per una «mistica morte in Cristo» (n. 87).

¹⁴² Tale retaggio veterotestamentario, secondo G. Brugnotto, era ancora presente ai tempi della redazione del CIC 1917: «Il concetto di celibato sacerdotale nel vecchio Codice potrebbe essere così espresso: è l'obbligo alla castità propria del celibe che la Chiesa prescrive a coloro che ricevono gli ordini maggiori, escludendoli così dal matrimonio, perchè sia puro il culto che offrono a Dio e siano maggiormente liberi di dedicarsi alle anime». G. BRUGNOTTO, «Il concetto di celibato sacerdotale», 144. Anche un altro autore ribadisce il cambiamento di prospettiva: dall'esigenza di purezza culturale connessa al celibato della *Sacra Virginitas* si passa alla giustificazione cristologica, ecclesiologica, pastorale ed escatologica dello stesso, spiegata nella *Sacerdotalis Caelibatus* da Paolo VI, tredici anni dopo l'enciclica di Pio XII. Cf. R. RUOZI, «La purezza culturale del sacerdote», 446-447.

Ma concretamente come si può arrivare a questo? Un'indicazione fornita da Giovanni Paolo II, durante un'udienza, recita: «La “continenza”, che fa parte della virtù più generale della temperanza, consiste nella capacità di dominare, controllare e orientare le pulsioni di carattere sessuale»¹⁴³. La continenza perfetta è considerata impossibile nell'immediatezza, ma praticabile tramite l'esercizio dell'umiltà, con la preghiera e la grazia della fedeltà attraverso cui diviene «fonte speciale di fecondità spirituale nel mondo» e «particolarmente confacente alla vita sacerdotale»¹⁴⁴. Presupponendo la conoscenza del significato sponsale della mascolinità e della femminilità della persona umana, insegnato dalla Genesi, l'opzione della continenza non viene sminuita, perché contiene una motivazione soprannaturale¹⁴⁵ e coinvolge ogni singolo che si predisponga ad accogliere questa come scelta di vita in alternativa al matrimonio, sacramento istituito dal Creatore sin dal principio, che comunque non perde la sua importanza¹⁴⁶.

La castità nella verginità è connessa alla continenza ed è frutto dello Spirito come pure la continenza stessa e allo stesso modo della continenza il suo esercizio permette all'uomo di amare con cuore indiviso. Fin dai tempi apostolici era praticata dai primi cristiani che decidevano di dedicarsi esclusivamente a Dio, seguendo l'esempio di Cristo, modello di castità¹⁴⁷. L'*Optatam totius* esalta la «superiorità della verginità consacrata a Cristo» ed invita i sacerdoti a tutelare il celibato per mezzo dell'integrazione nella loro persona della rinuncia al matrimonio¹⁴⁸; nella *Presbyterorum Ordinis*, poi, si insegna che l'unico sposo della Chiesa è Gesù e che «i figli della risurrezione non si uniscono in matrimonio»¹⁴⁹. Questo «legame vitale con la persona di Gesù» rappresenta il punto centrale del sacerdozio ed amare Cristo diviene dunque imprescindibile. Bisogna ammettere che nella nostra società ancora oggi alcuni formatori hanno paura di utilizzare la parola «innamorato» di Gesù¹⁵⁰. Senza questo amore, però, si rischia di creare non dei degni servitori, ma semplici funzionari del divino, plasmando la figura di un sacerdote che è «un povero celibe e ancor prima un pover uomo»¹⁵¹.

¹⁴³ GIOVANNI PAOLO II, Udiienza generale, 24 ottobre 1984, n. 1.

¹⁴⁴ PAOLO VI, *Presbyterorum ordinis*, n. 16.

¹⁴⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Udiienza generale, 31 marzo 1982, n. 2.

¹⁴⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Udiienza generale, 28 aprile 1982, n. 2.

¹⁴⁷ Cf. CCC 1832, 2520, 922, 2394.

¹⁴⁸ PAOLO VI, *Optatam totius*, n. 10.

¹⁴⁹ PAOLO VI, *Presbyterorum ordinis*, n. 16.

¹⁵⁰ Cf. CPC, *Ratio fundamentalis*, 5.

¹⁵¹ Cf. A. CENCINI, «Alcune urgenze e prospettive», 84.

Per l'esercizio della carità nel celibato ed evitare un celibato sterile, è necessario il dono della grazia da parte di Dio, ma anche una certa maturità psicologica e affettiva adeguata¹⁵² all'impegno preso, considerando lo sviluppo della personalità dell'uomo che è sempre *in fieri* anche dopo la scelta del celibato¹⁵³. Maturità affettiva significa una libertà nei sentimenti e nelle emozioni che include, dal punto di vista pratico, degli elementi ben delineati dalla psicologia: sapere di essere stati amati e perciò essere in grado di dare amore agli altri¹⁵⁴, considerate le «due certezze» che ne costituiscono il fondamento¹⁵⁵. In questo modo la creatura può sviluppare quella docilità che gli permetterà di unificare la propria vita affettiva evitando «dicotomie tra amore umano e divino»¹⁵⁶, una docilità che permette di trovare l'equilibrio di cui si ha bisogno per evitare un celibato difensivo o diffidente¹⁵⁷.

7. Conclusione

Il valore religioso dato alla continenza e alla castità ha la sua origine nell'interpretazione della sessualità umana vissuta alla luce dell'Amore di Dio. Questa analisi, benché parta da argomenti biblici che nell'antico

¹⁵² Grazie al Concilio Vaticano II fu introdotto il concetto di maturità, della quale è stato possibile individuare varie tipologie. Interessante per il nostro studio è soprattutto la distinzione tra la maturità di un adulto, quella di un maggiorenne, di un maturo biologicamente — cioè ai fini della procreazione — e di un maturo psichicamente, quindi equilibrato. La maturità completa dell'individuo dovrebbe essere la meta da raggiungere di ognuno, ma nella concretezza della realtà ci si rende conto di quanto sia difficile da ottenere. Difatti, non si sviluppa spontaneamente, ma necessita di un percorso e di un costante e importante impegno. «Perciò è meglio parlare delle caratteristiche della persona matura e non della maturità in astratto. Il soggetto maturo possiede l'unità interiore, un sufficiente equilibrio tra le varie esigenze istintuali, sociali, morali; possiede anche una profonda sensibilità e senso della realtà. Il soggetto maturo, non avendo blocchi emotivi, impiega le proprie energie per i fini che liberamente si è scelti. Le sue scelte sono guidate da motivazioni autentiche. Il suo comportamento è ispirato ai valori. Il soggetto maturo ha raggiunto la propria identità sessuale, psichica, sociale e perciò è autonomo nel suo agire. [...] la maturità affettiva non consiste nell'aver eliminato tutti i residui affettivi infantili, ma nell'esserne coscienti e nell'averli accettati emotivamente e integrati nel contesto della personalità. In altre parole, non c'è una maturità completa; la maturità è un'apertura verso il "di più"». M. SZENTMÁRTONI, «Celibato per il Regno dei Cieli», 251-252.

¹⁵³ Cf. PAOLO VI, *Perfectae caritatis*, n. 12.

¹⁵⁴ Cf. J. FRONZA, «El celibato», 153.

¹⁵⁵ Cf. A. CENCINI, «Alcune urgenze e prospettive», 82; N. BUX, «Il celibato, segno della "Realtà" di Cristo», 64.

¹⁵⁶ Cf. A. CENCINI, «Alcune urgenze e prospettive», 85-86.

¹⁵⁷ Cf. A. CENCINI, «Alcune urgenze e prospettive», 87.

testamento esaltano la procreazione — e quindi incoraggiano l'accoppiamento — condannando la sterilità e gli uomini soli, ha portato la creatura ad interrogarsi sulla possibilità e sul senso di una vita vissuta da eunuchi, come predicato da Cristo nel vangelo. L'esercizio della genitalità per chi si trovava a servizio diretto di Dio, era considerato un problema e solo il non esercizio assoluto di essa fu trovato come soluzione, affinché si avessero ministri puri per la celebrazione dei sacrifici. Questa visione era già propria della tradizione ebraica, secondo cui il sacerdote impuro rischiava di far ricadere l'ira divina su tutta la comunità. Ma soltanto con il cristianesimo si iniziò a parlare di celibato e continenza perpetua. Il cristiano celibe di ieri era l'uomo che, casto e continente, si avvicinava ai misteri divini; quello di oggi, invece, è l'uomo che ha scelto — secondo l'opinione più diffusa — di dedicare la sua vita a Dio e agli altri e che per questo non si sposa e quindi non ha rapporti sessuali — considerati possibili solo nel matrimonio —. Da un'esigenza di purezza di tipo rituale si passò dunque all'esigenza dell'imitazione di Cristo, che non ha una famiglia propria nel senso tradizionale del termine, perché tutti sono per lui fratelli e sorelle, figli e figlie...

L'imposizione di un'astensione permanente dal sesso — e poi del celibato — nasce dunque dall'identificazione della purezza del cuore con quella del corpo, come si legge già dalle norme del concilio di Tours. La castità assoluta del sacerdote per la celebrazione dei sacramenti diviene un'esigenza imprescindibile, possibile solo tramite il non esercizio della sessualità, come in passato per gli ebrei, che però si ritiravano senza le proprie donne soltanto raramente, in occasioni specifiche. Nei secoli questa imposizione di purezza è divenuta oggi la ragione della possibilità del prete di essere completamente al servizio di tutti senza obblighi, né preferenze. Egli non si crea una famiglia propria a cui rendere conto, ragion per cui sarebbe — almeno in teoria — più libero di dedicarsi agli altri, nonostante la testimonianza di un clero uxorato che non per questo si dimostra meno adeguato al compito da svolgere e le cui liturgie non sono considerate meno valide, perché il ministro rispetta i propri doveri coniugali. Data l'esistenza di preti sposati e considerato l'approfondimento continuo sull'argomento della sessualità durante i secoli, si è passati dall'esaltazione della verginità — e dei vergini — alla consapevolezza misericordiosa che non tutti hanno il dono della continenza, ma ognuno ha ricevuto il proprio dono da Dio.

Il celibato obbligatorio come annesso al sacerdozio non ha quindi origine in un atteggiamento sessuofobo della Chiesa, ma nel rispetto del corpo e della dimensione sessuale dell'uomo: difatti la sessualità fu vista

nella sua accezione negativa, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, esclusivamente nei casi in cui se ne faceva un uso distorto, per esempio nelle situazioni di «orge, omosessualità, adulterio, fornicazioni, ecc.»; del resto il matrimonio è sempre stato considerato buono e luogo di esercizio della genitalità moralmente giusto. La cosiddetta «sacerdotalizzazione del ministero ordinato» ha fatto sì che costui divenisse appunto «l'uomo del sacro», che in quanto tale non poteva avere difetti e veniva separato dagli altri, aspetto che comportava pure l'esclusione del sesso dalla propria realtà. Oltre la sacerdotalizzazione ne abbiamo il processo di angelizzazione, detta pure spiritualizzazione, per cui, amministrando l'eucaristia e mediando tra Dio e gli uomini, veniva visto come una sorta di «angelo incarnato», che dunque non necessitava di rapporti fisici. È vero però che filosofie sessuofobe ed estremiste sono esistite e che tale angelizzazione ha la sua origine in fattori culturali che risalgono a quelle correnti di pensiero che tolsero al corpo e alla sessualità il loro valore positivo¹⁵⁸. Ricordiamo inoltre le dimostrazioni del valore della continenza da parte di papa Damaso, per cui egli si spinse al punto di paragonare l'uomo incontinente alle bestie e di reinterpretare i contenuti biblici a vantaggio delle proprie tesi; oppure le estreme arringhe di papa Siricio, secondo cui la continenza dei sacerdoti sarà ciò che sconfiggerà il male e porterà la pace di Dio nel mondo; o la situazione di tutti coloro che peccando contro la castità rischiavano di morire senza comunione — ma comunque ricevendo la confessione —, finché non si decise di concederla per l'importanza di usare misericordia verso tutti.

Pure durante il concilio di Angers del 453 la Bibbia viene riletta in una nuova luce per quanto riguarda l'imposizione del celibato: il passo della genesi in cui Dio riconosceva che non era bene che l'uomo fosse solo, conduce i partecipanti del concilio a giustificare la frequentazione del prete soltanto con le parenti più strette, per non soffrire la solitudine. L'eccesso a cui arrivarono per far sì che i celibi non cadessero in tentazione e quindi non peccassero, o abbandonassero il ministero, era di fare in modo che evitassero anche la semplice frequentazione di donne che non facevano parte della propria parentela, consiglio che si è protratto fino ad oggi, e che solo negli ultimi anni si è capito non essere la soluzione. L'equilibrio nelle relazioni è l'obiettivo migliore: consigliare l'amicizia con l'altro sesso con modi e in tempi opportuni è quanto permette di non mitizzare né demonizzare la sessualità e la figura femminile, incoraggiando rapporti sani che aiuterebbero il sacerdote

¹⁵⁸ Cf. R. RUOZI, «La purezza cultuale del sacerdote», 440-441.

a non avere paura delle proprie pulsioni e dei propri sentimenti, imparando a discernarli e controllarli, perché negarli non è la soluzione¹⁵⁹.

Il tema del sesso in generale è stato ed è tuttora un argomento controverso, che interroga soprattutto tutti quei credenti che vogliono vivere una vita degna seguendo i comandamenti di Dio. Quello che possiamo dire oggi della sessualità è che è sicuramente una cosa buona in sé, voluta da Dio, ma se vissuta con equilibrio e maturità. L'uomo che poi liberamente scegliesse di praticare la continenza per tutta la vita, scommette su un'esistenza totalmente dedicata ai fratelli e a Gesù, mentre nella mentalità più comune viene visto esclusivamente come qualcuno che rinunci al sesso. Il celibato è molto di più di una privazione personale dei rapporti carnali, perché è la decisione nobile e altruistica — se presa in verità e coscienza — di lottare contro le proprie passioni per vivere una vita per gli altri. Dedicarsi completamente al prossimo dovrebbe essere un aspetto che oscura il discorso sulla continenza, mentre oggi si continua a dibattere l'abolizione del celibato, perché, secondo alcuni, l'astinenza sessuale sarebbe un ostacolo alla completa e sana formazione della personalità dell'aspirante al sacerdozio e causa di malattie mentali come le nevrosi¹⁶⁰. Sembra invece evidente come un uso distorto della sessualità sia la causa dell'infelicità di molte persone, che non hanno rispetto per sé e trattano il proprio corpo come un oggetto di cui abusare. Riuscire a mantenersi casti e continenti non significa condannarsi alla malattia, anzi: per riuscirci servono maturità psichica e sessuale¹⁶¹, vanno evitate le situazioni concrete di peccato — internet e gli altri *social media*, i luoghi pubblici sconvenienti come i locali notturni — e ci sono regole ascetiche da seguire¹⁶². Bisogna trovare un equilibrio tra le cose umane e le cose divine, non escludere la tradizione pur considerando anche ciò che è moderno: va seguito tutto quanto impone il diritto canonico a proposito della formazione dei sacerdoti, ma nello stesso tempo è necessario riconoscere importanza anche alla preghiera, alla recita del rosario, alla confessione, agli esercizi spirituali...¹⁶³ La formazione data dai seminari ha un valore propedeutico fondamentale per evitare tali fughe nel peccato e per la costruzione di una persona adulta e matura, che scelga la castità liberamente, non come legge imposta da fuori (n. 72), ma come «espressione culminante di una vita sana nella fede, equilibrata e solidamente

¹⁵⁹ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 57 e 61.

