

L'ORIGINE DEL PRIVILEGIO PAOLINO

JUAN CARLOS CONDE CID

ABSTRACT: L'indissolubilità matrimoniale è un tratto che distingue la dottrina cattolica relativa al matrimonio, anche rispetto ad altri fratelli nella fede cristiana. Secondo la dottrina, l'indissolubilità è propria non soltanto del matrimonio cristiano ma di ogni matrimonio. Di fatto, la Chiesa, in alcuni casi, riconosce a sé stessa il potere di sciogliere i matrimoni non sacramentali. L'origine storica e dottrinale di questo potere si pone, tradizionalmente, nel cosiddetto "privilegio paolino". Questo articolo affronta la ricerca delle origini storiche del suddetto privilegio, prima attraverso lo studio esegetico di 1Cor 7,15, base scritturistica del privilegio, poi, analizzando la storia dell'interpretazione di questo brano, sino ad arrivare al Decreto di Graziano (XII secolo). A questo scopo, vengono prese in considerazione non soltanto le fonti canonistiche, ma anche quelle esegetiche e teologiche.

PAROLE CHIAVE: Privilegio paolino, dissoluzione del matrimonio, privilegio della fede, Ambrosiaster, Decreto di Graziano.

Abstract: The indissolubility of marriage is a distinctive trait of the Catholic doctrine on marriage, also compared to the other Christian denominations. According to the doctrine, this indissolubility is characteristic not only for the Christian marriage, but for every marriage. As a matter of fact, in some cases the Church acknowledges itself the power of dissolution of non-sacramental marriages. Traditionally, the historical and doctrinal origin of this power is traced back to the so-called « Pauline privilege ». This article deals with the study of the historical origins of the above-mentioned privilege, first through the exegetical study of 1Cor 7,15, that represents the scriptural basis of the privilege, and then analysing the history of interpretation of this passage, up to the Decretum Gratiani (XII century). For this purpose, not only canonical, but also exegetical and theological sources will be taken into consideration.

KEY WORDS: Pauline Privilege, Indissolubility of Marriage, Privilege of the Faith, Ambrosiaster, Decree of Gratian.

L'INTRODUZIONE di eventuali eccezioni all'indissolubilità del matrimonio è subordinata a un confronto con la Tradizione. Non a caso la CDF ha indicato in maniera esplicita che la norma che permette la dissoluzione del vincolo matrimoniale "*in favorem fidei*" poggia sul passo 1Cor 7,15, benché i casi di cui tratta il documento citato in nota vadano ben oltre le condizioni che regolano il privilegio paolino.¹

¹ Cf. CDF, *Normae «Potestas Ecclesiae» de conficiendo processu pro solutione vinculi matrimonialis in favorem fidei*, 30 aprile 2001, pubblicate in J. KOWAL, *Lo scioglimento del matrimonio «in*

Le “Nuove norme” regolano la possibilità di dissolvere il matrimonio non sacramentale. Ogni matrimonio non sacramentale ha un’indissolubilità intrinseca (i contraenti non possono dissolvere il legame che li unisce) ma non estrinseca (il vincolo potrà essere dissolto da un’autorità esterna ai contraenti). Non è inutile ricordare quanto si è potuto scrivere di recente riguardo alla dissoluzione “*in favorem fidei*”: “si alguna cuestión se deduce claramente de nuestro estudio es que la posibilidad de disolver el vínculo matrimonial válido, se sustenta sobre muy débiles y oscuros argumentos”.²

L’indagine sul fondamento della dissoluzione “*in favorem fidei*” deve cominciare da uno studio approfondito del privilegio paolino. Tale è stato l’argomento della nostra tesi di dottorato, che questo articolo vuole riproporre nei suoi punti essenziali.³ Le domande cui abbiamo voluto rispondere sono fondamentalmente due:

- Il testo di 1Cor 7,15 può costituire prova che San Paolo ha concesso il privilegio che ancora oggi porta il suo nome?
- Qual è il percorso seguito dalla Tradizione per trarre da 1Cor 7,15 il fondamento scritturistico del privilegio paolino?

1. IL PRIVILEGIO PAOLINO NELLA SCRITTURA

La difficoltà nell’interpretare 1Cor 7,15 è dovuta in gran parte all’estrema sobrietà del testo: l’apostolo disciplina il tutto con due parole (οὐ δεδούλωται “non sono soggetti a servitù”).⁴

Come interpretare il versetto? Senza esaminare nel dettaglio l’inizio della 1Cor,⁵ risulta chiaro che da 1Cor 5 in poi San Paolo risponde a questioni pratiche. Nel capitolo 7 le domande riguardano aspetti della vita coniugale e del vincolo matrimoniale.⁶ In 1Cor 7,10s San Paolo afferma che i coniugi non devono separarsi. Se, nonostante tutto, si separano non potranno sposarsi di nuovo. In seguito menziona “gli altri”, cioè, i cristiani coniugati con un non battezzato.⁷

La domanda posta all’apostolo riguarda l’opportunità, per il coniuge cristiano, di separarsi dal coniuge rimasto pagano. La risposta contempla due

favorem fidei», in *Diritto matrimoniale canonico*, III, a cura di P. A. BONNET – C. GULLO, Città del Vaticano 2005, pp. 447-487.

² D. GARCÍA, *La disolución del matrimonio in favorem fidei. Elementos para la investigación*, Salamanca 2008, p. 10.

³ Cf. J.C. CONDE, *L’origine del “privilegio paolino”*, Roma 2008. Cf. anche “Privilegio paolino”, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI, a cura di J. OTADUY, A. VIANA, J. SEDANO, Pamplona 2012, pp. 483-487.

⁴ Così la versione della CEI; la nostra traduzione sarà diversa (cf. *infra*).

⁵ Cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 19-40.

⁶ Cf. *ibidem*, pp. 40-84.

⁷ Cf. *ibidem*, pp. 69-70. Riferendosi a coppie miste San Paolo non sembra fare distinzioni tra le unioni contratte nell’infedeltà di cui uno tra i coniugi si fa battezzare e quelle in cui una persona già battezzata sposerebbe un non battezzato.

casi diversi risolti tramite l'applicazione di un solo principio di discernimento: il coniuge cristiano non deve prendere l'iniziativa della separazione ma adeguarsi al volere dell'altro. Se il coniuge non cristiano accetta di rimanere insieme, la coppia deve continuare la vita comune, poiché il coniuge non battezzato è santificato dal credente (cf. 1Cor 7,12-14). Invece, se il coniuge non cristiano si separa, la separazione deve essere accettata (cf. 1Cor 7,15).

Arriviamo così al punto oggetto del nostro interesse: nel caso in cui il coniuge non cristiano "se ne vada", può il coniuge cristiano risposarsi liberamente? Le traduzioni attuali lasciano intendere questo, tuttavia le cose non sono semplici.

L'eventualità contemplata è: "se il coniuge pagano si separa", χωρίζεται.⁸ Il verbo χωρίζω esprime una separazione consensuale. Il comando indirizzato al credente è, dunque, di accettare la separazione.⁹ Il nuovo stato civile del coniuge cristiano è ἄγαμος (non sposato): può dunque risposarsi? Gli autori non concordano su questo particolare.¹⁰

In altre situazioni affrontate in 1Cor 7, l'apostolo si è sempre espresso chiaramente sull'eventualità di un nuovo matrimonio (cf. vv. 9.11.28.36.39). La chiarezza manca, purtroppo, nel nostro brano. La risposta (se tale risposta esiste) va cercata nel senso dell'espressione οὐ δεδούλωται "(il fratello o la sorella) non sono soggetti a servitù". Chiarire il suo significato implica risolvere due problemi:

- Trovare quale nesso logico intercorre tra 15a e 15b.
- Chiarire il senso di δεδούλωται.

Deming sostiene che non esiste alcun rapporto tra 15a e 15b: la prima parte del versetto espone un caso particolare senza nessuna spiegazione, in 15b inizia una nuova unità letteraria. L'autore poggia la sua ipotesi sulla mancanza di qualsiasi particola di collegamento tra le due parti del versetto.¹¹ A nostro parere questo argomento non è sufficiente per provare l'assenza di rapporto logico tra le due clausole, piuttosto, l'esistenza di un nesso emerge chia-

⁸ "The present indicative middle form (...) probably has the force of separates himself/herself, signifying that the subject of the verb takes the initiative in the act of separation", A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids – Cambridge – Carlisle 2000, p. 534.

⁹ «The third singular present imperative middle (...) invites a little more than the bare verb to separate in English: let the separation take place. The present contains an overtone of continuance», *ibidem*.

¹⁰ Fee, ad esempio, sostiene che Paolo non concede il diritto a risposarsi, anche se non risulta chiara nemmeno la proibizione (cf. G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, pp. 302-303). Da parte sua, Thiselton contesta una a una le ragioni addotte da Fee, per concludere che «presumably remarriage would not be completely excluded for the believer», A.C. THISELTON, *cit.*, p. 536.