¹⁶⁰ Cf. J. FRONZA, «El celibato», 146-147.

¹⁶¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 50; CEC, Orientamenti educativi, 48.

¹⁶² Cf. CPC, Direttorio per il ministero, 82.

¹⁶³ Cf. D. COMPOSTA, «Commento al can. 247», 152.

costruita su un'ardente carità» (n. 70). La preghiera — che è la formazione permanente da unire all'incessante lavoro sulla propria personalità¹⁶⁴ — sarà ciò che permetterà di restare fedeli al celibato senza interrompere il rapporto con Dio, che è alla base della vita del sacerdote, insieme all'amore per Cristo e le anime (n. 74). Ciò non implica l'isolamento del seminarista, che anzi deve aprirsi agli altri, a partire dalla famiglia, dalla comunità parrocchiale e dal mondo, al fine di raggiungere un'autonomia personale che non sia egoistica o indice di introversione e rifiuto del sostegno degli altri.

Per il sacerdote vivere la propria libertà nella maturità, sarà ciò che gli permetterà di affrontare qualsiasi situazione per imparare a vincere le tentazioni, affinché la razionalità prevalga sugli impulsi — come si conviene ad un uomo maturo — senza che gli vengano nascoste, da parte di chi ne ha la responsabilità — vescovo, formatori, famiglia —, le difficoltà che comporta l'adattamento ad una condizione di vita così radicale (n. 84). L'aspirazione ad una certa maturità che sia «premessa per un rigoglioso sviluppo soprannaturale» (n. 25) è esaltata pure da Paolo nella lettera agli Efesini, quando li invita ad essere quell'«uomo maturo, a livello di statura che attua la pienezza del Cristo» (Ef 4, 13), attraverso la pratica di un'ascesi di abnegazione che è ascesi di liberazione, andando oltre ciò che manifestano i sensi e guardando al soprannaturale e all'Invisibile (nn. 53 e 56). Con l'esercizio della castità si può raggiungere quel dominio di sé che affranca dalla schiavitù delle passioni¹⁶⁵: castità significa vivere il dono di sé senza egoismo, dominare la propria natura resistendo alla concupiscenza della carne, permettendo a se stessi di godere della vera libertà umana¹⁶⁶. Difatti, non è esclusa dall'opinione comune la consapevolezza che la pratica del celibato richieda molte rinunce unite ad

¹⁶⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Novo incipiente*, n. 10.

¹⁶⁵ Cf. CCC 2339; In un testo del 1867 del senatore F. Linati leggiamo: «Del resto la continenza o castità volontaria, forma parte di quel sistema di astinenze che tutte le religioni opposero sempre all'impeto delle passioni disordinate. I digiuni, le privazioni, le macerazioni, la povertà elettiva, non sono trovati esclusivamente cristiani. Gli Ebrei, i Turchi, i Brammisti, i Buddisti, e perfino molte rozze e selvagge popolazioni le praticano anche oggi fuori del Cristianesimo. L'assenza degli eccitamenti sensuali, l'indebolimento del nostro sistema nervoso periferico, accresce grandemente le nostre facoltà intuitive e percettive, e ci rende capaci di grandi fatti e di grandi ispirazioni. [...] Col celibato e colle astinenze il cattolicesimo intese a preparare anime grandi, e uomini indipendenti al conseguimento degli alti suoi fini. E coll'elevare il matrimonio al grado di Sacramento non solo diè salda base alle società future, non solo assicurò la libertà e la dignità della donna, ma pose i coniugi nelle condizioni più opportune per dare alla società e alla religione, uomini forti, onesti e sapienti» F. LINATI, «Razionalismo e religione», 131-132.

¹⁶⁶ PCF, *Sessualità umana*, nn. 16-17.

un profondo e continuo sforzo spirituale¹⁶⁷. Il senso della castità è l'«integrazione della sessualità nella persona»¹⁶⁸ per cui la creatura acquisisce padronanza di se stessa: un'esercitata rettitudine sessuale¹⁶⁹ favorisce e permette la purificazione del cuore, unitamente alla preghiera e alla purezza dello sguardo e delle intenzioni¹⁷⁰, datoché esiste un collegamento tra «purezza del cuore, del corpo e della fede»¹⁷¹.

L'opinione di alcuni — fedeli e non — è comunque contraria all'imposizione del celibato per chi sceglie il sacerdozio, in virtù di sentimenti positivi nei confronti dei sacerdoti, che animano le loro intenzioni: il desiderio di chi rifiuta la continenza perfetta come necessariamente imposta dal ministero, vorrebbe vedere felicemente sposati e accompagnati i pastori della propria chiesa, che sembrano rinunciare al calore umano di una sposa e dei figli a causa di un illogico *diktat*. Ma quello che apparentemente è un uomo separato dagli altri, vittima di un isolamento a cui è costretto, vive in realtà la presenza di Dio in maniera piena, non estraniandosi dagli uomini ma a vantaggio di essi stessi¹⁷² — e di qui si evince la convenienza del celibato —. Qualora non ci fosse tale sentimento dietro la scelta del sacerdote, saremmo di fronte ad un problema che potrebbe portarlo a non rispettare la promessa di continenza a svantaggio di tutta la comunità. Difatti, tutti i fedeli sono direttamente o indirettamente coinvolti, sia nel supporto del sacerdote che eventualmente nel suo fallimento. Di conseguenza l'aiuto paterno del vescovo, l'amicizia dei confratelli e l'affetto di tutta la comunità sono un altro aspetto importante, che eviterà al sacerdote la solitudine, lo sconforto e la sconfitta nella propria scelta.

¹⁶⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Udiienza generale, 17 marzo 1982, n. 5.

¹⁶⁸ CCC 2395.

¹⁶⁹ Malattie mentali, disturbi nevrotici o psicotici non sono stati rinvenuti in soggetti che hanno scelto deliberatamente il traguardo della continenza perfetta, raggiungibile attraverso una lotta ascetica. Questo secondo numerosi scienziati, psichiatri che obiettivamente e professionalmente hanno esposto le proprie osservazioni (López Ibor, Torelló, Ancona, ecc.). È interessante invece l'opinione dei suddetti, secondo cui sono presenti squilibri in persone che vivono un'esistenza opposta. Addirittura, un perito vicino alle teorie freudiane sostiene che grazie ai progressi dell'antropologia moderna, si è potuto dimostrare come l'attività sessuale genitale non sia indispensabile all'essere umano, né fisiologicamente né psicologicamente, affinché la persona sia sana ed equilibrata. Nonostante obiettivamente sia impossibile riconoscere gli impulsi sessuali come deboli negli esseri umani, questi non risultano comunque costringenti, per tanto anche un celibe, pur provando determinati istinti ed esigenze, non vive una situazione che molti definiscono contro natura. Cf. J. HERRANZ, «Sacerdozio ministeriale e legge del celibato», 375.

¹⁷⁰ Cf. CCC 2520 e 2532.

¹⁷¹ CCC 2518.

¹⁷² Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 58.

CONCLUSIONE

La necessità di una valida educazione sessuale alla continenza, specifica per coloro che si votano ad un celibato perpetuo, per molti sembra rappresentare un problema in questi tempi. Personalmente non ritengo questo periodo storico essere peggiore rispetto agli altri, in quanto già fin dagli inizi della Chiesa fu difficoltoso insegnare e far rispettare la continenza perfetta ai sacerdoti. Piuttosto che parlare di tempi problematici, sarebbe preferibile definirli semplicemente diversi e da alcuni punti di vista decisamente vantaggiosi, grazie al progresso delle scienze, particolarmente quelle umane, che si preoccupano della formazione dei singoli dal punto di vista psicologico. Grazie ai periti in tali scienze, seguire un candidato all'ordine sarebbe sicuramente più agevole oggi che ieri e verrebbe aiutata la persona a fare una scelta davvero libera di continenza, qualora il ragazzo venisse seguito con diligenza e nel rispetto della sua individualità¹. Evitando un rigido atteggiamento monolitico, di cui spesso viene accusata la dottrina della Chiesa, si ammette il fatto che il progredire storico abbia portato ad evoluzioni che coinvolgono direttamente le esigenze spirituali e le modificano, soprattutto considerando gli sviluppi di quelle scienze che sono un valido aiuto nella conoscenza dell'uomo di se stesso — come ad esempio la psicologia — e qualsiasi altra materia approfondisca il discorso antropologico. La scienza dei meccanismi mentali ed affettivi può e deve essere applicata a valori eterni e inesauribili nella loro ricchezza, che appartengono alla vita sacerdotale, affinché si abbia un valido aiuto per la crescita della persona umana, superando ogni verità relativa che si possa presentare a causa dell'ammodernamento delle conoscenze. È evidente che, nel momento in cui si richiede un adattamento ai tempi, que-

¹ Insiste molto sull'importanza della salute psichica dei futuri sacerdoti la *Ratio* dell'8 dicembre 2016. Cf. CPC, *Ratio fundamentalis*, nn. 63, 84 a, 94, 99, 122, 137, 147, 157 h, 189.

sto adattamento vada applicato sia alle chiese locali e sia ai singoli, nel rispetto delle necessità, delle capacità e delle possibilità di ognuno².

Ritengo, invece, condivisibile l'opinione secondo cui la formazione oggi non sia adeguata al cambiamento dei tempi, ma la soluzione è ridurre gli educatori, perché non si può pensare che permettere l'esercizio della genitalità ai sacerdoti, abolendo il celibato, sia la risposta al problema. Il sintomo deve essere separato dalla causa e va curata la seconda non il primo³ e da qui l'importanza di formatori competenti⁴. Infatti, alcuni ritengono che il celibato sia una scelta che comporti per il sacerdote «una situazione fisica e psicologica innaturale, dannosa all'equilibrio e alla maturazione della sua personalità umana» per cui isolato e vittima di una scoraggiante solitudine dimenticherebbe la carità che deve ai propri fratelli, danneggiando se stesso⁵. Questa descrizione sembra il retroterra psicologico di chi trasgredisce il can. 1395 § 1: il sacerdote che si sentisse solo, non protetto e non aiutato e magari ignorato dalla sua stessa comunità, insoddisfatto della propria esistenza, potrebbe commettere peccato proprio per tornare a provare quell'umano calore di cui sente la mancanza.

L'educazione alla castità da parte dell'educatore dei chiamati al sacerdozio deve essere chiara e positiva, «completa, organica e personalizzata», il giovane va seguito, seppure in maniera discreta, aprendolo ai possibili problemi che ne caratterizzino la vita sessuale e le eventuali difficoltà e deviazioni che andranno adeguatamente analizzate e superate evitando le esasperazioni⁶. Da ciò è imprescindibile un'educazione sessuale corretta e completa dell'educando, una preparazione che seguirà necessariamente un processo — impensabile si possa ottenere in un istante senza un percorso⁷ — e verrà personalizzata e esercitata tramite il dialogo, educandolo al pudore⁸ «attraverso un lungo processo di evoluzione e di purificazione. Da sensibile, egoistico, edonistico, come è nel bambino, deve arrivare ad essere, nell'adulto, spirituale, altruistico, amante del sacrificio, ad immagine dell'amore di Dio verso l'uomo»⁹. La castità è collegata alla temperanza ed è una virtù morale dono di

² Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 3-5.

³ Cf. F. IMODA, «Aspetti psicologici», 369-370.

⁴ Cf. F. IMODA, «Aspetti psicologici», 372.

⁵ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 10.

⁶ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 35 e 37.

⁷ Cf. PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 73.

⁸ Cf. CEC, Orientamenti educativi, n. 45.

⁹ CEC, Orientamenti educativi, n. 46.

Dio, grazia e frutto dello Spirito, che si può ottenere solo mediante la conoscenza di sé, la pratica dell'ascesi — richiesta soprattutto a coloro che optano per il celibato, in quanto necessaria in maniera maggiore rispetto agli altri fedeli¹⁰—, l'obbedienza ai comandamenti, l'esercizio della virtù e la fedeltà nella preghiera. Tutto ciò dimostra che il raggiungimento di una virtù è un risultato ottenuto tramite uno sforzo che passa attraverso i diversi periodi di crescita della creatura umana, che è sempre in divenire e soggetta a pericolo di errori¹¹.

La castità celibataria richiede che la persona sia matura sia dal punto di vista affettivo che spirituale, affinché ogni limitazione nata dalla scelta del celibato non venga vissuta come un'imposizione esterna, ma come una decisione che ricade sullo stesso sacerdote che deve responsabilizzarsi e disciplinarsi, affinché la propria vocazione si realizzi pienamente. Stabilità, serenità, autonomia, sono richieste per il ragazzo, affinché abbia la possibilità di agire liberamente e non sulla base di istinti o impulsi, ma con un certo autocontrollo emotivo che gli permetta di vivere con gli altri e donare se stesso senza limiti né contraddizioni¹². Un autocontrollo che deve essere perfetto anche nella gestione della propria sessualità, che comunque verrà vissuta privatamente dal candidato. Egli, nel momento in cui commetterà peccato tramite atti di masturbazione o cedendo alla tentazione di un rapporto completo, potrà confessarsi e essere aiutato dal proprio direttore spirituale. La tolleranza è necessaria, soprattutto rendendosi conto concretamente che la scelta della continenza perfetta non è praticabile immediatamente come dono e le cadute delle creature sono la ragione della misericordia di Dio. Un atteggiamento eccessivamente rigido farebbe scappare i giovani candidati, ma bisognerà comunque evitare di essere troppo permissivi verso chi persevera, perché potrebbe essere il segno della mancanza di quella predisposizione al celibato necessariamente richiesta dal sacerdozio¹³.

Nel testo di formazione al celibato della Congregazione per l'Educazione Cattolica si parla di «sessualità integrata», perché la sessualità è un valore come gli altri che ha bisogno di assumere il posto che merita senza privazioni frustranti che danneggino l'individuo, il quale deve puntare a realizzarsi in quell'«amore altruistico» che permette alla persona di relazionarsi seriamente e spontaneamente, dominando senza sofferenza le proprie emozioni e i propri istinti. Autocontrollo e autodi-

¹⁰ Cf. PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 70.

¹¹ Cf. CCC 2341, 2345, 2340, 2342-2343.

¹² Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 16 e 18.

¹³ Cf. L. CICCONE, «Il carisma del celibato», 51.

sciplina educano l'uomo a perfezionarsi in se stesso, vincendo la tensione che lo muove tra i propri ideali — irraggiungibili — e le proprie tendenze — comunque umane — che non gli permettono di vivere in castità¹⁴. L'amore come dono nel celibato e non come ricerca egoistica di sé, comporta che si superino il narcisismo e l'omosessualità, e ciò presuppone la consapevolezza che sarà una lotta fatta di rinunce e difficoltà; maturità ed equilibrio sono gli scopi da raggiungere superando l'immaturità preadolescenziale per un passaggio alla maturità adulta¹⁵, che sia umana, di relazione e affettiva¹⁶.

Fare esperienza di una passione sessuale — nella visione cristiana — non avvicina l'uomo agli animali, difatti si considera che essa possa essere dominata mortificandola e scegliendo la vita nello Spirito e non secondo la carne¹⁷. Tutto questo tramite quella carità che permetterà al candidato di vivere in modo altruistico il proprio celibato e di evitare la superbia di coloro che credono che il celibato, in quanto più congruente al sacerdozio, significhi che i sacerdoti non sposati siano più santi degli sposati¹⁸. Il richiamo all'amore scambiato tra creature fa sì che la scelta di una continenza perfetta e perpetua risulti eroica e non priva di sfide. Ma chi vivesse tale realtà senza essere sufficientemente equilibrato in se stesso, come non fosse una decisione libera e sentendosi privato di qualcosa di cui non può realmente privarsi, rischia allora di andare istintivamente a godere di ciò che gli sembra giusto e necessario in quanto essere umano bisognoso di affetto (nn. 13-15).

Un'educazione umana alla continenza deve essere accompagnata dalla consapevolezza delle difficoltà che comporta, anche a livello soprannaturale, una scelta del genere obiettivamente drastica: la continenza è un frutto dello Spirito Santo, il quale, come sottolinea Sant'Agostino nelle *Confessiones*, non si può ottenere con le proprie forze, ma tramite la preghiera a Dio, che Egli la conceda. Tale necessità di continenza degli ordinati al ministero sacro è strettamente legata al celibato per il Regno dei Cieli, per cui scelgono di consacrarsi a Dio con cuore indiviso, per amare Dio e servire i fratelli¹⁹, benché l'amore per il coniuge nel matrimonio (o comun-

¹⁴ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 21-22 e 33.

¹⁵ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 25 e 30; PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 41; R. GEISINGER, *On the requirement of sufficient maturity*, 48; R. GEISINGER, «Maturitas presbyteralis», 358-359.

¹⁶ Cf. F. IMODA, «Aspetti psicologici», 364.

¹⁷ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 27 e 28.

¹⁸ Cf. P. GEFAELL, «El celibato sacerdotal en la iglesias orientales», 31.

¹⁹ Cf. CCC 1832, 1579, 1579, 1599.

que per il prossimo) non sia in concorrenza con l'amore per Gesù. Secondo alcuni, poi, parlare di «esclusività del cuore» e di «voler appartenere in tutto a Dio» non è sufficiente a spiegare il celibato, che andrebbe presentato innanzitutto come realtà terrestre, ovvero tra le varie possibilità di scelta di vita realizzabili concretamente dall'essere umano e non «come una condizione contro natura, che cioè farebbe violenza a una delle esigenze fondamentali della natura stessa»²⁰. Coloro che scelgono il matrimonio, quindi gli sposi che poi diverranno genitori, sono chiamati ad essere educatori anche dei figli che, qualora dimostrassero una sincera vocazione alla consacrazione nel celibato, avranno bisogno del loro aiuto nella comprensione della continenza perfetta²¹. Ad ogni modo tutti sono chiamati a viverla secondo il proprio stato di vita, anche i giovani i quali decidono di fidanzarsi e sposarsi devono essere educati dai genitori all'apprezzamento della castità. Dalla continenza infatti non sono esclusi i fidanzati, né dalla castità gli sposati, i quali sono chiamati a vivere un tipo diverso di castità, che è la castità coniugale²²: qualunque sia la condizione del fedele, celibe piuttosto che sposato, l'educazione sessuale è un aspetto importante nella formazione di ognuno.

Di fatto, l'elemento principale, che possa garantire il rispetto della continenza da parte del candidato al sacerdozio, è un'adeguata conoscenza teorica non solo del sesso, ma del modo di vivere la sessualità. Garantisce l'aiuto maggiore non solo tale educazione, ma anche la preparazione ascetica che libera dall'egoismo e assicura il raggiungimento di un equilibrio interiore²³. Il lavoro congiunto con la grazia di Dio è necessario ed imprescindibile, affinché sia reale il sacrificio pubblico e pure personale, perché scegliere il celibato non significa semplicemente non sposarsi o rinunciare a vivere la propria genitalità nell'atto sessuale, ma è una donazione libera e totale di se stessi a Dio²⁴. Il piano della grazia, poi, va sviluppato durante il seminario e anche successivamente, di pari passo a quello della naturalezza, per formare un adulto che sia normale e civilizzato adatto fisicamente psichicamente e moralmente al celibato, rifiutando coloro che non si dimostrano adatti sotto tutti questi aspetti²⁵.

Importante, se non fondamentale, l'aspetto della scelta: mettere l'accento sull'esplicita decisione del ragazzo di adire ad una vita di assoluta

²⁰ U. SARTORIO, «Celibato per il regno», 712-713 e 718.

²¹ Cf. CCC 2233, 1618-1620.

²² Cf. CCC 1632 e 2368.

²³ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 42 e 100.

²⁴ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 8-9.

²⁵ Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, «La formación para el celibato», 134.

continenza, comporterebbe una consapevolizzazione maggiore del passo che si sta per compiere. Il celibato non è soltanto una semplice condizione od un annesso al sacerdozio²⁶, ma un dono ricevuto da Dio, quello della perfetta continenza, che non significa una magica e improvvisa perfezione nella castità assoluta, ma un percorso naturale e soprannaturale attraverso cui verificare l'effettività del dono²⁷. È vero pure che, da un'analisi delle dimissioni dallo stato clericale trattate a norma delle facoltà speciali, svolta presso la Congregazione per il Clero, sulle cause che riguardano i preti conviventi, risulta che, in alcuni casi, il sacerdote non dimostrò nessuna difficoltà ad assumersi gli oneri del celibato durante il seminario, anzi fu lodato e incoraggiato nella scelta del sacerdozio, rinnegata tempo dopo l'ordinazione (Prot. n. 20123423/F, Argentina; Prot. n. 20142738/F, Brasile; Prot. n. 20143944/F, Irlanda). Ma ci sono pure casi in cui era evidente già dai tempi della formazione che il ragazzo non fosse adeguato agli impegni imposti da tale stato di vita, ad esempio perché già avvezzo alla frequentazione sospetta di donne durante il seminario, particolare sottovalutato che ha fatto sì che il discernimento di tali vocazioni portasse alla cerimonia di ordinazione e finisse in un procedimento di dimissione (Prot. n. 20123131/F, Messico; Prot. n. 20141344/F, Perù; Prot. n. 20110860/F, Italia). Oltre a questi ci sono poi situazioni di gravi squilibri psicologici mai diagnosticati durante il seminario, ma soltanto poco tempo dopo aver ricevuto il sacramento, quando ormai la crisi vocazionale del sacerdote risultava assolutamente irrecuperabile per la presenza di compagna e figli (Prot. n. 20102009/F, Canada). E poi altri in cui il sacerdote, dopo pochi anni di ordinazione o con il pensionamento, decise di intraprendere una relazione concubinaria senza voler ammettere l'incoerenza del proprio atteggiamento, anzi difendendolo, in alcuni casi con l'appoggio degli stessi parrocciani (Prot. n. 20120654/F, Perù), o citando a propria difesa il caso dei sacerdoti protestanti sposati passati al cattolicesimo (Prot. n. 20141723/F, USA) e costringendo l'Ordinario a far intervenire la Congregazione per il Clero, al fine di ottenere la dimissione del reo pertinace.

Come per tutte le scelte importanti, ieri come oggi, per la continenza perfetta è richiesta perseveranza, se non addirittura l'eroismo. Quello che non si può escludere è la possibilità di difficoltà e di crisi che aumentano naturalmente con l'avanzare dell'età²⁸. Un esempio è la diffi-

²⁶ Cf. A. CENCINI, «Alcune urgenze e prospettive», 83.

²⁷ Cf. N. BUX, «Il celibato, segno dell'«Realtà» di Cristo», 68.

²⁸ Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 66-68.

coltà dell'accettazione della solitudine²⁹, che non deve portare all'abbandono del ministero, ma alla risoluzione nella pace di ogni destabilizzazione con l'abbandono a Dio, la fiducia, la pazienza con se stessi e la preghiera³⁰. Tra le tante difficoltà che si trova ad affrontare chi si decide per una vita assolutamente casta, bisogna tener conto del fatto che non si rinuncia solo ad una funzione genitale e quindi all'atto sessuale, ma all'amore coniugale e alla paternità³¹. Queste non sono semplici questioni fisiologiche e corporali, ma quegli aspetti affettivi che naturalmente una creatura ricerca. Tutto ciò che concerne la sessualità e gli aspetti ad esso connessi della vita, vanno presentati a tutti quelli che entrano in seminario aiutandoli e insegnando loro a governare sulle proprie passioni senza terrorismi inutili, ma nella comprensione, puntando a far sì che l'aspetto sessuale fisiologico e quello psico-affettivo si fondino per creare una personalità armonica ed equilibrata³².

Nel cammino ascetico il punto di arrivo è costituito dalla carità insieme all'abnegazione, traguardi che si complementano e liberano l'uomo, anche se ne comportano la mortificazione di tutti gli istinti più bassi e richiedono un grande impegno per poter raggiungere il giusto equilibrio nel rapporto con l'altro sesso³³. L'integrazione affettiva si presenta come un problema da risolvere per poter avere un soggetto maturo in grado di accogliere sinceramente ed adeguatamente la scelta di una continenza perfetta³⁴. Imporre una chiusura totale non aiuta e non risolve il problema, caso mai lo accentua e lo peggiora. Ultimamente, infatti, si fa prevalere la scelta di frequenti relazioni con donne — forse a volte eccessivi

²⁹ La solitudine è spesso causa del peccato in cui cadono coloro che violano il can. 1395 § 1, ma secondo alcuni, se vissuta nella giusta maniera, è invece il senso della vita stessa, poiché nasciamo e moriamo soli. Grazie alla solitudine l'uomo celibe può realizzare se stesso, prendendo quelle decisioni importanti che sono possibili esclusivamente da soli. Scegliere la solitudine testimonia coraggio, al contrario di tutti coloro che per non ascoltare se stessi fanno esperienza di una fuga nella superficialità, nella confusione, nella folla. «La solitudine del celibe per il Regno dei cieli non è un vuoto, ma è relazione di comunione con Dio e gli altri». M. SZENTMÁRTONI, «Celibato per il Regno dei Cieli», 264.

³⁰ Cf. CEC, Orientamenti educativi, n. 69.

³¹ Cf. CEC, Orientamenti educativi, n. 47.

³² Cf. CEC, Orientamenti educativi, nn. 62 e 64.

³³ Cf. CEC, Orientamenti educativi, n. 60.

³⁴ «Sarebbe gravemente imprudente ammettere al sagramento dell'Ordine un seminarista che non abbia maturato una serena e libera affettività, fedele nella castità celibataria, attraverso l'esercizio delle virtù umane e sacerdotali, intese come apertura all'azione della grazia e non come mera impostazione volontaristica della continenza». Cf. CPC, *Ratio fundamentalis*, n. 110.

— che evitino l'isolamento e aiutino la maturazione³⁵. Il discernimento degli affetti, vissuto nella verità e nella sincerità, aiuta a capire quali siano i reali sentimenti che legano un seminarista o un sacerdote ad una donna. E questo, come tutte le altre cose, deve essere insegnato da coloro cui compete: vanno preparati teoricamente i ragazzi agli incontri con l'altro sesso, affinché non siano occasione di destabilizzazione ma di crescita, di comprensione dell'amicizia, vivendo tutto ciò nella preghiera e implorando continuamente l'aiuto imprescindibile della grazia di Dio³⁶. Il rapporto con l'altro sesso va vissuto abbandonando la concentrazione dell'uomo sulla sola componente erotica per realizzare un «dialogo affettivo sessuale veramente interpersonale»³⁷, utilizzando la propria energia sessuale per costruire dei rapporti maturi, tramite cui esercitarsi alla non possessività³⁸. In questo modo ci si propone all'altro sesso come se ci si trovasse di fronte a Maria, che è la donna per eccellenza, tramite la quale il genere femminile acquisisce dignità e che insegna ai sacerdoti come porsi nei confronti delle donne, cioè apprezzandone la dimensione mariana di donna in quanto tale³⁹.

D'altra parte è vero che, durante i secoli di normative volte a scoraggiare il concubinato dei sacerdoti, in alcuni casi la figura femminile è stata sminuita e disprezzata, imponendo la violenza fisica come punizione della concubina, nonché la riduzione in schiavitù sia della stessa che dei figli eventualmente nati dalla relazione⁴⁰. In periodi diversi in cui si

³⁵ «La maturità non è chiusura, bensì apertura che si concretizza nelle relazioni. Più ampio è il raggio delle relazioni interpersonali, più matura è la persona. [...] il celibato non si riduce solo alla relazione con Dio e Cristo, bensì apre un ampio spazio anche per le relazioni umane. I modelli della relazione interpersonale celibataria possono essere diversi: terapeutico, ministeriale, amicizia profonda. Il celibato non significa negazione, protezione, fuga o mancanza, ma vita, generatività e possibilità di trasformare la vita. Vivere in celibato non può significare rimanere soli, ma richiede altri tipi di relazioni, invece del rapporto coniugale». M. SZENTMÁRTONI, «Celibato per il Regno dei Cieli», 265; cf. CEC, Orientamenti educativi, n. 57.

³⁶ Cf. CEC, Orientamenti educativi, n. 61.

³⁷ P. MESSA, «Libertà e maturità affettiva», 335.

³⁸ Cf. P. MESSA, «Libertà e maturità affettiva», 338-339.

³⁹ Cf. P. MESSA, «Libertà e maturità affettiva», 342; Gesù si rivolge a Maria durante le nozze di Cana chiamandola «donna». Cf. P. MESSA, «Libertà e maturità affettiva», 350.