¹¹ Cf. W. DEMING, *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, Cambridge 1995, p. 150.

ramente dalla linea argomentativa e non dalla sintassi. In 15a San Paolo ha espresso una decisione (separarsi) che contraddice il pensiero guida espresso in 17b-24 (non cambiare stato). È impensabile che non cerchi di giustificare tale decisione; la spiegazione si trova, per l'appunto, in 15b.¹²

L'ipotizzato nesso tra 15a e 15b può avere diverse valenze: compiere la stessa missione del v. 14 nell'eventualità precedente, e cioè confermare la soluzione proposta dall'apostolo. Può anche illustrare i possibili sviluppi: 15b indicherebbe se il coniuge abbandonato può risposarsi o no. In ogni caso, la risposta va cercata nel senso preciso del verbo δουλόω.

Per cogliere il senso di οὐ δεδούλωται ("non sono stati resi schiavi") bisogna studiare il vocabolario paolino sulla schiavitù. Il senso letterale del verbo δουλόω al passivo è "essere reso schiavo";¹³ questo verbo ritorna sei volte nel *corpus paulinum*, ma soltanto qui è utilizzato in contesto matrimoniale.¹⁴ Sempre nel *corpus paulinum*, il sostantivo δοῦλος (schiavo) è utilizzato con diversi significati. La normale accezione è quella di "condizione sociale".¹⁵ Altrove Paolo applica a se stesso o ad altri l'espressione in senso metaforico: si può essere "servo di Cristo"¹⁶ o "servo del peccato".¹⁷

Particolarmente interessante è l'uso di questo vocabolo in tre luoghi del *corpus paulinum*.¹⁸ In Rm 6,15-23 (2 ricorrenze del verbo δουλόω, 4 del sostantivo δοῦλος), la schiavitù è, innanzitutto, una realtà sociale (v. 16a). Questa diventa poi la base per una metafora (16b): si può essere servi del peccato o della giustizia.¹⁹

In Ef 6,5-9 (δοῦλος ricorre 3 volte) si passa dalla schiavitù sociale a essere "servi di Cristo", unico Signore di servi e padroni (cf. v. 9). Questi termini ricorrono in modo simile in 1Cor 7,21-23: dalla condizione sociale si passa alla metafora del cristiano come "schiavo di Cristo", "comprato a caro prezzo", immagine già impiegata in 1Cor 3,23 e 6,20.

L'uso paolino di questa metafora sembra portarci a concludere che la schiavitù di cui si parla in 1Cor 7,15 sia "servitù a Cristo":²⁰ Paolo utilizza l'immagine della schiavitù per parlare del rapporto del fedele con Cristo.

¹² Cf. G. GIAVINI, *1Cor 7: nuove ricerche. Matrimoni misti e privilegio paolino*, in *La Scuola Cattolica* 108 (1980), p. 261.

¹³ Cf. R.F. COLLINS, *Divorce in the New Testament*, Minnesota 1992, p. 59

¹⁴ Oltre a 1Cor 7,15 lo troviamo in Rm 6,18,22; 1Cor 9,19; Ga 4,3; Tt 2,3.

¹⁵ Cf. 1Cor 7,21,22; 12,13; Ga 3,28; 4,1,7; Ef 6,5,8; Fil 2,7; Col 3,11,22; 4,1; 1Tm 6,1; Tit 2,9; Fm 1,16.

¹⁶ Cf. Rm 1,1; 1Cor 7,22; Ga 1,10; Fil 1,1; Col 4,12; 2Tm 2,24; Tt 1,1.

¹⁷ Cf. Rm 6,17,20.

¹⁸ Altri vocaboli sul concetto di schiavitù sono: douleiva (schiavitù) e douleuvw (essere schiavo). Questi termini non appaiono mai riferiti al vincolo matrimoniale.

¹⁹ Questa disputa per rendere schiavo il fedele non è lontana dall'idea trasmessa in 1Cor 6,12-20.

²⁰ La metafora della schiavitù riferita al peccato o alla Legge, spesso utilizzata da San Paolo, non avrebbe senso nel nostro brano.

Anche se con questo termine si indica in genere lo stato religioso di servizio e di appartenenza a Cristo Signore, dando peso all'uso del perfetto,²¹ Paolo sembra riferirsi qui al momento concreto in cui questa schiavitù ha inizio: il battesimo.²²

Alcuni autori ritengono invece che la schiavitù sia collegata al comando di Cristo di non separarsi.²³ L'interpretazione sembra un po' forzata: Paolo utilizza la metafora per parlare del rapporto tra Dio e il cristiano, non tra il cristiano e qualche comando particolare. Questo accade anche nel contesto immediato: basta leggere la fine di 1Cor 6 o il seguito di questo capitolo 7 per accorgersene. Inoltre, il riferimento al comando di Cristo è troppo lontano (v. 10) perché vi si possa collegare il verbo *δεδούλωται*.

Altri mettono in relazione il verbo *δουλώω* al vincolo matrimoniale, presentando esempi tratti di diverse culture in cui il matrimonio è visto come schiavitù.²⁴ San Paolo parla della "donna che diventa libera",²⁵ il che potrebbe far pensare che anche lui veda il matrimonio come una schiavitù (almeno in senso metaforico). Tuttavia, lo studio del brano Rm 6,12-7,3 ci fa rigettare tale ipotesi. In Rm 6,12-23 il concetto di schiavitù è molto ricorrente, mentre è assente nell'esordio di Rm 7 (in cui si parla del matrimonio). La donna può diventare libera (cf. Rm 7,3), ma libera da un legame (*δέδεταί*, Rm 7,3) non da una schiavitù.

Molti autori attribuiscono a *οὐ δεδούλωται* in 1Cor 7,15 il senso di "non essere più legato". Tuttavia è merito di Deming essersi accorto che nell'esegesi di questo passo si scivola spesso, illegittimamente, dall'accezione "schiavitù" a quella di "legame".²⁶ Del resto, i termini utilizzati dall'apostolo per riferirsi al vincolo matrimoniale sono altri.²⁷

Riteniamo sia preferibile dare alle parole il senso abituale con cui San Paolo le utilizza. Che si trovino esempi sull'utilizzo della metafora della schiavitù per parlare del matrimonio in altri autori, non prova che Paolo la adoperi. Quando poi ci accorgiamo che l'apostolo ha sempre evitato di riferirsi al vincolo matrimoniale facendo uso della metafora della schiavitù, prende

²¹ Cf. G. GIAVINI, *cit.*, p. 261. Il perfetto rende l'idea di un'azione compiuta di cui permangono tuttora le conseguenze.

²² Cf. Rm 6; anche 1Cor 6,11.

²³ Cf. R.F. COLLINS, *cit.*, p. 59. L'autore riporta questa interpretazione senza aderirvi.

²⁴ Cf. W. DEMING, *cit.*, p. 150; D. INSTONE-BREWER, *1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri*, in *Tyndalle Bulletin* 52 (2001), pp. 238-239.

²⁵ Cf. Rm 7,1-3; 1Cor 7,39-40.

²⁶ Deming spiega che gli autori leggono 15b come "non essere più legati o vincolati" dal coniuge, dall'istituzione matrimoniale, dal comando del Signore sulla non separazione, ecc. (cf. W. DEMING, *cit.*, p. 149). Thiselton ha accolto la critica di Deming, sottolineando anche lui che il verbo va tradotto con "non essere più schiavizzato" e non con "non essere più legato" (cf. A.C. THISELTON, *cit.*, p. 535).

²⁷ "La netta distinzione tra i vocabolari di "servitù" e di "legame" ritorna in Rm 6,15-7,6: anche qui soltanto il secondo indica l'unione tra coniugi", G. GIAVINI, *cit.*, p. 261 nota 25.

forza la nostra ipotesi: la schiavitù di cui si parla in 1Cor 7,15 riguarda il rapporto del fedele battezzato con Cristo, l'“essere stato reso schiavo” va inteso riguardo al battesimo (il fedele è diventato servo di Dio).

Il contesto di 1Cor 6-7 rende possibile un'altra interpretazione di questa metafora, non riferita direttamente al vincolo matrimoniale.

Nell'unità 1Cor 6,12-20 si intrecciano le immagini del matrimonio e della schiavitù in riferimento alla *πορνεία* (impudicizia) e a Cristo, che si disputa il possesso del cristiano. Attraverso il verbo *ἐξουσιάζω* (cf. 1Cor 6,12 “lasciarsi dominare”; 7,4[x2] “essere arbitro [del proprio corpo]”) il matrimonio è visto come una schiavitù, giacché il diritto sul proprio corpo è concesso anche al coniuge. La schiavitù è riferita, però, non al matrimonio come vincolo legale ma ai rapporti sessuali. Possiamo affermare che Paolo usi la metafora della schiavitù anche per parlare dei rapporti sessuali all'interno o fuori dal matrimonio. Nella storia dell'interpretazione di 1Cor 7,15, questo senso è stato sovente richiamato.²⁸

I possibili significati dell'“essere stato reso schiavo” al v. 15 sono, dunque, due: schiavo di Cristo (a causa del battesimo) o schiavo dell'altro coniuge (a causa dei rapporti sessuali). Dunque è possibile leggere 15b in due maniere:

- Nelle attuali circostanze (di separazione) il fratello o la sorella non sono più schiavi (di quella schiavitù che viene dal non essere unico proprietario del proprio corpo, cf. 1Cor 7,4). Il verbo può essere tradotto con un presente risultativo.
- Il fratello o la sorella non sono stati resi schiavi (di Cristo) in queste circostanze (di separazione); vale a dire, al momento del battesimo, l'intesa tra i coniugi era buona.²⁹ Il verbo va tradotto con un passato prossimo.

In entrambi i casi 15b fornisce un argomento valido per consentire la separazione (v. 15a). Bisogna specificare che in nessuno dei casi San Paolo si pronuncia sull'eventualità di un successivo matrimonio del credente. Tale eventualità sarebbe chiaramente permessa se *οὐ δεδούλωται* potesse essere tradotto con “non sono più legati” o se la “schiavitù” potesse esser riferita al comando di Cristo di non separarsi (cf. v. 10): entrambe le ipotesi sono state rigettate. San Paolo non afferma dunque che il coniuge cristiano abbandonato dal non credente si possa risposare, tuttavia non afferma neanche il contrario, e niente, nel contesto, ci permette di considerare l'una o l'altra possibilità come più aderente al pensiero paolino. Anzi, se la schiavitù di cui il battezzato “non è più schiavo” si riferisce ai rapporti sessuali, San Paolo potrebbe intendere che, una volta abbandonato, il coniuge cristiano può ormai vivere in pace, così come San Paolo, e cioè senza sposarsi.

²⁸ Un'altra interpretazione possibile in D. GARCÍA, *cit.*, p. 19.

²⁹ Questa traduzione è sostenuta anche da Giavini (cf. G. GIAVINI, *cit.*, p. 262).

Per questioni legate alla sintassi ci sembra però che in 1Cor 7,15 la schiavitù sia riferita al rapporto tra il credente e Cristo e non con l'altro coniuge,³⁰ perciò la traduzione più verosimile sarebbe la seguente:

“Se invece il non credente si separa, (ci) si separi (pure). Il fratello o la sorella non sono stati resi servi (di Cristo) quando erano in queste circostanze (di disaccordo coniugale); invece Dio vi ha chiamati quando eravate in pace (con Lui e tra voi)”.³¹ Le circostanze in cui l'iniziale buona intesa tra i coniugi risulta compromessa è il punto che sostiene la decisione di non opporsi alla separazione. Questo fatto implica che il passaggio dalla prima eventualità (il pagano consente di coabitare con il coniuge credente) alla seconda (non lo consente e si separa) può verificarsi in qualsiasi momento. Infatti, l'iniziale buona volontà del pagano può variare.

2. INTERPRETAZIONE DI 1COR 7,15 NEL PRIMO MILLENNIO CRISTIANO

Se San Paolo non “concede” il privilegio che la tradizione gli attribuisce, bisogna capire come questa sia arrivata a trarre tale privilegio da 1Cor 7,15. Analizzeremo dunque in questa seconda parte l'interpretazione di 1Cor 7,15 nel primo millennio sino al *Decretum Gratiani*.

2. 1. Da San Paolo all'Ambrosiaster

Studiando tutte le ricorrenze e interpretazioni di 1Cor 7,15 nella letteratura patristica anteriore all'Ambrosiaster, ci siamo resi conto, in sintesi, che nessun autore prima di lui si era posto il problema di sapere se San Paolo concedeva al cristiano abbandonato dal pagano il permesso di convolare a seconde nozze. Percorriamo qui alcuni passaggi chiave per capire il lento sviluppo del rapporto tra l'interpretazione di 1Cor 7,15 e il privilegio paolino.

a) Tertulliano e Origene

Nell'*Ad uxorem*, Tertulliano cita 1Cor 7,12ss³² quando discute sulla possibilità che una donna cristiana sposi un pagano.³³ Tertulliano, interpretando 1Cor 7,12-17a, vuole provare che San Paolo non autorizza i matrimoni tra cristiani e pagani.³⁴ Siccome l'apostolo parla di “coppie miste”, il cartaginese deve provare che la loro unione è stata celebrata prima del battesimo di uno dei

³⁰ Cf. J.C. CONDE, *cit.*, p. 99.

³¹ Cf. *ibidem*. La traduzione proposta è quella già presentata dal Giavini. Noi ci siamo appoggiati sul suo studio, presentando nuovi argomenti.

³² Cf. Tertullianus, *A son épouse*, a cura di C. Munier, Paris 1980, p. 9.

³³ Alcuni autori pensano all'esistenza di una pratica ecclesiastica a favore dei matrimoni tra cristiani e pagani fondata sull'interpretazione di 1Cor 7,12-14 (cf. C. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire Romain (Ile-IIIe siècles)*, Paris 1979, nota 272).

³⁴ Cf. *Ad uxorem* II,3.

coniugi. La sua interpretazione sarà accolta dalla Tradizione e, malgrado l'ambiguità del testo paolino su questo punto, la celebrazione del matrimonio prima del battesimo diventerà col tempo una delle condizioni per poter usufruire del privilegio paolino.³⁵

Il v. 15ab non è mai citato da Tertulliano. Il fatto che, nel suo commento dei passi interpretati da altri a favore del passaggio a seconde nozze, non abbia citato 1Cor 7,15, costituisce un forte indizio che, almeno all'epoca di Tertulliano e nella sua area culturale, non era abituale interpretare 1Cor 7,15 in questo senso.³⁶

Origene è autore del primo vero commentario alla 1Cor di cui abbiamo notizia.³⁷ Non possediamo la sua esegesi dell'intero v. 15; sappiamo, invece, che lui interpreta δεδούλωται in relazione alla metafora della schiavitù e della circoncisione dei vv. 18-24.³⁸

Origene accenna anche nel *Commentarii in Epistulam ad Romanos*³⁹ al tema del matrimonio come schiavitù, citando sempre 1Cor 7,15b.⁴⁰ Per lui, la servitù nel matrimonio è costituita dal dovere dei rapporti sessuali. Il fratello o la sorella abbandonati sono sottratti a questa servitù. L'autore non tratta esplicitamente del "caso dell'apostolo". Il suo commento a 1Cor 7,12ss ci informa piuttosto sui matrimoni tra cristiani e pagani, come fanno in linea di massima tutti i testi del II e III secolo che citano il brano paolino.⁴¹

b) Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria

Nell'Omelia 19 sulla 1Cor, San Giovanni Crisostomo commenta tutto il capitolo 7.⁴² Nella sua analisi del v. 15 sostiene che il fedele può prendere l'iniziativa della separazione se l'altro lo sollecita contro la fede.⁴³

Un punto controverso è costituito dall'affermazione "è meglio che venga

³⁵ Sull'ambiguità del testo su questo punto, cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 66-70.

³⁶ Cf. C. RAMBAUX, *La composition et l'exégèse dans les deux lettres Ad uxorem, le De exhortatione castitatis et le De monogamia*, in *Revue des études Augustiniennes* 23 (1977), p. 18.

³⁷ Cf. C. JENKINS, *Origen on I Corinthians*, in *The Journal of Theological Studies* IX-34 (1908), pp. 231-247; IX-35 (1908), pp. 353-372; IX-36 (1908), pp. 500-514; X-37 (1908), pp. 29-51. Traduzione al francese di alcuni di questi frammenti in H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris - Bruges 1963.

³⁸ Cf. J.M. FORD, *St. Paul, The Philogamist (1Cor 7 in Early Patristic Exegesis)*, in *New Testament Studies* 11 (1964), p. 330.

³⁹ Cf. ORIGENES, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, a cura di F. COCCHINI, I, Casale Monferrato 1985.

⁴⁰ *Ad Romanos* I,1; *ibidem*, p. 12.

⁴¹ Cf. H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971, p. 90.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 187. Per quanto segue, prendiamo spunto dal suo commento a questo testo, pp. 187-192.

⁴³ Cf. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia XIX in Epistolam I ad Corinthios*, in JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Opera omnia Tomus X Pars I*, a cura di B. DE MONTFAUCON, Paris 1837, p. 190.

rotto il vincolo matrimoniale”.⁴⁴ Alcuni autori lo interpretano come un vero scioglimento del vincolo che permette al battezzato di convolare a nuove nozze, facendo così del vescovo di Costantinopoli uno dei primi testimoni del privilegio paolino.⁴⁵ Non concorda con questa versione Cruzel, perché il Crisostomo utilizza altrove delle espressioni forti per parlare della separazione della coppia, senza mai permettere di convolare a nuove nozze.⁴⁶

La “non servitù” (cf. 1Cor 7,15b) per Crisostomo riguarda la possibilità di rompere il connubio in precise circostanze di disaccordo: non si è servi del coniuge pagano che vuole condurre all'idolatria.⁴⁷ La ragione addotta per la separazione è dunque la preservazione della fede del coniuge battezzato.

Per Cirillo di Alessandria il v. 15a dice che il cristiano abbandonato non è colpevole della separazione, poiché il suo unico crimine è stato seguire i comandi di Cristo.⁴⁸ Alcuni autori sostengono che, per Cirillo, il battezzato abbandonato può convolare a nuove nozze; lo fanno, però, fondandosi in una traduzione erronea riportata dal Migne.⁴⁹

c) Ambrogio di Milano

Ambrogio cita 1Cor 7,15 in relazione al divorzio, all'ora d'interpretare Lc 16,18.⁵⁰ Prima di offrire un infuocato allegato contro il divorzio (nn. 4-12), chiarisce che questo non è sempre proibito.⁵¹ Le unioni che non trovano la loro origine in Dio, possono beneficiare di un divorzio.