⁴⁰ Invece, quando inizialmente venivano ordinati uomini già sposati, le norme dei primi concili imponevano che quanti ricevessero l'ordine avessero il permesso della propria sposa e osservare con lei la continenza. Questa, poi, non doveva essere allontanata, ma tenuta in casa, perché l'unico debito da cui erano esonerati i sacerdoti sposati era quello coniugale riferito esclusivamente alla condivisione del talamo, mentre tutti gli altri doveri rimanevano tali.

registra la produzione di leggi così riprovevoli, le punizioni erano esclusivamente repressive e miravano al sanzionamento del criminale tramite l'allontanamento del peccatore dalla Chiesa stessa, a volte anche in modo astioso e aggressivo, come durante la pataria milanese. Tali norme non suggeriscono alcuna volontà di sincero recupero del peccatore⁴¹, ma solo coercizione, ai fini del rispetto dell'obbligo di continenza, e non mostrano nemmeno alcuna misericordia nei confronti degli altri soggetti compromessi. A differenza di quanto succedeva per alcune norme più antiche, nella norma odierna del can. 1395 non è presente alcun tratto vendicativo. Inoltre, non sono presi in considerazione i provvedimenti da prendere nei confronti dell'eventuale prole — in presenza della quale ci si può aspettare soltanto la dimissione del sacerdote, in seguito a giusto processo — e nemmeno della concubina, per la quale si può applicare esclusivamente la norma sui complici (can. 1329 § 1), qualora fosse laica.

Il can. 1395 § 1, poi, non presenta un elenco di principi teologici, biblici, antropologici o filosofici a cui rifarsi per giustificare il sanzionamento delle violazioni contro il sesto comandamento. Questo a differenza di quanto è stato ritrovato nei primi canoni, secondo cui veniva punito il concubinato perché causa di atti impuri, che andavano evitati al punto che, anche la sola frequentazione con donne estranee, doveva essere scongiurata. Il divieto di fornicazione era spiegato, invece, dai Papi del III-IV secolo con l'esigenza di purezza richiesta ai suoi ministri per la celebrazione della messa. L'una e l'altra posizione, sia che si volessero evitare gli atti impuri che la celebrazione di un uomo impuro della messa, presentano lo stesso principio in maniera differente, perché si rifanno entrambi alla necessità di purezza del sacerdote in virtù della sua adesione particolare al celibato e alla continenza. Nelle *summae* e nei *commentarii*, poi, si discute se il precetto contro i sacerdoti fornicatori sia connesso piuttosto al voto di continenza o alla legge ecclesiastica di celibato⁴², senza nessun riferimento all'importanza della purezza rituale. Nonostante la *ratio* del canone odierno non sia spiegata nella norma stessa, sappiamo che ha la sua

⁴¹ In una lettera di Papa Siricio a Imerio vescovo di Tarragona e poi nei canoni *Decretum Gratiani* e durante il concilio di Trento si parla chiaramente delle punizioni da comminarsi fino ad ottenere il pentimento del peccatore.

⁴² Quanto alla separazione tra matrimonio ed ordine, poi, questa ci fu sempre stata. Difatti, benché all'inizio venissero ordinati anche gli sposati, gli stessi non potevano più convivere il talamo con la propria donna, mentre chi avesse osato prendere moglie dopo l'ordinazione veniva definito concubinario e trattato alla stregua di questo.

origine in una tradizione di celibato e continenza sviluppatasi e consolidatasi nei secoli, per cui la norma non suggerisce la sola punizione del peccatore, ma anzitutto il suo recupero. Infatti, attraverso i primi passi da percorrere da parte del Vescovo, venuto a conoscenza di un probabile crimine, si deve cercare anzitutto di evitare che il sacerdote perseveri. Non vanno dimenticati poi, da parte dell'autorità, quanti non sono citati nella norma e restano coinvolti direttamente o indirettamente nel crimine, per connivenza o loro malgrado (concubina, figli, fedeli della comunità...). Sanare il rapporto interrotto delle anime con il Padre a norma del can. 1311 — che dà alla Chiesa il diritto di giudicare le situazioni umane guardando al fine della salvezza delle anime (can. 747) —, difendendo l'obbligo alla continenza imposta ai sacerdoti che fanno promessa di celibato, è il fine ultimo da raggiungere tramite l'applicazione della norma di cui al can. 1395 § 1.

Possiamo dunque ritenere che, guardando al percorso della norma volta alla punizione del concubinato, il canone odierno presenti una stesura piuttosto felice, di cui beneficia la comunità cristiano-cattolica attualmente. Concludiamo dunque con la speranza che qualsiasi modifica futura non comporti alcun regresso, ma possibilmente una semplificazione della norma, eliminando il riferimento specifico al concubinato, permettendo all'Ordinario che venga a conoscenza di qualche *notitia criminis*, di intervenire nei confronti tutti quei sacerdoti che violino o si trovino in procinto di violare il sesto precetto del decalogo. Si spera inoltre che ordinari, giudici, promotori di giustizia e tutti coloro cui compete, sappiano applicare la stessa norma senza prescindere mai dai principi di equità, giustizia e misericordia sia nei confronti del sacerdote che della concubina e, pure, se fosse, della prole.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

§/§§	paragrafo/paragrafi
a.C.	avanti Cristo
<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
al.	altri
Am	Apocalisse
Art./artt.	articolo/articoli
C.	Causa
can./cann.	canone/canoni
cap.	capitolo
c.c.	codice civile
c.p.	codice penale
CCC	Catechismo della Chiesa cattolica
CCD	Congregazione per il Culto Divino
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium
CDF	Congregazione per la Dottrina della Fede
CEC	Congregazione per l'Educazione Cattolica
CEI	Conferenza Episcopale Italiana
cf.	confronta
CIC 1917	<i>Codex Iuris Canonici Pii X Pont. Max. iussu digestus Benedicti papae XV auctoritate promulgatus</i> , Città del Vaticano 1917
CIC 1983	<i>Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus</i> , Città del Vaticano 1983
Comp.	Compilatio
CPC	Congregazione per il Clero
Conc.	Concilio
D.	Distinctio
decr.	decreto conciliare
dich.	dichiarazione
dir. can.	diritto canonico
dir. civ.	diritto civile
dir. pen.	diritto penale
dir. pen. com.	diritto penale comparato

dir. rom.	diritto romano
Eb	Ebrei
ecc.	eccetera
ed.	<i>edidit, ediderunt</i> (cioè curatore, curatori)
Ef	Efesini
enc.	enciclica
Es	Esodo
es.	esempio
esort. ap. post sin.	esortazione apostolica <i>post sinodale</i>
<i>EV</i>	<i>Enchiridion Vaticanum</i> , Documenti ufficiali della S. Sede, Bologna 1966-
Gdc	Giudici
Gen	Genesi
GIDDC	Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico
gl.	glossa
istr.	Istruzione
Lam	Lamentazioni
lett.	lettera
Lc	Luca
lett. ap.	lettera apostolica
Lev	Levitico
Mal	Malachia
Mansi	J.D. MANSI, ed., <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio</i> , 31 vol., Florentiae – Venetiis 1759-1798
Mt	Matteo
n./nn.	numero/numeri
Num	Numeri
Orig.	originale
PCF	Pontificio Consiglio per la Famiglia
PCITL	Pontificium Consilium de Legum Textibus interpretandis
PCTL	Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi
Prot.	Protocollo
Pt	Pietro
q.	quaestio
<i>QDE</i>	<i>Quaderni di Diritto Ecclesiale</i>
Rm	Romani
<i>RTLu</i>	<i>Rivista Teologica di Lugano</i>
Sal	Salmi
Sam	Samuele
Sap	Sapienza
Sess.	Sessione
Tes	Tessalonicesi
Tim	Timoteo
Tit	Tito

tit.
trad.
UELCI

titolo
traduzione
Unione Editori e Librai Cattolici Italiani

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

1.1 *Concili ecumenici*

CONCILIO TRIDENTINO (1545–1563), *Canones et decreta Sacrosancti oecumenici et generalis Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III, Pio III Pontificibus Max*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2003.

CONCILIO VATICANO II, decr. *Optatam totius*, AAS 58 (1966) 713-727.

———, decr. *Perfectae caritatis*, AAS 58 (1966) 702-712.

———, decr. *Presbyterorum ordinis*, AAS 58 (1966) 991-1024.

1.2 *Romani Pontefici*

BENEDETTO XIII, cost. *In supremo*, 23 settembre 1724, in P. GASPARRI, ed., *Codicis iuris canonici fontes*, I, Roma 1923, 598-609.

BENEDETTO XIV, cost. *Ad militantis*, 30 marzo 1742, in P. GASPARRI, ed., *Codicis iuris canonici fontes*, I, Roma 1923, 723-733.

GIOVANNI XXIII, enc. *Sacerdotii nostri primordia*, 1 agosto 1959, AAS 51 (1959) 545-579.

GIOVANNI PAOLO II, enc. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, AAS 74 (1982) 81-191.

———, esort. ap. post sin. *Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, AAS 84 (1992) 657-804.

———, lett. *Novo Incipiente*, 8 aprile 1979, II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1979.

———, Udienza generale, mercoledì 17 marzo 1982 [accesso: 12.01.15], http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1982/documents/hf_jpii_aud_198203_17.html.

- GIOVANNI PAOLO II, Udiienza generale, mercoledì 31 marzo 1982 [accesso: 12.01.15], http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1982/documents/hf_jpii_aud_198203_31.html.
- , Udiienza generale, mercoledì 28 aprile 1982 [accesso: 12.01.15], http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1982/documents/hf_jpii_aud_198204_28.html.
- , Udiienza generale, mercoledì 24 ottobre 1984 [accesso: 12.01.15], http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf_jpii_aud_19841_024.html.
- INNOCENZO III, cost. *Apostolici ministerii*, 23 maggio 1723, in P. GASPARRI, ed., *Codicis iuris canonici fontes*, I, Roma 1923, 582-592.
- LEONE X, cost. *Supernae dispositionis*, 5 maggio 1514, in P. GASPARRI, ed., *Codicis iuris canonici fontes*, I, Roma 1923, 101-110.
- PAOLO VI, Discorso alla Rota Romana, 9 febbraio 1976, *AAS* 68 (1976) 204-208.
- , lett. ap. *Ministeria quaedam*, *AAS* 64 (1972) 529-534.
- , lett. ap. *motu proprio datae Ad pascendum*, *AAS* 64 (1972) 534-540.
- , lett. enc., *Sacerdotalis caelibatus*, *AAS* 59 (1967) 657-697.
- PIO IX, enc. *Qui pluribus*, 9 novembre 1846, in P. GASPARRI, ed., *Codicis iuris canonici fontes*, I, Roma 1923, 807-817.
- PIO XII, cost. *Sacramentum Ordinis*, *AAS* 40 (1948) 5-7.
- , enc., *Ad caeli Reginam*, *AAS* 46 (1954) 625-640.
- , enc., *Fulgens Corona*, *AAS* 45 (1953) 577-592.
- , enc., *Sacra Virginitas*, *AAS* 46 (1954) 161-191.

1.3 Dicasteri della Santa Sede

- CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri *Tota Ecclesia*, 31 gennaio 1994, *EV* 14, 750-917.
- , Lettera circolare Prot. N. 2009 0556, 18 aprile 2009, *Regno Documenti* 13 (2009) 392-396.
- , *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 8 dicembre 2016, Città del Vaticano 2016, 1-92.
- CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Regulae servandae ad proceduram administrativam nullitatis ordinationis*, in *Decretum quo Regulae Servandae ad nullitatem sacrae Ordinationis declarandam foras dantur*, *AAS* 94 (2002) 292-300.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istr. circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione al Seminario e agli Ordini sacri, *AAS* 97 (2005) 1007-1013.

- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, istr. Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale, 11 aprile 1974, *EV* 5, 188-256.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Considerazioni circa i progetti di riconoscimento legale delle unioni tra persone omosessuali, *Communicationes* 35 (2003) 214-223.
- , dich. *Persona Humana*, 29 dicembre 1975, *AAS* 68 (1976) 77-96.
- , *Epistula ad universos catholicae ecclesiae episcopos de pastoralis personarum homosexualium cura*, 1 ottobre 1986, *AAS* 79 (1987) 543-554.
- , istr. *De modo procedendi in causis sollicitationis*, 16 marzo 1962, Tipografia poliglotta vaticana 1962.
- , *Litterae circulares per Litteras ad Universos omnibus locorum ordinariis et moderatoribus generalibus religionum clericalium de modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatu respiciunt*, 14 ottobre 1980, *AAS* 72 (1980) 1132-1135.
- , *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, 21 maggio 2010, *AAS* 102 (2010) 419-434.
- , *Normae procedurales de dispensatione a sacerdotali caelibatu*, *AAS* 72 (1980) 1136-1137.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, Carta dei diritti della famiglia, 22 ottobre 1983, Città del Vaticano 1983.
- , Preparazione al sacramento del matrimonio, 13 maggio 1996, *EV* 15, 481-513.
- , Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia, 8 dicembre 1995, *EV* 14, 2008-2077.
- , Vademecum per i confessori su alcuni temi di morale attinenti alla vita coniugale, 12 febbraio 1997, Città del Vaticano 1997.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Recognitio Libri VI Codicis Iuris Canonici*, II, 5-X-2012, Roma 2012.

1.4 *Sinodi particolari*

- SINODO DEGLI ARMENI (1911), *Acta et Decreta Concilii Nationalis Armenorum Romae habiti ad Sancti Nicolai Tolentinatis anno domini MDCCCCXI*, Roma 1913.
- SINODO DI DIAMPER (dei Siro-Malabaresi, 1599), in Mansi XXXV, 1161-1368.
- SINODO PROVINCIALE DI ALBA-IULIA E FAGARAS (dei Romeni, 1872), *Concilium Primum Provinciale Alba Iuliense et Fagarasiense, habitum anno MDCCCLXXII, Blasii*, 1881.

SINODO DI AIN TRAZ (dei Melchiti, 1835), in *Collectio Lacensis*, II, Friburgo 1876, 580-592.

SINODO DI ZAMOSC (dei Ruteni, 1720), *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamoscie Anno MDCCXX*, Roma 1724.

1.5 Conferenze episcopali

CEI, Nota del Consiglio Episcopale Permanente a riguardo della famiglia fondata sul matrimonio e di iniziative legislative in materia di unioni di fatto, *Il diritto ecclesiastico* 117 (2006) 261-262.

———, *Pontificale Romanum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum*. Italiano, Città del Vaticano 1979.

1.6 Fonti codiciali

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotationes auctus, ed. PCITL, Città del Vaticano 1995.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioanni Pauli PP. II promulgatus, AAS 75/II (1983) I-XXX, 1-324.

Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab emo Petro Card. Gasparri, auctus, Roma 1917.

1.7 Altre fonti

BASILIO IL GRANDE, *Regulae brevius tractatae*, in *Patrologiae graecae*, XXXI, Parigi 1885.

CCC, *Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato (AL) 2004.

Decretales D. Gregorii Papae IX: suae integritati, una cum glossis restitutae. Ad exemplar Romanum diligenter recognitae, Venezia 1604.

Decretum magistri Gratiani. Latino, in J. MIGNE, ed., *Patrologiae cursus completus. Series latina prior in qua prodeunt Patres, doctores scriptoresque Ecclesiae latinae a Tertulliano ad Innocentium III*, CLXXXVII, Parigi 1861.

2. Libri e articoli

«Adulterio», in G. AMATO – C. GERONZI – al., ed., *Enciclopedia Treccani*, I, Roma 2010, 97.

ALONSO PÉREZ, J.I., *Studio giuridico-canonico della convivenza non matrimoniale. Unioni civili, convivenze registrate, unioni di fatto*, Roma 2012.

- AMO, L. DEL, «Commento al can. 1362», in J.I. ARRIETA – P. LOMBARDÍA, ed., *Codice di diritto canonico*, II, Roma 1987, 973-974.
- , «Commento al can. 1387», in J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2010³, 921-922.
- , «Commento al can. 1395», in J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2010³, 926-927.
- AMO, L. DEL – ARIAS, J. – PASCUAL, J.B., «Commento al can. 1378», in J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2010³, 918-919.
- AMO, L. DEL – PASCUAL, J.B., «Commento al can. 1329», in J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2010³, 890.
- ANTOINE, G. – PHILIPPI DE CARBONEANO, P. – STAIDEL, B., *Theologia moralis universa*, III-II, Madrid 1779.
- ARIAS, J., «Comentario al can. 1395», in INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, ed., *Código de derecho canónico, edición bilingüe y anotada*, Pamplona 2007⁷, 886-887.
- , «Commento al can. 1395», in J.I. ARRIETA – P. LOMBARDÍA, ed., *Codice di diritto canonico*, II, Roma 1987, 992.
- ASTIGUETA, D.G., «Applicazione della pena per via amministrativa», in I. J. WROCEŃSKI – M. STOKŁOSA, ed., *La Funzione amministrativa nell'ordinamento canonico*, Warszawa 2012, 501-522.
- , «Facoltà della Congregazione per il Clero», *Periodica* 99 (2010) 1-33.
- , «La intención del ministro y la consagración sacrílega», *Periodica* 98 (2009) 33-80.
- , «Le facoltà speciali concesse alla Congregazione per la Evangelizzazione dei Popoli e alla Congregazione per il Clero», *Questioni attuali di diritto penale*, Studi Giuridici XCVI, Città del Vaticano 2012, 135-148.
- , «Le pene canoniche “a modo di”», *Periodica* 103 (2014) 447-489.
- , «Lo scandalo nel CIC. Significato e portata giuridica», *Periodica* 92 (2003) 589-651.
- , «Scomunica», in G. CALABRESE – P. GOYRET – al., ed., *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010³, 1288-1295.
- AZNAR, F., «Comentario al can. 1339», in J.L. ACEBAL – F. AZNAR – J. MANZANARES – M. SANZ, ed., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de la facultad de dere-*

cho canónico de la universidad pontificia de Salamanca, Madrid 2001, 1062-1063.

- AZNAR, F., «Comentario al can. 1395», in J.L. ACEBAL – F. AZNAR – J. MANZANARES – M. SANZ, ed., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de la facultad de derecho canónico de la universidad pontificia de Salamanca*, Madrid 2001, 1097-1098.
- BALBO, C., *Il regno di Carlo Magno in Italia*, Firenze 1862.
- BARBAGLI, M., «Matrimonio», V, in R.L. MONTALCINI – V. CAPPELLETTI – al., ed., *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma 1996, 582-590.
- BARCELLONA, R., «Concilio di Agde del 506», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-2-1, Roma 2010-2011, 216-251.
- BARCELLONA, R., «Concilio di Angers del 453», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-2-1, Roma 2010-2011, 189-195.
- , «Concilio di Orange del 441», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-2-1, Roma 2010-2011, 135-153.
- , «Concilio di Tours del 461», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-2-1, Roma 2010-2011, 197-205.
- , «Secondo Concilio di Arles (442-506)», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-2-1, Roma 2010-2011, 164-187.
- BECKER, O., «Παρθένος», in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, ed., trad. di A. Dal Bianco – B. Liverani – al., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 509-511.
- BECKET, H.J. A', «Agapetae», I, in C.G. HERBERMANN, C.G. – E.A. PACE – al., ed., *The Catholic Encyclopedia, an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, New York 1907, 202.
- BEDOUELLE, G., *La storia della Chiesa*, trad. di G. Borgonovo – C. Premoli, Milano 1993.
- BEDOUELLE, G. – BRUGUÈS, J.L. – BECQUART, P., *Amore e sessualità nel cristianesimo*, trad. di I. Bonali – A. Gianni, Milano 2007.
- BENDER, L., «Sacrilegio», in F. ROBERTI – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 1196.
- BENDER, L., «Scandalo», in F. ROBERTI – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 1208-1209.
- , «Voto», in F. ROBERTI – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 1455-1457.

- BENLLOCH POVEDA, A., «Comentario al can. 1395», in A. BENLLOCH POVEDA, ed., *Código de derecho canónico, edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993, 613-614.
- BERLINGÒ, S., «Valori fondamentali del matrimonio nella società di oggi: coniugalità», in A. SODANO – al., ed., *Matrimonio canonico e realtà contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 119-139.
- «Bestialità», in G. AMATO – C. GERONZI – al., ed., *Enciclopedia Treccani*, I, Roma 2010, 889.
- BIANCHI, E., «Verginità e celibato», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI, ed., *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 1495-1503.
- BIANCHI, P., «La nozione canonica di situazione matrimoniale irregolare», in J. CARRERAS, ed., *La giurisdizione della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia*, Milano 1998, 251-288.
- BLAT, A., *De delictis et poenis, V, Commentarium textus Codicis Iuris Canonici*, Roma 1924.
- BONNET, P.A., *L'essenza del matrimonio canonico. Contributo allo studio dell'amore coniugale*, Padova 1976.
- BRUGNOTTO, G., «Il concetto di celibato sacerdotale», *Quaderni di diritto ecclesiale* 18 (2005) 141-152.
- BRYN, J., *Juris canonici compendium*, II, Brugis 1949¹⁰.
- BUX, N., «Il celibato, segno della "Realtà" di Cristo», *Sacrum Ministerium* 13 (2007) 60-70.
- CANTARELLA, E. – RICCA, P., *Non commettere adulterio*, Rastignano (BO) 2010.
- CAPPELLO, F.M., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, IV, Torino 1951³.
- CAPRILE, G., «Il celibato sacerdotale al sinodo dei vescovi 1990», *La civiltà cattolica* 143/4 (1992) 488-501.
- CASAVOLA, P.F. – GERONZI, C. – al., *Il vocabolario Treccani. Il Treccani*, Roma 2003.
- CASAVOLA, P.F. – ROVERSI MONACO, F. – al., *Il vocabolario Treccani. Sinonimi e contrari*, Roma 2003.
- CANTARELLA, G.M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Bari 2005.
- CARON, G., «Concubinato (dir. can)», in A. AZARA – E. EULA – al., ed., *Novissimo digesto italiano*, III, Torino 1959, 1053-1055.
- CASSOLA, O., «De concursu delinquentium, in Codice J. C.», *Apollinaris* 31 (1958) 102-117.

- «Casto, castità», in G.L. PRATO, ed., *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, I, Torino 1997, 278.
- CENALMOR, D., «Comentario al can. 213», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, ed., *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, II, Navarra 1996, 91-98.
- CENCINI, A. «Alcune urgenze e prospettive attuali nella formazione al celibato», *Sacrum Ministerium* 13 (2007) 81-89.
- , *Per amore, con amore, nell'amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 2011².
- CHARAMSA, K., «El significado teológico del celibato sacerdotal según la Sacrosancti Caelibatus de Pablo VI», *Ecclesia* 24/2-3 (2010) 163-168.
- CHELODI, G., *Ius canonicum de delictis et poenis et de iudiciis criminalibus*, Ardesi (TN) 1943⁵.
- , *Ius poenale et ordo procedendi in iudiciis criminalibus iuxta codicem iuris canonici*, Trento 1925.
- CHIAPPETTA, L., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, Roma 2011³.
- CICCONE, L., «Il carisma del celibato. Quali criteri per un suo discernimento nei candidati al presbiterato?», *RTL* 2/1 (1997) 43-57.
- CIPROTTI, P., «Ammonizione (dir. can.)», in F. CALASSO, ed., *Enciclopedia del diritto*, II, Milano 1958, 261.
- , «Concubinato (dir. can.)», in F. CALASSO, ed., *Enciclopedia del diritto*, VIII, Milano 1961, 695-697.
- , «Considerazione sulla punibilità dei complici nel diritto canonico vigente», *Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse*, III, Milano 1940, 45-63.
- CITO, D. – DE PAOLIS, V., *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI*, Città del Vaticano 2000.
- COMPOSTA, D., «Commento al can. 277», in P.V. PINTO, ed., *Commento al codice di diritto canonico*, Vaticano 2001, 165-166.
- CONTE A CORONATA, M., *De delictis et poenis*, Torino 1955⁴.
- , *De processibus*, Torino 1956⁴.
- COPPI, F., «Reato permanente», in R. SACCO – C.A. CANNATA – al., ed., *Digesto delle Discipline Penalistiche*, XI, Torino 1996, 318-327.
- D'AURIA, A., «Le facoltà speciali concesse alla Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli», *Ius missionale* 1 (2007) 257-261.
- DA STRUMI, A., *Arialdo. Passione del santo martire milanese*, Milano 1994.
- DAMEN, C., «Concubinato», in F. ROBERTI – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 289-290.

- DAMEN, C., «Fornicazione», in F. ROBERTI – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 539-540.
- DE LORENZI, L., «Verginità», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA, ed., *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Torino 1989³, 1639-1654.
- DE PAOLIS, V., «Commento al can. 1453», in P.V. PINTO – D. SALACHAS, ed., *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 2001, 1144-1145.
- , «Delitti contro il sesto comandamento», *Periodica* 82 (1993) 293-316.
- , «Il processo penale amministrativo», in Z. SUCHECKI, ed., *Il processo penale canonico*, Roma 2003, 215-234.
- , «Obblighi speciali, delitti contro», in C. CORRAL SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA, ed., *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 725-728.
- , «Rimedi penali», in C. CORRAL SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA, ed., *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 925-926.
- DELL'OSSO, C., «Concili particolari», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, I, Roma 2006, 267-359.
- DI MATTIA, G., «Comentario al can. 1395», in A. MARZOA – J. MIRAS – R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, ed., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, IV/1, Navarra 1996, 580-582.
- DIENI, E., «Le unioni “di fatto”: quale rilievo per il diritto canonico?», *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 10 (2002) 139-163.
- ERDÖ, P., «Foro interno e foro esterno nel diritto canonico», *Periodica* 95 (2006) 3-35.
- FALCÃO, M., «Concubinato», in J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO, ed., *Diccionario general de derecho canónico*, II, Cizur Menor (Navarra) 2012, 452-456.
- , «Influencia do cristianismo no direito romano. O concubinato post-clássico», in CONGRESO INTERNACIONAL DE DERECHO CANÓNICO, ed., *La norma en el derecho canónico, actas del III congreso internacional de derecho canónico. Pamplona, 10-15 de octubre de 1976*, I, Pamplona 1979, 63-68.
- FERRARA, V., «Diritto sostantivo per la dichiarazione di nullità della S. Ordina-zione: nozione canonica di validità ed invalidità o *nullitas* della S. Ordina-zione come sacramento e come atto giuridico», in A. MORONI – C. PINTO – al., ed., *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del cardinale Giuseppe Casoria*, Napoli 1992, 163-228.
- FERREIRA PENA, J., «Fondamenti dottrinali del celibato ecclesiastico dal CIC 1917 al CIC 1983», *Periodica de re canonica* 83 (1994) 225-246.

- FITZER, G., «Πορνεία», in O. SOFFRITTI, ed., *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 2004, 1062.
- , «Πόρνος», in O. SOFFRITTI, ed., *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 2004, 1070.
- FLICHE, A., *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana (1057-1123)*, trad. di A. Fliche – V. Martin – al., in A. PIETRO FRUTAZ, ed., *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, VIII, Torino 1959².
- FONSEGA, C.D., «Arialdo, santo», in A. FERRABINO – G. POLVANI – al., ed., *Dizionario biografico degli italiani*, IV, Roma 1962, 135-139.
- FRONZA, J., «El celibato: don, propuesta y tarea», *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 13 (2006) 137-155.
- FROSALI, R.A., «Concorso di persone nel reato (dir. pen. com.)», in A. AZARA – E. EULA, ed., *Novissimo digesto italiano*, III, Torino 1957, 1018-1041.
- FRYMER-KENSKY, T., «Sex and sexuality», in D.N. FREEDMAN, ed., *The Anchor Yale Bible dictionary*, London 2008, 1144-1146.
- GAETA, F., *Documenti e testimonianze. Antologia di documenti storici*, Milano 1967.
- GAGNON, R.A.J., «Sexuality», in K.J. VANHOOZER, ed., *Dictionary for theological interpretation of the Bible*, London 2009, 739-748.
- GARCÍA BARBERENA, T., «Delitos contra la moral cristiana», *Comentarios al código de derecho canonico. Con el texto legal latino y castellano*, IV, Salamanca 1962, 508-522.
- GARCZAREK, W., «La sospensione penale (cann. 1333-1334) nel *Codex Iuris Canonici* del 1983», *Apollinaris* 76 (2003) 359-399.
- GATTI, D., «Pataria», in P. PIGNATA – L. DE PETRI FIORE – al., ed., *Documenti e testimonianze. Grande dizionario enciclopedico*, XV, Torino 1989⁴, 566.
- GAYNOR, H.A., «Concubinage», in C.G. HERBERMANN – E.A. PACE – al., ed., *The Catholic Encyclopedia, an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, IV, New York 1908, 207.
- GEFAELL, P., «El celibato sacerdotal en la iglesias orientales: historia, presente y futuro», *Forum Canonicum* 6, 2 (2011) 27-45.
- GEISINGER, R., «Maturitas presbyteralis et maturitas matrimonialis», *Periodica* 89 (2000) 353-377.
- GEISINGER, R., *On the requirement of sufficient maturity for candidates to the presbyterate (c. 1031 § 1), with a consideration of canonical maturity and matrimonial jurisprudence (1989-1990)*, Roma 1999.