Tale conclusione tenta di sciogliere la contraddizione esistente tra Mt 19,6b e 1Cor 7,15a.⁵² Ambrogio legge chiaramente in 1Cor 7,15a una legittimazione del divorzio.⁵³ Sembra ragionevole ipotizzare che questa fosse la lettura tradizionale, in caso contrario non si capirebbe perché Ambrogio si preoccupa

⁴⁴ Cf. *ibidem*.

⁴⁵ Cf. G.H. JOYCE, *Matrimonio cristiano: Studio storico – dottrinale*, Alba 1954, p. 427. Sono della stessa opinione G. ARENDT, *Del privilegio paolino negli acattolici*, in *Gregorianum* 4 (1923), p. 268; G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1998, p. 397 e J. MOINGT, *Le divorce “pour motif d’impudicité”*, in *Recherches de Science Religieuse* 56 (1968), pp. 341-342.

⁴⁶ Cf. H. CROUZEL, *L'Église...*, cit., p. 191.

⁴⁷ Cf. *Homilia XIX...*, p. 190.

⁴⁸ Cf. *ibidem*.

⁴⁹ Cf. G. ARENDT, *cit.*, p. 333; cf. PG 74,875. L'opinione contraria è sostenuta in H. CROUZEL, *L'Église...*, cit., p. 233.

⁵⁰ Cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositionis evangelii secundum Lucam*, I, a cura di G. COPPA, Milano – Roma 1978, p. 9.

⁵¹ Cf. *in Lucam VIII,2*.

⁵² “Quae deus coniunxit homo non separet” e “quod si infidelis discedit, discedat?”, in *Lucam VIII,2*.

⁵³ Il Coppa deduce che in questo paragrafo Ambrogio giustifica teologicamente il privilegio paolino (cf. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *cit.*, II, a cura di G. COPPA, Milano – Roma 1978, p. 285 nota 2). Prima di sostenere una tale posizione (con la quale non siamo d'accordo) bisogna accertare quali sono le unioni che, per il santo milanese, “non trovano la loro origine in Dio”.

di armonizzare questa parola di San Paolo con la proibizione evangelica del divorzio.

Per Sant'Ambrogio esistono dunque due tipi di matrimoni: quelli fondati su Dio e quelli non fondati su Dio;⁵⁴ il divorzio sarebbe stato permesso dall'apostolo unicamente nel secondo caso. È, questo, un modo di armonizzare l'indissolubilità del matrimonio (Mt 19,6b) con la possibilità del divorzio (1Cor 7,15a). Come nell'*Ad uxorem* di Tertulliano, dietro questo brano ambrosiano si celerebbe una forte polemica contro i matrimoni misti.

Al n. 8 dello stesso scritto, il santo milanese cita 1Cor 7,10.12.15. Ambrogio vi afferma che Paolo non ha mai prescritto il divorzio, non autorizza l'abbandono, ma toglie ogni colpa all'abbandonato.⁵⁵

È interessante rilevare la diversa interpretazione di 1Cor 7,15 ai nn. 2 e 8 dell'*in Lucam*. Nel primo caso, il v. 15a è invocato per provare che esistono matrimoni che non trovano la loro origine in Dio, e questo perché Ambrogio interpreta il versetto come prova che il divorzio è permesso, in alcuni casi. Al n. 8 Ambrogio afferma invece che tale versetto non concede il permesso del divorzio, ma non fa altro che scagionare il coniuge abbandonato. Come sciogliere quest'apparente contraddizione?

Pensiamo che Ambrogio ha in mente due tipi di unione:⁵⁶ al n. 2 parla dei matrimoni contratti in disparità di culto, mentre al n. 8 di quelli contratti prima del battesimo di uno dei due coniugi. Se l'ipotesi è corretta, Ambrogio concede il divorzio alle unioni miste poiché non dovrebbero essere mai state concluse (anacronisticamente, potremmo affermare che Ambrogio considerava nulli tali matrimoni). Tale possibilità non è invece ammessa per le unioni in cui entrambi i coniugi erano pagani al momento delle nozze, malgrado il battesimo successivo di uno degli sposi.

Alcuni autori non dubitano nel porre Ambrogio come primo testimone del privilegio paolino,⁵⁷ mentre altri non la vedono così.⁵⁸

d) Ambrosiaster

L'identità dell'autore dei *Commentaria in XIII epistolas beati Pauli* è tuttora sconosciuta; gli studiosi ritengono che l'opera sia stata realizzata a Roma

⁵⁴ Che il matrimonio tra cristiani fosse diverso da quello celebrato tra pagani con le conseguenti perplessità riguardo alle unioni miste era stato anteriormente affermato da Tertulliano, Origene e altri autori.

⁵⁵ *In Lucam* VIII,8.

⁵⁶ Cf. G. TORTI, *Sant'Ambrogio e il privilegio paolino*, in *Giornale Italiano di Filologia* 32 (1980), pp. 236s, soprattutto n. 4

⁵⁷ Cf. G. ARENDT, *cit.*, pp. 265-267; G. CERETI, *cit.*, p. 397; B. RUSSO, *Le teorie divorziste nel precodice della Chiesa*, in *Rassegna di teologia* 9 (1968), p. 250.

⁵⁸ Cf. H. CROUZEL, *L'Église...*, *cit.*, p. 260.

sotto il papato di Damaso (366-384).⁵⁹ Il commentario dell'Ambrosiaster è il più antico commentario latino alle epistole paoline giunto fino a noi.⁶⁰

Per la dottrina sul privilegio paolino è fondamentale l'interpretazione che l'autore offre di 1Cor 7,15. Per questo motivo, la riportiamo nel dettaglio:⁶¹

VII, 15. Quodsi infidelis discedit, discedat.

Il divorzio di cui parla l'Ambrosiaster (*dissoluti matrimonii*) è lo scioglimento del vincolo che permette il passaggio a nuove nozze.⁶² La ragione teologica addotta per lo scioglimento del vincolo è la superiorità della causa di Dio rispetto all'indissolubilità del matrimonio (*maior enim causa dei est quam matrimonii*). Il motivo dell'abbandono da parte dell'infedele che scioglie il vincolo deve essere tuttavia l'*odio dei*: si toglie ogni colpa al fedele abbandonato, come aveva già fatto Ambrogio nell'*in Lucam*.

Non est enim frater aut soror servituti subiectus in huiusmodi.

I punti chiave dell'esegesi dell'Ambrosiaster a questa frase sono i seguenti:

- Dio è l'autore del vincolo (*auctorem coniugii*).
- Il matrimonio contratto senza culto (*devotione*) a Dio non è un matrimonio rato (*non enim ratum est matrimonium, quod sine dei devotione est*).
- Il matrimonio "non rato" è dissolto (*solvit*) per l'offesa arrecata al creatore (*contumelia enim creatoris solvit ius matrimonii*).
- Questa dissoluzione implica la possibilità per il coniuge abbandonato (battezzato) di unirsi ad altri, cosa di cui non potrà essere accusato (*non est peccatum ei qui dimittitur propter deum, si alii se iunxerit, ne accusetur alii copulatus*).
- L'infedele, però, sarà peccatore sia verso Dio sia verso il matrimonio.

Un punto oscuro è costituito dall'espressione "*non enim ratum est matrimonium, quod sine dei devotione est*". Non può significare che il matrimonio contratto tra due infedeli (è il caso che lui ha in mente) non sia valido, poiché l'esegesi del v. 14 intende il contrario. Sembra più giusto tradurre in questo caso "ratum" per "stabile".⁶³

L'argomentazione dell'Ambrosiaster è un po' insolita: Dio è l'autore del matrimonio, ma non è obbligatorio conservare la fedeltà (*fides servanda co-*

⁵⁹ Cf. A. RIPABOTTONI, *La dottrina dell'Ambrosiaster sul privilegio paolino*, in *Laurentianum* 5 (1964), p. 429 nota 2.

⁶⁰ Cf. A. POLLASTRI, *Ambrosiaster*, in *Nuovo Dizionario Patristico*, coll. 239-241.

⁶¹ Cf. AMBROSIASTER, *Commentarius in epistulas paulinas. In epistola ad corinthios prima*, recensuit a cura di H.I. VOGELS, Vindobonae 1968, pp. 75-78. Per una presentazione completa del commento dell'Ambrosiaster ad 1Cor 7,12-17a cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 182-190.

⁶² Cf. A. RIPABOTTONI, *cit.*, p. 433.

⁶³ Cf. G. TORTI, «*Non debet imputari matrimonium*». Nota sull'Ambrosiastro, in *Giornale Italiano di Filologia* 36 (1984), p. 267 nota 2.

niugii) verso i coniugi (pagani) che, abbandonando l'altro, mostrano di non credere che Dio sia l'autore delle unioni matrimoniali. La mancanza di fede in Dio, insieme all'atto esplicito di abbandono del coniuge provocano automaticamente la rottura del vincolo coniugale.