- GEMMITI, D., «Osservazioni sul concubinato nel diritto giustiniano», *Apollinaris* 67 (1994) 319-140.
- GHIRARDINI, L.L., *L'imperatore a Canossa*, Parma 1965².
- GHIRLANDA, G., *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 2015⁶.
- GIDDC, *La vita consacrata nella Chiesa. XXXII Incontro di studio. "Centro Dolomiti Pio X". Borca di Cadore. 27 giugno – 1 luglio 2005*, Milano 2006.
- GIORDANI, B., «Aspetti psico-sociali del celibato nella società odierna», in B. PROIETTI – A.M. TRIACCA – al., ed. *Il celibato per il regno*, Milano 1977, 212-234.
- GOFFI, T., «Obligatio (Legis)», in P. PALAZZINI, ed., *Dictionarium morale et canonicum*, III, Roma 1968, 399-400.
- GOLDSTEIN, H., «Εγκρατής, ἑς», in O. SOFFRITTI, ed., *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1995, 1002-1003.
- GOLINELLI, P., *La pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Milano 1984.
- GRANERIS, G., «Pensiero (peccati di)», in R. FRANCESCO – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 997.
- GRAVETT, S., «Sex, sexuality», in N. FRANKLYN – M. BUCKENSTAFF, ed., *The new interpreter's dictionary of the Bible*, V, Nashville (TN) 2009, 199-205.
- GREGORY, T., «Nicolaiti», in U. BOSCO – G. MARTELOTTI – al., ed., *Lessico universale italiano di lingua, lettere, arti, scienze e tecnica*, XIV, Roma 1974, 713.
- GRUNDMANN, W., «Εγκράτεια (ἀκρασία), ἐγκρατής (ἀκρατής), ἐγκρατεύομαι», in F. MONTAGNINI – G. SCARPATI – O. SOFFRITTI, ed., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, III, Brescia 1967, 34-42.
- HAWTHORNE, G.F., «Matrimonio e divorzio, adulterio e incesto», in R. PENNA, ed., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo 1999, 991-1002.
- HERRANZ, J., «Sacerdozio ministeriale e legge del celibato», *Studi cattolici* 328 (1988) 367-379.
- HORTAL, J.S., «Comentário sobre o can. 1395», *Codigo de direito canonico: codex iuris canonici, promulgado por Joao Paulo II, Papa. Tradução oficial, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Notas e comentarios: P. Jesus S. Hortal, s.j.*, Sao Paulo 1983, 606.
- IMODA, F., «Aspetti psicologici nella formazione al celibato sacerdotale», *La Civiltà Cattolica* 144/3 (1993) 359-372.

- «Incesto», in G. AMATO – C. GERONZI – al., ed., *Enciclopedia Treccani*, V, Roma 2010, 63.
- KATIČ, M., *Delitti contro obblighi speciali nei codici di diritto canonico del 1917 e del 1983. Delitti contro il sesto comandamento*, Roma 2004.
- KEENER, C.S., «Marriage», in R.P. MARTIN – P.H. DAVIDS, ed., *Dictionary of the later New Testament & its developments*, Downers Grove (IL) 1997, 712-717.
- KELLY, J.N.D., *Grande dizionario illustrato dei papi*, trad. italiana di A. Riccio, Casale Monferrato (AL) 1989.
- LAGOMARSINO, G., «Il celibato del clero secolare. Per uno studio comparativo dei due codici di diritto canonico alla luce della tradizione giuridica della chiesa in occidente», *Apollinaris* 66 (1993) 339-370.
- LANFRANCONI, D., «Peccato», in F. COMPAGNONI – G. PIANA – al., ed., *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 895-914.
- LATAGLIATA, A.R., «Concorso di persone nel reato (dir. pen.)», in F. CALASSO, ed., *Enciclopedia del diritto*, VIII, Varese 1961, 568-600.
- LEDWOLORZ, A., «Ammonizione», in R. FRANCESCO – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 49-51.
- LEGA, M., *De iudiciis criminalibus in genere et in specie de delictis et poenis praemisso tractatu*, in M. LEGA, ed., *Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis in scholis Pont. Sem. Rom. Habitaet*, II-3, Roma 1899.
- LÉON-DUFOUR, X., «Sessualità», in G. VIOLA – A. MILANOLI, ed., *Dizionario di teologia biblica*, Torino 1972⁴, 1194-1201.
- LINATI, F., «Razionalismo e religione. Studi filosofici e storici», *Rivista universale* 5 (1867) 118-132.
- LIOTTA, F., *La continenza dei chierici nel pensiero canonistico classico*, Milano 1971.
- LIPÍŃSKI, E., «Verginità», in R. PENNA, ed., *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Roma 1995, 1326.
- LIUZZI, F., «Concubinato», in P. PASCHINI – C. TESTORE – al., ed., *Enciclopedia cattolica*, IV, Firenze 1950, 202-207.
- LONG, J., *Il diritto italiano della famiglia alla prova delle fonti internazionali*, Milano 2006.
- MANISE, G., «Passione e atto umano», in R. FRANCESCO – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 967-968.
- MARZOTTO, D., «Castità/verginità», in G. DE VIRGILIO, ed., *Dizionario biblico della vocazione*, Roma 2007, 106-117.

- MASCAREÑAS, C.E., «Concubinato der. can.», in C.E. MASCARENAS – B. PELLISÉ PRATS, ed., *Nueva enciclopedia juridica*, IV, Barcelona 1952, 819-822.
- MAZZEO, M., «Sessualità», in G. DE VIRGILIO, ed., *Dizionario biblico della vocazione*, Roma 2007, 861-869.
- MCKENZIE, J.L., «Vergine», in B. MAGGIONI, ed., *Dizionario biblico*, Assisi 1973, 1028-1029.
- MESSA, P., «Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato in relazione alla familiarità affettiva con la Vergine Maria», *Antonianum* 80/2 (2005) 333-354.
- MICHIELS, G., *De delictis et poenis, commentarius libri V codicis juris canonici*, I, Lublin 1934.
- MIGLIAVACCA, A., «Commento al can. 277», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 281-282.
- MIRAGOLI, E., «Commento al can. 247», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 259.
- , «Commento al can. 977», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 796.
- , «Commento al can. 982», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 799.
- , «La perdita dello stato clericale», *Quaderni di diritto ecclesiale* 24 (2011) 233-254.
- MONTESI, G., «Encratiti», in U. BOSCO – G. MARTELOTTI – al., ed., *Lessico universale italiano di lingua, lettere, arti, scienze e tecnica*, VII, Roma 1971, 73.
- , «Esseni», in U. BOSCO – G. MARTELOTTI – al., ed., *Lessico universale italiano di lingua, lettere, arti, scienze e tecnica*, VII, Roma 1971, 271.
- MONTINI, G.P., «I rimedi penali e le penitenze. Un'alternativa alle pene», in M.J. ARROBA CONDE – R. COPPOLA – al., ed., *Il processo penale canonico*, Roma 2003, 75-101.

- MONTINI, G.P., «Le situazioni matrimoniali irregolari e difficili», *Quaderni di diritto ecclesiale* 6 (1993) 236-248.
- MORGA IRUZUBIETA, C., «Concubinatio [clérigo]», in J. OTADUY – A. VIANA – J. SEDANO, ed., *Diccionario general de derecho canónico*, II, Cizur Menor (Navarra) 2012, 451-452.
- MORONI, G., «Celibato», in G. MORONI, ed., *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da San Pietro sino ai nostri giorni*, VI, Venezia 1841, 57-63.
- MOSCA, V., «Le procedure per la perdita dello stato clericale», in GIDDC, ed., *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali*, Milano 1999, 311-362.
- MOSCONI, M., «Commento al can. 1329», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 1053-1054.
- , «Commento ai cann. 1336-1338», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 1060-1062.
- , «Commento al can. 1387», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 1092.
- , «Commento al can. 1395», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 1097-1098.
- , «L'azione del vescovo a tutela del celibato dei chierici. Il ricorso al precetto penale», *Quaderni di diritto ecclesiale* 18 (2005) 181-193.
- MOSSÈ, C., *La Grecia antica*, trad. di A. Paradiso, Bari 1992; orig. francese, *La Grèce ancienne*, Parigi 1986.
- MUNRO, W., «Virgin», in P.J. ACHTEMEIER, ed., *The HarperCollins Bible dictionary*, San Francisco 1996², 1194.
- NAVARRO VALS, R., «Commento al can. 1117», in J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2010³, 751-753.
- NOCE, C., «Concili ecumenici», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, I, Roma 2006, 9-266.

- O'NEIL, A.C., «Sin», in C.G. HERBERMANN – E.A. PACE – al., ed., *The Catholic Encyclopedia, an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*, XIV, New York 1912, 4-11.
- PALAZZINI, I., «Sacrilegium», in P. PALAZZINI, ed., *Dictionarium morale et canonicum*, IV, Roma 1968, 171-176.
- PALAZZINI, P., «Fornicatio», in P. PALAZZINI, ed., *Dictionarium morale et canonicum*, II, Roma 1965, 456-458.
- , «Scandalum», in P. PALAZZINI, ed., *Dictionarium morale et canonicum*, IV, Roma 1968, 207-209.
- PAPALE, C., «Il can. 1395 e la connessa facoltà speciale di dimissione dallo stato clericale *in poenam*», *Ius missionale* 2 (2008) 39-58.
- PAPIENSIS, B., *Summa decretalium*, lib. III, tit. 2, Ratisbonae 1860.
- PASINI, S.M., «Il consiglio evangelico di castità. Sempre a proposito del problema dell'interpretazione della norma e del metodo nel diritto canonico», *Commentarium pro religiosis et missionariis* 76 (1995) 313-331.
- PELLEGRINI, P., «II. I concili latini, 2. I concili gallici II», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della chiesa antica*, II-2-2, Roma 2010-2011.
- 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)», *Ius Canonicum* XL 79 (2000) 73-98.
- PERICOLI RIDOLFINI, S., «Encratiti», in P. PASCHINI – C. TESTORE – al., ed., *Enciclopedia cattolica*, V, Firenze 1950, 338.
- PICHLER, V., *Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos Gregorii Papae IX explicatum*, Venezia 1758.
- PINTO, P.V., *Diritto amministrativo canonico. La Chiesa, mistero e istituzione*, Bologna 2006.
- PISAPIA, G.D., «Concubinato (dir. pen.)», in F. CALASSO, ed., *Enciclopedia del diritto*, VIII, Milano 1961, 681-694.
- POST, G., «Copyist's Errors and the Problem of Papal Dispensations "contra statutum generale ecclesiae" or "contra statum generalem ecclesiae"», *Studia Gratiana* 9 (1966) 357-405.
- POTESTA, F., *R.P.F. Felicis Potestatis examen ecclesiasticum. Cum novis additionibus*, Venezia 1731.
- POTTERIE, DE LA, I., «Verginità», in G. VIOLA – A. MILANOLI, ed., *Dizionario di teologia biblica*, Torino 1972⁴, 1350-1354.
- PUGLIESE, A., «Sospensione», in R. FRANCESCO – P. PALAZZINI, ed., *Dizionario di teologia morale*, Roma 1957², 1290-1291.

- RAMPIONI, R., «Reato permanente», in F. SANTORO-PASSARELLI – A. FALZEA – al., ed., *Enciclopedia del diritto*, XXXVIII, Varese 1987, 856-868.
- RAVA, A., *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (Can. 1157-2)*, Roma 2001.
- RECCHI, S., «Commento al can. 599», in QDE, ed., *Codice di diritto canonico commentato. Testo ufficiale latino, traduzione italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della Conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico*, Milano 2009³, 520-522.
- REISSER, H., «Πορνεία», in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, ed., trad. di A. Dal Bianco – B. Liverani – al., *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, I, Bologna 1976, 1133-1137.
- RINCÓN, T., «Commento al can. 247», in P. LOMBARDÍA – J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico*, I, Roma 1986, 212.
- , «Commento al can. 977», in J.I. ARRIETA, ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2010³, 654.
- ROBERTI, F., *De delictis et poenis*, Roma 1938².
- , «Purgatio canonica», in A. AZARA – E. EULA, ed., *Novissimo digesto italiano*, XIV, Torino 1967, 607-608.
- ROCCO, U., «Promessa», in L. ROSSI – A. VALSECCHI, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973, 754-758.
- ROSSO, L., «Esseni», in P. PIGNATA – L. DE PETRI FIORE – al., ed., *Grande dizionario enciclopedico*, VII, Torino 1987⁴, 671-672.
- RUOZI, R., «La purezza culturale del sacerdote nella spiritualità del celibato dal novecento ai nostri giorni», *Studia Patavina* 61 (2014) 439-454.
- SACCHI, P., «Sodomia», in P. FEDELE, ed., *Grande dizionario enciclopedico UTET*, XVIII, Torino 1990, 1048.
- SALACHAS, D., *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale, studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999.
- SALUCCI, R., *Il diritto penale secondo il codice di diritto canonico*, Subiaco 1930.
- SALVATORELLI, L., «Gregorio VII», in P. PIGNATA – L. DE PETRI FIORE – al., ed., *Grande dizionario enciclopedico*, IX, Torino 1987⁴, 976-977.
- SAN JOSÉ PRISCO, J., «La formación para el celibato sacerdotal», *Anales de la Facultad de Teología* 53 (2002) 131-153.
- SANTANGELO, E., *Gregorio VII e il suo secolo*, Milano 1945.
- SARDELLA, T., «Damaso», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-1, Roma 2008, 33-59.
- , «Il canone 33 del concilio di Elvira: controllo sessuale e potere ecclesiastico», in R. BARCELLONA – T. SARDELLA, ed., *Munera amicitiae*,

- studi di storia e cultura sulla tarda antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli (CZ) 2003, 437-470.
- SARDELLA, T., «Innocenzo», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-1, Roma 2008, 93-155.
- , «Siricio», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-1, Roma 2008, 60-92.
- SARTORIO, U., «Celibato per il regno e matrimonio cristiano», *Studia Patavina* 51/3 (2004) 711-745.
- SAVARINO, R., «Nicolaiti», in P. PIGNATA – L. DE PETRI FIORE – al., ed., *Grande dizionario enciclopedico*, XIV, Torino 1989⁴, 528.
- , «Encratiti», in P. PIGNATA – L. DE PETRI FIORE – al., ed., *Grande dizionario enciclopedico*, VII, Torino 1989⁴, 379-380.
- SCHARNAGL, A., *Das feierliche Gelübde als Ehehindernis*, Freiburg im Breisgau 1908.
- SCHIEMANN, G., «Concubinatus», in H. CANKIK – H. SCHNEIDER, ed., *Brill's New Pauly (Encyclopaedia of the Ancient World)*, III, Boston 2003, 682-683.
- SHIELDS, M.E., «Concubine», in N. FRANKLYN – M. BUCKENSTAFF – al., ed., I, *The new interpreter's dictionary of the Bible*, Nashville 2006, 713-714.
- SIMEONE, L., «Sacrilegio», in P. PASCHINI – C. TESTORE – al., ed., *Enciclopedia cattolica*, X, Firenze 1953, 1598-1600.
- SIMONE, *Dizionario online, edizioni giuridiche online* [accesso: 01.11.2012].
- SINISCALCO, M., «Causalità (rapporto di)», VI, *Enciclopedia del diritto*, Varese 1960, 639-652.
- SIPOS, S., *Enchiridion iuris canonici*, Romae 1954.
- SOLDATI, T.M., *Confutazione degli errori e calunnie contro la Chiesa e la sovranità*, II, Venezia 1794.
- SPÄTLING, L., «Gregorio VII», in P. PASCHINI – C. TESTORE – al., ed., *Enciclopedia cattolica*, VI, Firenze 1951, 1082.
- SPINELLI, M., «Concilio di Arles del 314», in A. DI BERARDINO, ed., *I canoni dei concili della Chiesa antica*, II-2-1, Roma 2010-2011, 37-47.
- SPRINKLE, J.M., «Sexuality, sexual ethics», in T.D. ALEXANDER – D.W. BAKER, ed., *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, Downers Grove (IL) 2003.
- STICKLER, A.M., «Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici», *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 3-59.
- , «Il processo penale giudiziario nel *Codex iuris canonici* del 1983», *Apollinaris* 73 (2000) 369-405.