Più avanti l'Ambrosiaster cita Esd 9-10 come autorità scritturistica per dare credibilità alla possibilità di nuove nozze per il coniuge fedele abbandonato dal pagano. Questo esempio introduce alcune incertezze nell'argomentazione: innanzitutto esso interessa i matrimoni contratti in disparità di culto (ebrei con pagani); poi, come dobbiamo intendere l'affermazione "*illud enim non debet imputari matrimonium, quod extra legem dei factum est*"? Che significa che il matrimonio è stato fatto fuori dalla legge di Dio? Non si può riferire ancora, qui, al matrimonio contratto nell'infedeltà, che lui considera valido (cf. commento al v. 14). Allora, l'Ambrosiaster è passato, quasi senza accorgersene, a parlare dei matrimoni contratti in disparità di culto?

La nostra opinione è che, nonostante la precisione mostrata nel commento ai vv. 12b-13, il brano paolino (ambiguo in sé) era spesso messo in relazione ai matrimoni misti, per questo l'Ambrosiaster passa da un caso all'altro.⁶⁴

Dobbiamo avere sempre in mente che il problema "teologico e pastorale" che si pongono gli autori di quest'epoca non è tanto la questione di un passaggio a seconde nozze dopo la separazione di un coniuge battezzato unito con un non battezzato, ma se queste unioni sono possibili e a quali condizioni. A questo l'Ambrosiaster risponde dicendo che:

- Dio è il vero autore di ogni matrimonio.
- Nel caso in cui il matrimonio sia contratto senza pietà verso il creatore (nell'infedeltà), l'unione sarà valida ma godrà di una minore stabilità (*non ratum*).

L'esegesi di quest'opera è innovativa per l'affermazione esplicita della possibilità data al coniuge battezzato abbandonato di convolare a nuove nozze. La novità è costituita dall'affermazione esplicita, ma non è chiaro se questo supponga un taglio netto rispetto alla tradizione anteriore.

È vero, come afferma il Moneta, che l'Ambrosiaster sostiene una posizione generale a favore del divorzio.⁶⁵ Tuttavia, nella fattispecie trattata nel commento a 1Cor 7,15, la legittimazione del divorzio non si oppone ad altre interpretazioni: la tradizione esegetica non si era pronunciata esplicitamente su questo punto, l'Ambrosiaster afferma la possibilità del passaggio a nuove nozze lì dove altri non lo fecero pur senza negarla.

Troviamo un cambiamento radicale, tuttavia, nell'esegesi di 1Cor 7,15b:

⁶⁴ Torti denuncia la confusione dell'Ambrosiaster, che giustappone il caso di un matrimonio contratto nell'infedeltà, uno di cui coniugi si converte poi alla fede cristiana, e le nozze tra una persona battezzata e una non battezzata (cf. *ibidem*, p. 268).

⁶⁵ Cf. P. MONETA, *Il privilegio paolino*, in *Diritto ...*, p. 426

se Origene o Ambrogio riferivano la schiavitù nella coppia principalmente ai rapporti sessuali, l'Ambrosiaster la interpreta come riferita al vincolo matrimoniale.

Con queste premesse è difficile non aderire alla conclusione del Ripabottoni: "è la dottrina ecclesiastica odierna, espressa, con brevità e chiarezza".⁶⁶ L'interpretazione dell'Ambrosiaster non sarà accolta unanimemente dagli autori posteriori.

e) Agostino

L'esegesi di 1Cor 7,15 è presentata da Agostino soprattutto nel *De coniugiis adulterinis*. Scritta nel 419, è un'opera consacrata esclusivamente a questioni riguardanti la separazione e il passaggio a nuove nozze,⁶⁷ in essa Agostino risponde alle domande di un certo Pollentius.⁶⁸ Il secondo quesito contempla un caso concreto: "se un coniuge è rimasto non credente, è il Signore o l'apostolo che proibisce di ripudiarlo?".⁶⁹ Questa domanda fornisce la prospettiva particolare da cui muove Agostino nell'esegesi del brano paolino e ne fissa anche i limiti: non tutti i casi previsti nel brano paolino sono trattati. In concreto, non si trova traccia di quello che sarà conosciuto più tardi come "caso dell'apostolo".

Non vogliamo ripetere qui l'esposizione esaustiva che abbiamo fatto altrove sull'argomentazione agostiniana,⁷⁰ riprendiamo sommariamente alcuni punti che ci sembrano essenziali.

Per Agostino, il caso riportato in 1Cor 7,12-17a è chiaramente quello di un matrimonio contratto nell'infedeltà e non di un matrimonio contratto con "disparità di culto". Senza far riferimento a 1Cor 7,15, Agostino afferma quindi che nessun genere di fornicazione (neanche spirituale) consente il passaggio a nuove nozze dopo il ripudio. La proibizione è assoluta, poiché espressa dal Signore.⁷¹ Mai accenna al caso contemplato nel privilegio pao-

⁶⁶ Cf. A. RIPABOTTONI, *cit.*, p. 447.

⁶⁷ Il pensiero di Agostino sulle seconde nozze dopo divorzio si evolve nel tempo: riconosce che, in via generale, la Scrittura condanna le seconde nozze dopo divorzio, ma rimane il dubbio della colpevolezza o meno di un uomo che si risposa dopo aver rinvitato la moglie adultera (cf. *De bono coniugali* 7,7; *De fide et operibus* 19,35). Tale dubbio non è più presente nel *De coniugiis adulterinis*: le seconde nozze dopo divorzio vi sono escluse in tutti i casi (cf. M.-F. BERROUARD, *Augustin et l'indissolubilité du mariage*, in *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), pp. 143-155).

⁶⁸ Cf. H. CROUZEL, *L'Église...*, *cit.*, p. 337 nota 52.

⁶⁹ Cf. *De coniugiis adulterinis* I,13,14, p. 248. Per le citazioni di quest'opera ci riferiamo al volume AURELIUS AUGUSTINUS, *Matrimonio e verginità*, a cura di A. TRAPÈ - M. PALMIERI - V. TARULLI - N. CIPRIANI - F. MONTEVERDE, Roma 1978, pp. 230-317.

⁷⁰ Cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 190-201.

⁷¹ L'indissolubilità assoluta, almeno dei connubi cristiani, è affermata, ad esempio nel *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10,11 (cf. G.H. JOYCE, *cit.*, p. 429).

lino.⁷² L'omissione non ci deve sorprendere se ricordiamo la domanda cui il vescovo d'Ippona risponde.

Un'altra opera in cui Agostino cita 1Cor 7,15 è il *De fide et operibus* (413). Lo scritto è polemico e la difficoltà di base è pastorale: l'ammissione al battesimo dei divorziati risposati.⁷³ 1Cor 7,15 è proposto dagli avversari di Agostino per mostrare quanto vale la fede da sola poiché permette di rimandare la moglie, anche se sposata con legittime nozze, qualora essa non voglia rimanere con il suo sposo cristiano.⁷⁴ Gli avversari di Agostino sostengono che questo versetto fonda l'autorizzazione al ripudio del coniuge pagano che non consente di coabitare in pace con il cristiano.

Il contesto della discussione permette di ipotizzare, inoltre, che per gli avversari di Agostino 1Cor 7,15 autorizzava il coniuge cristiano a risposarsi senza colpa dopo l'avvenuto ripudio. *A fortiori*, questo implicherebbe che il pagano sposato in seconde nozze dopo il divorzio può ricevere il battesimo senza separarsi dalla seconda moglie. Agostino non accetta tale interpretazione: per lui ciò che autorizza il ripudio non è la mancanza di fede di uno dei coniugi, ma la possibilità che questo spinga il cristiano al peccato.⁷⁵ Il tema della discussione esclude (nuovamente) la fattispecie di abbandono da parte del pagano.

È interessante sottolineare ciò che questo passo ci insegna sulla disciplina della chiesa africana (difesa da Agostino): i matrimoni tra pagani sono indissolubili (il ripudio con passaggio a nuove nozze esclude dall'ammissione al battesimo) alla pari del matrimonio cristiano.⁷⁶

2. 2. Dall'Ambrosiaster a Graziano

a) Collezioni canoniche e penitenziali

Il brano 1Cor 7,15 compare in alcuni penitenziali.⁷⁷ L'origine e la data di

⁷² Cf. U. NAVARRETE, *Privilegio de la fe*, in *El vinculo matrimonial*, a cura di T. GARCÍA BARBERENA, Madrid 1978, p. 243.

⁷³ Cf. *De fide et operibus* I,2 in AURELIUS AUGUSTINUS, *La vera religione*, II, p. 694. La discussione si trova negli stessi termini in *De octo Dulcitii quaestionibus* 1,7, in *ibidem*, pp. 408-411.

⁷⁴ Cf. *De fide et operibus* XVI,28, p. 742.

⁷⁵ Non siamo d'accordo con l'Arendt quando afferma che Agostino consente qui il passaggio a nuove nozze (cf. G. ARENDT, *cit.*, p. 336). Sono della nostra stessa opinione R. CHARLAND, *Le pouvoir de l'Eglise sur les liens du mariage*, in *Révue de Droit Canonique* 16 (1966), pp. 44-47 e H. CROUZEL, *Nuove nozze dopo il divorzio nella chiesa primitiva?*, in *La Civiltà Cattolica* 121 (1970), p. 462.

⁷⁶ Sul tema dell'indissolubilità dei matrimoni tra pagani cf. F. DELPINI, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979, pp. 65-67. Il *bonum sacramentum*, che in alcuni passi agostiniani appartiene unicamente ai matrimoni tra cristiani, è allargato in altri a tutti i matrimoni. Vedere ad esempio L. DATTRINO, *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano 1995, p. 135.

⁷⁷ Cf. L. BIELER, *The Irish Penitentials*, Dublin 1975 e F.W.H. WASSERSCHLEBEN, *Die Busordnungen der abendländischen Kirche*, Graz 1958.

composizione di queste raccolte non sono ancora chiare,⁷⁸ tuttavia sono state composte sicuramente prima della riforma carolingia.⁷⁹ Per quanto riguarda il diritto matrimoniale, i penitenziali sono largamente di tendenza divorzista.⁸⁰

1Cor 7,15 è citato nella raccolta penitenziale *Canones Gregorii*. Leggiamo, infatti, al c. 76:

Can. 76. "Similitudo, si unus eorum baptizatus est, et alter gentiles, sicut dictum est: Infidelis, si discedit, discedat".⁸¹

"Similitudo" fa riferimento al canone anteriore, che stabilisce la facoltà, per chi era sposato prima del battesimo, di conservare o meno la propria sposa dopo il battesimo.⁸² Questi due canoni sono stati ripresi da molte collezioni penitenziali.⁸³

Alcune volte la possibilità di rimandare la sposa non battezzata è sottoposta all'impossibilità di convertirla.⁸⁴ Sembra imperativo allontanare la donna che rifiuti il battesimo, come in alcuni testi patristici era imperativo ripudiare la donna adultera.

Le formulazioni cambiano e non in tutti i penitenziali è chiaro se esista la possibilità di risposarsi dopo il rinvio della sposa non battezzata (mai si afferma esplicitamente la possibilità di separarsi dallo sposo non battezzato). La liceità del convolare a nuove nozze è molto verosimile invece nei *Canones Gregorii* e nel *Theodorus Poenitentiale*. In entrambi i casi, 1Cor 7,15a è citato come *autoritas* per sostenere questa disciplina. Orbene, questi due canoni saranno ripresi da numerose collezioni canoniche posteriori, sino ad arrivare al *Decretum Gratiani*, nel medesimo ordine in cui appaiono nel penitenziale *Canones Gregorii*.⁸⁵

⁷⁸ È conosciuta l'espressione del concilio di Chalons-sur-Saône, del 813, che condannò i penitenziali affermando "poenitentiales quorum sunt certi errores, incerti auctores" (cf. R. MANSELLI, *Il matrimonio nei penitenziali*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, 1, Spoleto 1977, pp. 304-305).

⁷⁹ Cf. *ibidem*, pp. 54 e 55 nota 6.

⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 60.

⁸¹ *Canones Gregorii* c. 76, in F.W.H. WASSERSCHLEBEN, *cit.*, p. 169.

⁸² *Canones Gregorii* c. 75, in *ibidem*.

⁸³ Con formulazione identica o equivalente, il c. 76 dei *Canones Gregorii* corrisponde a: *Theodorus Poenitentiale* II,12,18 (215); *Confessionale Pseudo-Egberti* (307); *Poenitentiale Martenianun* c. 69 (298). Il c. 75 corrisponde a: *Capitula Dacheriana* c. 28 (148); *Theodorus Poenitentiale* II,12,17 (215); *Confessionale Pseudo-Egberti* (307); *Poenitentiale xxxv capitulorum* c. 9,§1 (511). I numeri tra parentesi rimandano alle pagine dell'edizione del Wasserschleben.

⁸⁴ Cf. *Capitula Dacheriana* c. 70 (151); *Canones Gregorii* c. 77 (169); *Theodorus Poenitentiale* II,12,18 (215); *Poenitentiale xxxv capitulorum* c. 9,§1 (511). I numeri tra parentesi corrispondono alle pagine dell'edizione del Wasserschleben.

⁸⁵ C. 28 q. 1 cc. 2-3. Nel *Decretum Gratiani* questi canoni sono attribuiti a papa Eutichiano, come faceva già, ad esempio, il *Decretum* del Burcardo. La presenza di questi due canoni nelle collezioni anteriori al *Decretum Gratiani* è stata studiata da M. Parma (cf. M. PARMA, *El favor fidei en el Decretum Gratiani*, Roma 2009, pp. 125-126).

Insieme all'esegesi dell'Ambrosiaster, i penitenziali hanno dato origine a una linea interpretativa del versetto 1Cor 7,15 favorevole allo scioglimento del vincolo. I testi dei penitenziali, però, non contengono la riflessione teologica abbozzata dall'Ambrosiaster.

Sin d'ora possiamo affermare che queste due linee interpretative di 1Cor 7,15 nel senso del "privilegio paolino" (o ad esso vicine) seguiranno vie parallele: l'Ambrosiaster nella letteratura esegetica e teologica, i canoni penitenziali nelle collezioni canoniche. Non si ritroveranno se non nel XII secolo, nella C. 28 del *Decretum Gratiani* e in alcune opere teologiche a lui contemporanee.⁸⁶

b) Alcuni autori dell'Alto Medioevo

Alcuni commenti alle epistole paoline, ad esempio quello attribuito a Rabano Mauro, riprendono il commento dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15, contribuendo alla sua trasmissione.⁸⁷

Un cenno a parte, in questo senso, merita l'opera *De divortio Lotharii* di Incmaro da Reims.⁸⁸ A lui si deve l'applicazione di alcune espressioni del commento dell'Ambrosiaster alle unioni contratte nonostante un impedimento dirimente, applicazione che arriverà sino al *Decretum Gratiani*.⁸⁹

Prima di passare al XII secolo, ultima tappa della nostra ricerca, constatiamo che due importanti commenti alle epistole paoline dell'XI secolo scartano coscientemente l'interpretazione dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15. Sia per Lanfranco di Bec sia per Bruno Certosino (o almeno per i commenti che gli sono attribuiti) il brano paolino non permetterebbe di convolare a nuove nozze.⁹⁰ Tutt'altra sarà l'interpretazione alla fine del XII secolo, proprio per l'accoglienza che le "sentenze" faranno del commento dell'Ambrosiaster.

c) La *Glossa ordinaria* e le sentenze

La *Glossa ordinaria* e la tradizione di *sententiae* della nuova scuola di Laon riaccolgono l'esegesi dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15, in virtù dell'ambizione della scuola di far concordare tutte le *auctoritates* senza esclusioni. L'enorme influenza della *Glossa* e delle *sententiae* della scuola di Laon può essere ritenuta "origine" del "privilegio paolino".⁹¹ Riguardo alla *Glossa ordinaria*, basti

⁸⁶ Graziano, tuttavia, non sembra aver interpretato in senso divorzistico questi due canoni (cf. *ibidem*, pp. 46-50).

⁸⁷ Cf. PL 112,66C-68C. Per l'Ambrosiaster fonte di Rabano Mauro cf. M. GIBSON, *Lanfranc's Commentary on the Pauline Epistles*, in *Journal of Theological Studies* 22 (1971), p. 97.

⁸⁸ Cf. HINC MARUS REMENSIS, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, in *Monumenta Germaniae Historica. Concilia. Tomus IV. Supplementum I*, a cura di L. BÖHRINGER, Hannover 1992.

⁸⁹ Cf. C. 28 q. 1 *dictum post* c. 14.

⁹⁰ Cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 253-258.

⁹¹ Per i rapporti tra le *Sententiae* e la *Glossa*, cf. R. SILVAIN, *La Tradition des Sentences d'Anselme de Laon*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 16 (1948), p. 14.

dire che i brani più importanti dell'esegesi dell'Ambrosiaster che abbiamo studiato vi appaiono nel commento al v. 15 della 1Cor.⁹²

Nelle sentenze, i passi interessanti per la nostra ricerca si trovano laddove sorge la questione dell'esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli. Il problema veniva affrontato dall'Ambrosiaster.⁹³ Costui afferma esplicitamente che il matrimonio tra infedeli è vero connubio, e cerca inoltre di rendere conto della differenza, dal punto di vista giuridico, tra le unioni dei pagani e quelle dei cristiani: si poteva dire "ratum" unicamente il matrimonio contratto tra cristiani.

Questo sforzo di chiarificazione valse all'esegesi dell'Ambrosiaster (favorevole della sua attribuzione ad Agostino o ad Ambrogio) l'essere frequentemente citata nelle *sententiae*. La questione del valore del matrimonio degli infedeli riceverà un impulso fondamentale nella prima scolastica⁹⁴ e approderà alla C. 28 del *Decretum Gratiani*.⁹⁵ Verosimilmente è stato il quesito sul valore del matrimonio degli infedeli e non direttamente la questione del "privilegio paolino" a riportare l'esegesi dell'Ambrosiaster alla ribalta. Ne è prova il fatto che il problema dello scioglimento del vincolo è trattato raramente nelle *sententiae* della scuola di Laon.

Lottin ha cercato di stabilire una cronologia tra tutte le opere della scuola di Laon senza giungere a conclusioni convincenti.⁹⁶

In ogni caso, è ormai opinione condivisa che verso la metà del XII secolo esistessero una serie di discussioni molto approfondite sulla teologia del matrimonio, tendenti a regolare la sua pratica, dipendenti, in gran misura, dalla dottrina agostiniana.⁹⁷ I trattati *De coniugio* presenti nelle diverse raccolte mostrano gli stadi iniziali e gli sviluppi successivi di questa teologia del matrimonio.

i. Le «Sententiae Atrebatenses»

Le *Sententiae Atrebatenses* (*Divina essentia*) sono state composte probabilmen-

⁹² Cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 273-278.