- SZENTMÁRTONI, M., «Celibato per il Regno dei Cieli e maturità della persona», *Periodica* 83 (1994) 247-271.
- TABERNER NAVARRO, J.P., *El concepto de escándalo en el Derecho Penal Canónico de la Codificación de 1917*, Roma 2004.
- TACCHELLA, L., *Il cardinale Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi di Trieste*, Udine 1974.
- TARANTO, G., «Concubinato (dir. civ.)», in A. AZARA – E. EULA, E., ed., *Novissimo digesto italiano*, III, Torino 1959, 1053-1055.
- TAYLOR, J.B., «Vergine», in G.L. PRATO, ed., *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, III, Torino 1997, 522-523.
- TEJERO, E., «Commento al can. 1329», in J.I. ARRIETA ed., *Codice di diritto canonico e leggi complementari commentato*, Roma 2010³, 890.
- TETTAMANZI, D., «Voto», in L. ROSSI – A. VALSECCHI, ed., *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma 1973, 186-187.
- THOMPSON, J.A., «Concubina», in I.H. MARSHALL – al., ed., *Dizionario biblico GBU*, Chieti 2008, 340.
- TORNACENSIS, S., *Die Summa des Stephanus Tornacensis uber das Decretum Gratiani*, Giessen 1891.
- TRAMONTANO, L., *Codice penale 2006. Annotato con la giurisprudenza. Leggi complementari e schemi*, Matelica (MC) 2006.
- UELICI, *La Sacra Bibbia*, Roma 2008.
- UNTERMAN, J., «Concubine», in J. ACHTEMEIER – R.S. BORAAS – al., ed., *The HarperCollins Bible dictionary*, San Francisco 1996², 192.
- VACCA, S., *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma 1993.
- VANNICELLI, L., «Peccato», in P. PASCHINI – C. TESTORE – al., ed., *Enciclopedia cattolica*, IX, Firenze 1952, 1014-1027.
- VATTIONI, F. – TESSAROLO, A. – al., *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2000¹⁷.
- VERMEERSCH, A. – CREUSEN, I., *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, III, Mechliniae 1956⁷.
- VIOLANTE, C., *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica. I. Le premesse (1045–1057)*, Roma 1955.
- VOLPE, G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (Secoli XI–XIV)*, Roma 1997³, XIX.
- VOLTERRA, E., «Concubinato (dir. rom.)», in A. AZARA – E. EULA, ed., *Novissimo digesto italiano*, III, Torino 1959, 1052-1053.
- , «Concubinato (Grecia)», in G. GENTILE – C. TUMMINELLI, ed., *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, XI, Roma 1959, 92-93.

- WERNZ, F.X., *Ius poenale ecclesiasticum*, in F.X. WERNZ, ed., *Ius canonicum auctore P. Francisco Xav. Wernz s.j. ad codicis normam exactum opera P. Petri Vidal s.j.*, VII, Roma 1937.
- WITASZEK, G., «Peccato (AT)», in R. PENNA – G. PEREGO – al., ed., *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 992-997.
- WRIGHT, D.F., «Sessualità, morale sessuale», in R. PENNA, ed., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 1427-1434.
- ZACCARIA, F.A., *Raccolta Di Dissertazioni Di Storia Ecclesiastica*, in F.A. ZACCARIA, ed., *Raccolta Di Dissertazioni Di Storia Ecclesiastica in italiano scritte o tradotte dal francese*, III, Roma 1841².
- ZALLINGER, J.A., *Institutiones juris ecclesiastici, maxime privati, ordine decretalium*, in J.A. ZALLINGER, ed., *Institutiones iuris*, V, Augusta 1832.

INDICE DEGLI AUTORI

- Alonso Pérez: 74
Amo, del: 68, 70, 71, 89, 119, 120, 121
Antoine: 52
Arias: 68, 70, 71, 119, 120
Arrieta: 89
Astigueta: 7, 25, 70, 85, 86, 90, 91, 92, 99, 100, 116
Aznar: 68, 96, 97, 115
Balbo: 29
Barbagli: 61
Barcellona: 24, 148, 149
Basilio il Grande: 56
Becker: 22
Becket, a': 22
Becquart: 17
Bedouelle: 17, 28
Bender: 85, 94, 112
Benedetto XIII: 49, 50
Benedetto XIV: 50
Benlloch Poveda: 69
Berlingò: 76
Bianchi, E: 129, 130, 131, 132
Bianchi, P: 114, 115, 116
Blat: 77, 78, 81, 114
Bonnet: 76
Brugnotto: 150, 151, 153
Bruguès: 17
Brys: 53
Bux: 155, 166
Cantarella, E.: 5
Cantarella, G.M.: 30, 31
Cappello: 103
Caprile: 126
Caron: 54, 55, 59, 61
Casavola: 71, 72, 74, 80, 121
Cassola: 106, 107, 108, 111
CCC: 5, 9, 77, 79, 82, 85, 113, 117, 152, 154, 159, 160, 163, 164, 165
CCD: 102
CDF: 101, 102, 103, 116, 117, 118, 119, 121
CEC: 117, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168
CEI: 75, 102, 103, 114
Cenalmor: 99
Cencini: 104, 126, 127, 129, 154, 155, 166
Charamsa: 104
Chelodi: 87, 107
Chiappetta: 68, 70, 71, 72, 89, 90, 94, 95, 96, 98, 106, 108, 109, 111, 117, 119, 120, 121, 151, 152
CIC 1917: 6, 53, 55, 56, 69, 76, 77, 79, 85, 94, 95, 96, 98, 100, 113, 114, 116, 122, 126, 150, 152, 153
CIC 1983: 56, 77, 79, 81, 85, 96, 99, 122
Ciccone: 163
Ciprotti: 16, 21, 53, 96, 109
Composta: 151, 158
Conte a Coronata: 68, 78, 79, 80, 81, 87, 88

- Coppi: 87
 CPC: 100, 102, 136, 154, 158, 161, 167
 Creusen: 53
 D'Auria: 100
 Da Strumi: 31, 32, 34
 Damen: 6, 70, 71, 72
 De Lorenzi: 128, 131, 132, 133
 De Paolis: 56, 68, 70, 93, 96, 97, 100
 Dell'Osso: 22, 25, 140
 Di Mattia: 68, 71, 72, 117, 118
 Dieni: 75
 Erdö: 6
 Falcão: 61
 Ferrara: 105
 Ferreira Pena: 127, 128
 Fitzer: 18, 19, 20
 Fliche: 29, 30, 31
 Fonseca: 33
 Fronza: 126, 155, 158
 Frosali: 108
 Frymer-Kensky: 138
 Gaeta: 29, 30
 Gagnon: 139
 García Barberena: 116
 Garczarek: 97
 Gatti: 34
 Gaynor: 17
 Gefaell: 164
 Geisinger: 13, 164
 Gemmiti: 60, 61, 62
 Geronzi: 72, 74, 80
 Ghirardini: 30
 Ghirlanda: 86, 97, 113
 Giordani: 127
 Giovanni XXIII: 113
 Giovanni Paolo II: 5, 10, 115, 154, 158, 159, 160
 Goffi: 112
 Goldstein: 134, 135
 Golinelli: 35
 Graneris: 7
 Graziano: 34, 35, 37, 40
 Gravett: 138, 139
 Gregorio IX: 11, 37, 44
 Gregory: 32, 33
 Grundmann: 134, 135
 Hawthorne: 18, 19
 Herranz: 160
 Hortal: 72
 Imoda: 162, 164
 Innocenzo III: 49
 Katič: 70
 Keener: 138
 Kelly: 40
 Lagomarsino: 136
 Lanfranchi: 7
 Latagliata: 108
 Ledwolorz: 96, 97
 Lega: 107, 110
 Léon-Dufour: 137, 138, 139
 Leone X: 149
 Linati: 16, 159
 Liotta: 8, 22, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 84
 Lipiński: 135
 Liuzzi: 15, 53, 54
 Long: 80
 Manise: 83
 Marzotto: 136, 137
 Mascareñas: 72
 Mazzeo: 135, 136, 137
 McKenzie: 132, 133
 Messa: 168
 Michiels: 106, 107, 108, 110
 Migliavacca: 151, 152
 Miragoli: 100, 102, 120, 151
 Montesi: 1134, 135
 Montini: 95, 96, 114, 115
 Morga Iruzubieta: 68, 71, 72, 86
 Moroni: 28
 Mosca: 99
 Mosconi: 68, 70, 71, 98, 109, 119, 125
 Mossè: 58, 59
 Munro: 129
 Navarro Vals: 110

- Noce: 21, 22, 25, 26, 56, 140, 141
 O'Neil: 9
 Palazzini, I.: 85
 Palazzini, P.: 6, 77, 90, 93, 94
 Paolo VI: 69, 76, 104, 153, 154, 155, 162, 163, 164
 Papale: 72
 Pascual: 68, 70, 71, 119, 120
 Pasini: 112
 PCF: 74, 75, 159
 PCTL: 114
 Pellegrini: 23
 Pellegrino: 111
 Pericoli Ridolfini: 134
 Philippi de Carboneano: 52
 Pichler: 54, 78, 109, 110
 Pinto: 82
 Pio IX: 149, 150
 Pio XII: 102, 112, 152, 153
 Pisapia: 63
 Potesta: 89
 Potterie, de la: 130, 132, 133, 135
 Pugliese: 97
 Rampioni: 86
 Rava: 60
 Recchi: 111
 Reisser: 18, 19
 Ricca: 5
 Rincón: 120, 151
 Roberti: 6, 46, 108, 109
 Rocco: 112
 Rosso: 135
 Ruozzi: 104, 153, 157
 Salachas: 26, 119, 120
 Salucci: 110
 Salvatorelli: 29
 San José Prisco: 165
 Santangelo: 29, 30, 31, 33, 37
 Sardella: 27, 28, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147
 Sartorio: 165
 Savarino: 28, 33, 134
 Schiemann: 15
 Shields: 17
 Simeone: 84, 85
 Simone: 60
 Sinodo degli Armeni: 58
 Sinodo di Ain Traz: 57
 Sinodo di Alba-Iulia: 58
 Sinodo di Diamper: 57
 Sinodo di Zamosc: 57
 Sipos: 53
 Soldati: 16, 43, 50
 Spätling: 29
 Spinelli: 147
 Sprinkle: 138
 Staidel: 52
 Stickler: 125
 Szentmártoni: 155, 167, 168
 Taberner Navarro: 90
 Tacchella: 52, 92
 Taranto: 15, 60, 61, 62, 63
 Taylor: 129
 Tejero: 107, 108, 109, 111
 Tessarolo: 36
 Tettamanzi: 112
 Thompson: 17, 18
 Tornacensis: 38
 Tramontano: 62
 Unterman: 17
 Vacca: 34
 Vannicelli: 8, 9, 82
 Vattioni: 36
 Vermeersch: 53
 Violante: 30, 31, 32, 33
 Volpe: 32
 Volterra: 59, 60
 Wernz: 78, 80, 81, 87, 110, 113, 114
 Witaszek: 9, 82
 Wright: 19, 20
 Zaccaria: 21
 Zallinger: 50, 51, 52, 77

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	5
1. Ragione, scopo e limiti della ricerca.....	7
2. Status quaestionis.....	8
3. Contenuti.....	10
3.1 Primo capitolo.....	10
3.2 Secondo capitolo.....	11
3.3 Terzo capitolo	12
 CAPITOLO I: <i>Il concubinato ecclesiastico nella storia</i>	15
1. Introduzione al significato di concubinato.....	15
2. La prospettiva biblica.....	16
2.1 Antico Testamento	16
2.2 Nuovo Testamento	18
3. Il concubinato ecclesiastico nei canoni dei primi secoli	20
3.1 Le <i>agapetae</i> o <i>virgines subintroductae</i> (can. 3 del niceno I).....	21
3.2 L'influenza del can. 3 del concilio di Nicea	23
3.3 I canoni apostolici (IV secolo) <i>et alios</i>	24
3.4 Il concilio di Trullo (691 o 692)	25
3.5 Lettere e decretali del III-IV sec.	27
4. L'XI secolo, periodo di riforme	28
4.1 Gregorio VII e lo scontro con il clero concubinario	28
4.2 Nicolaiti e patarini	32
5. Il <i>Decretum Gratiani</i>	34
5.1 Il concubinato matrimoniale	35
5.2 Il concubinato alla luce di <i>summae</i> e <i>commentarii</i>	37
5.3 Sanzioni, punizioni e privazioni	39
6. Il concubinato dei chierici tra il XII e il XX secolo.....	44
6.1 Le Decretali di Gregorio IX.....	44
6.2 I concili ecumenici cattolici più significativi.....	46
6.3 Il concilio di Trento (1545-1563)	48
6.4 Le costituzioni papali fino al XVIII secolo.....	49

6.5 Le <i>Institutiones</i> di Zallinger: lussuria e concubinato	50
7. I canoni sul concubinato del codice del 1917	52
7.1 I canoni riferiti ai chierici (degli ordini maggiori e minori)	53
7.2 La punibilità a norma dei cann. 2176 - 2181 CIC 1917.....	55
8. Le fonti del canone del codice orientale	56
9. Il concubinato nella storia dello <i>ius</i> civile	58
9.1 L'antica Grecia	58
9.2 La Roma degli imperatori pagani e cristiani.....	59
9.3 Il diritto civile e penale italiano	62
10. Conclusione	63
CAPITOLO II: <i>Il can. 1395 § 1: il delitto di concubinato</i>	67
1. Introduzione	67
2. La norma del can. 1395 § 1.....	68
2.1 Il sacerdote concubinario.....	69
2.2 Il <i>more uxorio</i>	73
2.3 Altri peccati contro il sesto comandamento.....	76
2.4 La responsabilità del concubinario	82
2.5 Il sacrilegio	84
2.6 La permanenza e la prescrizione.....	86
2.5.1 Il reato permanente	86
2.5.2 Permanenza, continuazione e abitudine.....	87
2.5.3 La prescrizione in relazione alla permanenza.....	89
2.7 Lo scandalo	90
2.6.1 La reazione della comunità.....	90
2.6.2 Le specie di scandalo nel concubinato.....	93
3. I rimedi a disposizione dell'Ordinario	95
3.1 Ammonizione, sospensione e le altre pene	95
3.2 La dimissione dallo stato clericale e la dispensa dal celibato	99
3.2.1 La dimissione dallo stato clericale.....	99
3.2.2 La dispensa dal celibato.....	100
3.2.3 L'inidoneità all'ordinazione e la dispensa dal celibato	102
3.2.4 Confronto tra dimissione dal sacerdozio e dispensa dal celibato..	106
4. Il coautore del delitto	106
4.1 La partecipazione al delitto e la correità (can. 1329).....	106
4.2 Punibilità in foro esterno	109
4.2.1 Il concubinato dei religiosi (cann. 599 e 695)	111
4.2.2 Il sanzionamento dei laici concubinari (can. 2357 § 2 CIC 17)	113
4.3 Situazione matrimoniale oggettivamente irregolare	114
4.4 Se il complice fosse un altro uomo	116
5. Delitti connessi al concubinato	119
5.1 Precedente il concubinato: la sollecitazione ad turpia	119
5.2 Successivo al concubinato: l'assoluzione del correo	120
6. Conclusione	121

CAPITOLO III: <i>La continenza perfetta</i>	125
1. Introduzione.....	125
2. Castità, continenza, verginità, celibato.....	126
3. I fondamenti biblici.....	129
3.1 Antico Testamento.....	129
3.2 Nuovo testamento.....	132
3.3 Enkrateia.....	133
3.4 Continenza nel celibato dall’A.T. al N.T.....	135
3.5 Sessualità: una «cosa molto buona» (Gen 1,31).....	137
4. I canoni dei concili della Chiesa antica.....	139
4.1 I concili greci.....	139
4.2 I concili spagnoli: il concilio di Elvira (can. 33).....	141
4.3 Le decretali.....	142
4.3.1 Damaso.....	142
4.3.2 Siricio.....	143
4.3.3 Innocenzo.....	146
4.4 I concili gallici.....	147
5. Dalle fonti al codice.....	149
5.1 Le fonti.....	149
5.2 I canoni del CIC 1917 e 1983.....	150
6. Catechismo e dottrina della Chiesa.....	152
6.1 Verginità di Maria.....	152
6.2 Imitazione di Cristo.....	153
7. Conclusione.....	155
CONCLUSIONE.....	161
SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	171
BIBLIOGRAFIA.....	175
1. Fonti.....	175
1.1 Concili ecumenici.....	175
1.2 Romani Pontefici.....	175
1.3 Dicasteri della Santa Sede.....	176
1.4 Sinodi particolari.....	177
1.5 Conferenze episcopali.....	178
1.6 Fonti codiciali.....	178
1.7 Altre fonti.....	178
2. Libri e articoli.....	178
INDICE DEGLI AUTORI.....	195
INDICE GENERALE.....	199

TESI GREGORIANA

Dal 1995, la collana «Tesi Gregoriana» mette a disposizione del pubblico alcune delle migliori tesi elaborate alla Pontificia Università Gregoriana. La composizione per la stampa è realizzata dagli stessi autori, secondo le norme tipografiche definite e controllate dall'Università.

Volumi pubblicati [Serie: Diritto Canonico]

[cf. http://www.unigre.it/TG/Diritto_canonico/index.php]

50. FERNÁNDEZ CONDE, María Teresa, *La misión profética de los laicos del Concilio Vaticano II a nuestros días. El laico, «signo profético» en los ámbitos de la Iglesia y del mundo*, 2001, pp. 356.
51. SALVATORI, Davide, *L'oggetto del magistero definitivo della Chiesa alla luce del m.p. Ad Tuendam Fidem: il can. 750 visto attraverso i Concili vaticani*, 2001, pp. 466.
52. ZAMBON, Adolfo, *Il consiglio evangelico della povertà nel ministero e nella vita del presbitero diocesano*, 2002, pp. 400.
53. CELIS BRUNET, Ana Maria, *La relevancia canónica del matrimonio civil a la luz de la teoría general del acto jurídico. Contribución teórica a la experiencia jurídica chilena*, 2002, pp. 396.
54. PAWŁOWSKI, Andrzej, *Il «bonum fidei» nella tradizione canonica e la sua esclusione nella recente giurisprudenza rotale*, 2002, pp. 408.
55. GRAZIAN, Francesco, *La nozione di amministrazione e di alienazione nel Codice di Diritto Canonico*, 2002, pp. 324.
56. BOLCHI, Elena Lucia, *La consacrazione nell'Ordo Virginum. Forma di vita e disciplina canonica*, 2002, pp. 450.
57. MULLANEY, Michael J., *Incardination and the Universal Dimension of the Priestly Ministry. A Comparison Between CIC 1917 and CIC 1983*, 2002, pp. 276.
58. CABRERA LÓPEZ, Rubén, *El derecho de asociación del presbítero diocesano*, 2002, pp. 236.
59. HEINZMANN, Marcelo Cristian, *Le leggi irritanti e inabilitanti. Natura e applicazione secondo il CIC 1983*, 2002, pp. 232.
60. UGGÉ, Bassiano, *La fase preliminare/abbreviata del processo di nullità del matrimonio in secondo grado di giudizio a norma del can. 1682 §2*, 2002, pp. 368.

61. SAJE, Andrej, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, 2003, pp. 276.
62. COLOMBO, Giovanna Maria, «*Sapiens aequitas*». *L'equità nella riflessione canonistica tra i due codici*, 2003, pp. 452.
63. SEQUEIRA, Domingos, *Os presbíteros diocesanos e o seu envolvimento na política: proibição e exceção. Estudo histórico-canónico-teológico*, 2004, pp. 384.
64. GAVIN, Fintan, *Pastoral Care in Marriage Preparation (Can. 1063). History, Analysis of the Norm, and Its Implementation by Some Particular Churches*, 2004, pp. 240.
65. BESSON, Éric, *La dimension juridique des sacrements*, 2004, pp. 386.
66. WALKER VICUÑA, Francisco, *La facultad para confesar*, 2004, pp. 270.
67. TKHOROVSKYY, Mykhaylo, *Procedura per la nomina dei Vescovi. Evoluzione dal CIC 1917 al CIC 1983*, 2004, pp. 276.
68. MANTARAS RUIZ-BERDEJO, Federico, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, 2004, pp. 492.
69. DOTTI, Federica, *Diritti della difesa e contraddittorio: garanzia di un giusto processo? Spunti per una riflessione comparata del processo canonico e statale*, 2005, pp. 290.
70. DE BERTOLIS, Ottavio, *Origine ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in San Tommaso*, 2005, pp. 214.
71. DE OLIVEIRA, Mário Rui, *O direito a viver do Evangelho. Estudo jurídico-teológico sobre a Sustentação do Clero*, 2006, pp. 368.
72. CIERKOWSKI, Stanisław, *L'impedimento di parentela legale. Analisi storico-giuridica del diritto canonico e del diritto statale polacco*, 2006, pp. 584.
73. VANZI, Alberto, *L'incapacità educativa dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, 2006, pp. 344.
74. GIRAUDO, Alessandro, *L'impedimento di età nel matrimonio canonico (can. 1083). Evoluzione storica e analisi delle problematiche attuali della dottrina e della prassi*, 2007, pp. 470.
75. SOSNOWSKI, Andrzej, C.R., *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (can. 1088 C.I.C.). Evoluzione storica e legislazione vigente*, 2007, pp. 336.
76. DELLAVITE, Giulio, «*Munus pascendi*»: autorità e autorevolezza. *Leadership e tutela dei diritti dei fedeli nel procedimento di preparazione di un atto amministrativo*, 2007, pp. 388.
77. ANAYA TORRES, Juan Miguel, *La expulsión de los religiosos. Un recorrido histórico que muestra el interés pastoral de la Iglesia*, 2007, pp. 550.
78. MAZZOTTI, Stefano, *La libertà dei fedeli laici nelle realtà temporali (c. 227 C.I.C.)*, 2007, pp. 336.
79. PIŁAT, Zbigniew, *Rilevanza giuridica delle interpellazioni e delle cauzioni nello scioglimento del matrimonio*, 2007, pp. 302.

80. SMITH, Gregory N., *The Canonical Visitation of Parishes. History, Law and Contemporary Concerns*, 2008, pp. 366.
81. GORBATYKH, Vitaliy, *L'impedimento della parentela spirituale nella Chiesa Latina e nelle Chiese Orientali. Studio storico-canonico*, 2008, pp. 352.
82. HUBERT, Patrick, «*De praesumptionibus iurisprudentiae*». *Zur Entwicklung ständiger richterlicher Vermutungen in der neueren Rota-Rechtsprechung und deren Anwendung an untergeordneten Gerichten*, 2009, pp. 320.
83. HALLEIN, Philippe, *Le défenseur du lien dans les causes de nullité de mariage. Étude synoptique entre le code et l'Instruction «Dignitas connubii», fondée sur les travaux des commissions préparatoires de l'Instruction*, 2009, pp. 728.
84. CEREZUELA GARCÍA, Carlos A., *El contenido esencial del bonum prolis. Estudio histórico-jurídico de Doctrina y Jurisprudencia*, 2009, pp. 364.
85. PETIT, Emmanuel, *Consentement matrimonial et fiction du droit. Étude sur l'efficacité juridique du consentement après l'introduction de la fiction en droit canonique*, 2010, pp. 410.
86. GRIGORIȚĂ, Georgică, *L'autonomie ecclésiastique selon la législation canonique actuelle de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise catholique. Étude canonique comparative*, 2011, pp. 612.
87. SCOPONI, Paolo, *I divieti matrimoniali in casi singoli*, 2011, pp. 346.
88. IVANDIC, Petar, *Die verbindlich vorgeschriebenen Konsultationsorgane des Diözesanbischofs im universalen Recht der lateinischen Kirche und deren Verwirklichung in den Partikularnormen der Diözese Eisenstadt. Eine kanonistische Studie unter besonderer Berücksichtigung der diözesanen Gesetzgebung*, 2011, pp. 272.
89. POCAŁUJKO, Tomasz Paweł, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell'ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici*, 2011, pp. 362.
90. SARTOR, Roberto, *Le convenzioni tra il Vescovo diocesano e il Superiore di un Istituto missionario a norma del can. 790 §1, 2° del CIC. Prassi della Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata*, 2011, pp. 382.
91. FRANCHETTO, Fabio, «*Error in persona*» (can. 1097 §1). *Il dibattito sul concetto di persona nella trattazione dell'error facti. Analisi della dottrina e della giurisprudenza*, 2011, pp. 514.
92. MEZZOGORI, Ciro, *Vocazione sacerdotale e incardinazione nei movimenti ecclesiali. Una questione aperta*, 2012, pp. 520.
93. DANTO, Ludovic, *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale. Etude historico-canonique du Concile de Trente au Code de Droit Canonique de 1983*, 2012, pp. 336.
94. ALEXANDRE, Hélder Miranda, *A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico-canônico do sacramento da penitência*, 2013, pp. 324.
95. NORD, Aaron Paul, *Sede Vacante Diocesan Administration*, 2014, pp. 396.

96. MILLOT, Guillaume, *La négligence dans l'exercice des charges. Approche en droit canonique pénal*, 2014, pp. 330.
97. HANSEN, Fredrik, *The Unity and Threefold Expression of the Potestas Regiminis of the Diocesan Bishop – Cann. 381 §1 And 391*, 2014, pp. 238.
98. ALBANESE, Emanuele, *Pornografia e consenso matrimoniale. La fruizione di pornografia oggi e il suo influsso sul consenso matrimoniale canonico*, 2014, pp. 270.
99. AROH, Prudentius Emeka, *Priestly Celibacy: A Gift and a Commitment (can. 277 §1). Adaptation to Igbo culture*, Nigeria, 2014, pp. 413.
100. DOHNALIK, Jan, *Il precetto pasquale. La normativa sulla Comunione e la confessione annuale (cann. 920 e 989) alla luce della tradizione canonica*, 2015, pp. 478.
101. RZECZEWSKA, Jolanta, *Les charismes dans l'Eglise et leur institutionnalisation canonique*, 2016, pp. 520.
102. SANGIANI, Fausto, *Comunità di famiglie: nuovo orizzonte dell'associazionismo nella Chiesa*, 2016, pp. 434.
103. INTERLANDI, R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, 2016, pp. 728.
104. LOHSE, Edward, *Restricting the Right of the Faithful to Enter a Church for Divine Worship: Law and Jurisprudence*, 2016, pp. 442.
105. DOKTORCZYK, Stephen S., *Persistent Disobedience to Church Authority: History, Analysis and Application of Canon 1371, 2°*, 2016, pp. 336.
106. OPONDO, Jacinta Auma, *Temporary profession and exclusion from subsequent profession (cann. 655; 689). Theological-Juridical Study*, 2016, pp. 448.
107. GILLESPIE, Kevin G., *Ecclesiastical Office and the Participation of the Lay Faithful in the Exercise of Sacred Power. Towards a theological and canonical understanding of the mutual orientation in the sign of Christ*, 2017, pp. 494.
108. MODRIĆ, Alan, *Interazione tra l'esercizio della potestà dei vescovi diocesani e di quella del romano pontefice alla luce dell'enciclica Ut unum sint*, 2017, pp. 384.
109. PAGLIALUNGA, Sara, *Il sanzionamento del sacerdote concubinario. Una norma a difesa dell'obbligo alla continenza (can. 1395 § 1)*, 2017, pp. 206.

Finito di stampare nel mese di novembre 2017
presso Printbee.it - Noventa Padovana (PD)