⁹³ Cf. G. PICASSO, *I fondamenti del matrimonio nelle collezioni canoniche*, in *Il matrimonio nella società altomedievale...*, *cit.*, p. 195.

⁹⁴ Cf. E. TEJERO, *La sacramentalidad del matrimonio en la historia del pensamiento cristiano. II. De la patristica a la escolástica incipiente*, in *Ius Canonicum* 20 (1986), pp. 322-323.

⁹⁵ Cf. C. 28 q. 1 *dictum prefacio*.

⁹⁶ Cf. O. LOTTIN, *Aux origines de l'école d'Anselme de Laon*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 10 (1938), pp. 102-121; cf. anche. H. WEISWEILER, *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi*, in *Scholastik* 34 (1959), pp. 190-232. Sul tema di Anselmo di Laon e la sua scuola, vedere il volume più recente C. GIRAUD, *Per verba magistri*, Turnhout 2010.

⁹⁷ Cf. D.A. WILMART, *Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme de Laon*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), p. 122.

te nel 1138.⁹⁸ Il paragrafo 15 porta il titolo *De sacramento coniugii*.⁹⁹ L'opera si occupa della stabilità di diversi tipi di matrimonio.¹⁰⁰

In particolare, riporta due esempi di matrimonio "solubile". Nel primo caso un infedele abbandona il coniuge per odio contro la fede: l'autore afferma che taluni permettono il passaggio a nuove nozze quando la separazione avviene per "odio fidei". È evidente l'allusione a 1Cor 7,12-17a e all'Ambrosiaster.

Questa raccolta di *sententiae* non si interroga sull'esistenza o meno di matrimonio tra gli infedeli, come le raccolte precedenti,¹⁰¹ ma sul valore dell'indissolubilità in quelle unioni.

ii. *Sententiae* «de coniugio inter infedele» (bis)

Punto d'inizio dell'argomentazione è l'esegesi dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15.¹⁰² Tale *auctoritas* permette la separazione dei coniugi e il passaggio a nuove nozze; il divorzio, però, è proibito dal Signore e tale divieto ha carattere assoluto. Come conciliare la sentenza (attribuita ad Agostino) con il precetto evangelico? Affermando che le unioni tra pagani non costituiscono vero matrimonio, perciò è possibile il loro scioglimento.

A questo punto dello sviluppo teologico, le interpretazioni correnti dei brani del commento dell'Ambrosiaster sembrano essere soltanto due:¹⁰³

- Le citazioni del commento sono intese come autorizzazione a risposarsi dopo rinvio del coniuge pagano. Il matrimonio tra pagani, di fatto, non esiste.
- Il commento viene interpretato come possibilità di rinviare il coniuge pagano, ma non di risposarsi. Il matrimonio tra pagani sarebbe dunque valido.

Per ora la "terza via", adoperata più tardi da Graziano (accennata nelle *Sententiae Atrabatenses*), non è presa in considerazione.

⁹⁸ Cf. R. WIELOCKX, *La sentence De caritate et la discussion scolastique sur l'amour*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58 (1982), p. 351; R. SILVAIN, *cit.* p. 33.

⁹⁹ Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. v. Problèmes d'histoire littéraire: l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux 1959, pp. 434-439.

¹⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 436, l. 68-73.

¹⁰¹ Per vedere tutti i testi analizzati nella nostra tesi, cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 273-302.

¹⁰² Cf. O. LOTTIN, *Psychologie ...*, *cit.*, pp. 102-104.

¹⁰³ Altre raccolte studiate sono «Sententia Cum omnia sacramenta», pubblicata da H. WEISWEILER, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in Deutschen Bibliotheken*, Münster 1936, pp. 361-379 e il trattato «Coniugum est secundum Isidorum» pubblicato in Fr. BLIEMETZRIEDER, *Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 3 (1931), pp. 273-291.

iii. *Sententiae Berolinenses*

Le *Sententiae Berolinenses* rappresentano uno stadio ulteriore nello sviluppo delle *Sententiae* della scuola di Anselmo di Laon; la data limite di composizione sarebbe il 1140.¹⁰⁴

L'autore parla della violazione del *bonum fidei*.¹⁰⁵ Sorge così il quesito sul valore delle unioni dei gentili. La sua opinione è che esiste vero matrimonio tra gli infedeli, citando a sostegno il *De bono coniugali* 24,32 di Agostino.¹⁰⁶

In seguito si interroga sull'indissolubilità.¹⁰⁷ Dopo l'analisi di diversi casi arriva alla questione: "De his quorum alter infidelis est, alter vero conversus".¹⁰⁸ Ricorda quanto detto sopra: il matrimonio riguarda tutti i popoli. Tuttavia alcuni oppongono il caso di due infedeli di cui solo uno si converte. La domanda è dunque enunciata nel modo seguente: "utrum debeant aut possint separari aut simul manere".¹⁰⁹ Seguono le *auctoritates*: Eutichiano,¹¹⁰ Agostino,¹¹¹ Girolamo,¹¹² Ambrogio (*Ambrosiaster*)¹¹³ e finalmente Agostino.¹¹⁴

La conclusione che l'autore trae da questo susseguirsi di *auctoritates* è interessante.¹¹⁵ Lui ipotizza l'esistenza di due tipi di unione: matrimonio indissolubile (*perfectum*) tra i fedeli, dissolubile (*dispensatorium*) tra gli infedeli. Questo significa che il coniuge battezzato può convolare a nuove nozze o si tratta di una separazione "*manente vinculo*"? Pensiamo che si tratti di un vero divorzio, perché è questo l'argomento che l'autore trattava e di cui questo caso particolare fa parte. Comincia a delinearsi l'idea del privilegio paolino.

Riguardo le raccolte di *sententiae* attribuibili alla scuola di Laon, la mancanza di una cronologia chiara e di vere edizioni critiche non ci permette di trarre conclusioni definitive. Ciò nonostante sembra verosimile che si sia passati dalla questione relativa all'esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli alla necessità di operare una distinzione tra le unioni dei fedeli e le unioni che coinvolgono due non battezzati; la differenza tocca in modo particolare l'in-

¹⁰⁴ Cf. R. SILVAIN, *cit.*, p. 33.

¹⁰⁵ Cf. F. STEGMÜLLER, *Sententiae Berolinenses. Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon*, in *RTAM* 11 (1939), p. 57, l. 6.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, l. 11-12.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, l. 28.

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 58, l. 26. In questa raccolta viene posta in modo esplicito la domanda che riguarda il privilegio paolino.

¹⁰⁹ *Ibidem*, l. 30-31.

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, l. 31-33 (cf. ad esempio *Ivo Carnotensis, Decretum pars VIII, c. 195*).

¹¹¹ Cf. *ibidem*, l. 34-35 (*De coniugiis adulterinis* 1,13,14). Cf. *ibidem*, l. 35-36 (*De coniugiis adulterinis* 1,15,16).

¹¹² Cf. *ibidem*, l. 37-38 (si tratta invece sempre del *De coniugiis adulterinis* 1,17,19).

¹¹³ Cf. *ibidem*, p. 59, l. 2-5.

¹¹⁴ Cf. *De coniugiis adulterinis* 1,18,20. Non è una citazione letterale (cf. F. STEGMÜLLER, *cit.*, p. 59 nota d).

¹¹⁵ Cf. *ibidem*, l. 6-9.

dissolubilità. Non possiamo non evidenziare il ruolo essenziale che, in questa evoluzione, ha avuto l'esegesi dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15. Se in alcune raccolte di *sententiae* le sue affermazioni venivano contrastate unicamente per affermare la loro compatibilità con l'esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli, a un certo punto è stato necessario accorgersi che queste *auctoritates* affermavano una differenza tra queste unioni e quelle tra fedeli.

d) Ugo di San Vittore

L'opera principale di questo autore è il *De sacramentis*, una compilazione e rielaborazione dei suoi scritti anteriori.¹¹⁶

Il capitolo *De coniugio infidelium* esordisce con la classica domanda: esiste matrimonio tra gli infedeli?¹¹⁷ Diverse citazioni di Agostino servono a provare che tra gli infedeli esiste vero matrimonio.¹¹⁸ Compaiono poi due citazioni dell'Ambrosiaster, addotte da chi nega questa possibilità.¹¹⁹ È interessante che una parte della citazione è attribuita ad Ambrogio e l'altra al «*beatus Gregorius*». Le citazioni non sono letterali ma riassumono l'esegesi dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15.¹²⁰

Ugo porta i suoi lettori a discernere due tipi di matrimonio: quello rato e quello non rato.¹²¹ Il perno della sua argomentazione è che se l'ingiuria al Creatore scioglie il matrimonio, ciò significa che questo esiste veramente. Per cui, prosegue, soltanto una causa gravissima («*injuria Creatoris*») autorizza a sciogliere tali unioni. Invece, se il connubio non sussistesse, non servirebbe un motivo grave per scioglierlo.¹²²

Rispetto alle *sententiae* della scuola di Laon va più a fondo nella questione, rendendo esplicito ciò che in quelle era sovente implicito: è necessaria una causa grave per sciogliere questi matrimoni. Mancando tale ragione non esiste diritto alla separazione e, in caso di separazione, si deve conservare la fedeltà coniugale, cioè non si può convolare a nuove nozze.

La «*contumelia Creatoris*», però, fa perdere il proprio diritto:¹²³ se il coniuge pagano afferma di non voler continuare la convivenza a meno che l'altro non rinunci a Cristo, il cristiano deve considerare che l'altro ha perso lo «*jus suum*», perché «*injuria Creatoris jus solvit matrimonii*».¹²⁴

In ultima analisi, Ugo ritiene che il coniuge diventato cristiano può abbandonare l'infedele e risposarsi anche quando il consorte rimasto nel paganesimo non lo obblighi a peccare. L'autore arriva a questa conclusione

¹¹⁶ Cf. D. van den EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Roma 1960, p. 100.

¹¹⁷ Cf. PL 176,505.

¹¹⁸ Cf. PL 176,506C.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Ricordiamo che nel *Decretum Gratiani* C. 28 q. 2 c. 2, la citazione dell'Ambrosiaster è attribuita a «Gregorius».

¹²¹ Cf. *Decretum Gratiani* C. 28 q. 1. *dictum post* c. 17.

¹²² Cf. PL 176,506-507.

¹²³ Cf. PL 176,507.

¹²⁴ Cf. PL 176,507B.

perché interpreta la mancata volontà di conversione come “*contumelia Creatoris*”.¹²⁵

Per Ugo è chiaro, e lo ripete con insistenza, che il coniuge cristiano è sempre libero di andarsene e risposarsi. Il pagano ha perso lo “*jus in corpus*” rispetto al coniuge, non così il fedele, che lo conserva intatto e può usarlo o rinunciare a lui. Combina così l'esegesi dell'Ambrosiaster a quella agostiniana, alla cui opera *De coniugiis adulterinis* fa allusione in seguito. Infatti, se l'esegesi dello pseudo Ambrogio ammetteva un nuovo matrimonio per il fedele unicamente nel caso in cui il coniuge pagano non consentisse di coabitare in pace, poiché la “*contumelia Creatoris*” scioglieva il matrimonio, quella agostiniana, senza mai permettere di convolare a nuove nozze, considerava possibile ripudiare il coniuge pagano senza necessità di motivo alcuno.¹²⁶

e) Summa Sententiarum

Il capitolo VIII del trattato VII ha come titolo: *Quod inter fidelem et infidelem non contrahatur conjugium*.¹²⁷ Termina il capitolo una citazione di Ambrogio (Ambrosiaster): l'autore sostiene che in essa non si affermi la non esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli, ma soltanto la loro minore fermezza (*firmum*), di conseguenza tali unioni, secondo le parole dell'apostolo, possono essere sciolte.¹²⁸ Difficile non vedere qui un riferimento a 1Cor 7,15, interpretato in senso permissivo rispetto alla possibilità di sciogliere queste unioni, sebbene non chiarisca le condizioni necessarie per attuare tale scioglimento.

Di nuovo si tratta del nostro argomento nel capitolo XX (*De spirituali fornicatione*):¹²⁹ La fornicazione spirituale include l'idolatria e ogni altra infedeltà contraria alla fede in Cristo; l'autore afferma in seguito, “*et hac spirituali fornicatione permittitur homini fideli dimittere conjugem infidelem*”.¹³⁰

L'argomentazione prosegue in maniera molto simile al *De sacramentis* di Ugo di San Vittore. L'autore fa riferimento al passo 1Cor 7,10-11 quando dichiara che, sebbene l'apostolo abbia proibito di ripudiare il coniuge, questo si applica unicamente alle coppie in cui entrambi sono battezzati; in seguito, però, “*de fideli viro et uxore infideli loquens*”.¹³¹ Segue poi la citazione di 1Cor 7,12-13: accogliendo l'interpretazione agostiniana, è possibile ripudiare il coniuge pagano, benché sia opportuno non farlo per tentare di guadagnarlo a Dio.¹³² Afferma quindi che Dio non ha proibito il divorzio per queste unioni, diversamente dai matrimoni tra fedeli. A riprova, cita il versetto 1Cor 7,15. Perché lo interpreta così?

¹²⁵ Cf. PL 176,508C.

¹²⁶ La comprensione così ampia del privilegio paolino non sarà accettata dai decretisti (cf. M. PARMA, *cit.*, p. 169).

¹²⁷ PL 176,160C-161D.

¹²⁸ Cf. PL 176,161B.

¹²⁹ Cf. PL 176,169C-172C.

¹³⁰ PL 176,169C.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Cf. PL 176,169D.

Secondo l'autore, il silenzio di questo versetto sulla possibilità o meno di risposarsi deve essere letto in senso positivo, per il suo chiaro contrasto con 1Cor 7,10s, in cui la proibizione di convolare a nuove nozze dopo la separazione è esplicita.¹³³ L'*auctoritas* dello pseudo Eutichiano conferma la possibilità di un nuovo matrimonio per il fedele coinvolto in un'unione con un non battezzato.¹³⁴

f) Gilberto Porretano

Gilberto Porretano allievo della scuola di Abelardo, maestro della scuola di Chartres (1124-1137), poi di Parigi e infine vescovo a Poitiers († 1154), è l'autore di un importante commento alle epistole paoline.¹³⁵ Anteriore a 1140, conosciuto come *Glossatura media*, il commento viene ripreso in molti manoscritti, il che dà la misura della sua importanza.¹³⁶

Una parte dell'esegesi del Porretano a 1Cor 7,15 consiste esplicitamente nel criticare il commento dell'Ambrosiaster ai vv. 14-15.¹³⁷ Non è necessario consegnare qui nel dettaglio tale critica. Basti riproporre qui la conclusione a cui siamo arrivati altrove.¹³⁸

Il Porretano prende l'esegesi dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15 e la commenta al fine di affermare il contrario di quanto lì si sosteneva riguardo alla dissoluzione vincolare in certe circostanze. Ciò risulta chiaro nella conclusione:

“Sive ergo sit fidelis, qui dimittit, et infidelis, qui dimittitur, vel econverso, quecumque sit causa dimissionis, si alii coniungatur, non est coniugium, sed potius adulterium erit”.¹³⁹

Dal fatto che il Porretano si occupi così a lungo dell'esegesi dell'Ambrosiaster a 1Cor 7,15 pensiamo di poter trarre due conclusioni :

- L'Ambrosiaster era allora una fonte molto conosciuta e rispettata.
- Una parte degli autori era contraria al scioglimento del vincolo “in favorem fidei” fondato sulla sua esegesi a 1 Cor 7,15. Non sarà tuttavia questa corrente a prevalere.

CONCLUSIONE

Le conclusioni della nostra ricerca sul legame tra 1Cor 7,12-17a e l'istituto canonico del privilegio paolino sembrano chiare.

¹³³ Cf. PL 176,169D-170A.

¹³⁴ Cf. PL 176,170A.

¹³⁵ GILBERTUS PORRETANUS, *Commentarius in primam epistolam ad Corinthios*, a cura di A.M. LANDGRAF, Città del Vaticano 1945.

¹³⁶ Cf. J. GHELLINCK, *cit.*, p. 168. Wielockx propone come data di composizione il periodo 1125-1130 (cf. R. WIELOCKX, *cit.*, in *ETL* 59 (1983), p. 29).

¹³⁷ Cf. GILBERTUS PORRETANUS, *cit.*, p. 109.

¹³⁸ Cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 316-321.

¹³⁹ Cf. *ibidem*, pp. 111s.

Da una parte, 1Cor 7,15 non può essere interpretato come un primo caso di applicazione del “privilegio paolino”, come conferma lo studio del vocabolario e della sintassi del brano interpretato nel contesto dei “casi matrimoniali” trattati in 1Cor 7. La possibilità o meno di risposarsi non è una preoccupazione dell’apostolo, lo è discernere in quali condizioni il coniuge battezzato può essere separato dal coniuge pagano.

D’altro canto, l’esegesi dell’Ambrosiaster a questo versetto paolino è essenziale per la nascita di questo istituto canonico, per una doppia ragione.

Primo: nessun autore anteriore all’Ambrosiaster interpreta 1Cor 7,15 chiaramente nel senso del privilegio.¹⁴⁰ Alcuni testi della stessa epoca testimoniano, nondimeno, di un’interpretazione di 1Cor 7,15 in senso divorzistico, senza rapporto chiaro, però, con gli elementi che costituiranno più tardi il privilegio paolino.

Secondo: se i commenti esegetici della fine dell’XI secolo, agli albori del periodo scolastico, omettono l’uso dell’Ambrosiaster nell’esegesi di 1Cor 7,15 (San Bruno), affermando esplicitamente che questo versetto non concede di convolare a nuove nozze (Lanfranco di Bec), la riflessione teologica sull’esistenza o meno di matrimonio tra gli infedeli riporterà l’anonimo del IV secolo in prima linea. Possiamo in tal modo affermare che, allo stesso modo in cui il rigetto dei matrimoni misti durante l’epoca patristica interferì con l’esegesi di 1Cor 7,12-17a, il quesito teologico sull’esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli condurrà, quasi inesorabilmente, alla promulgazione del privilegio paolino.

Tale inesorabilità proviene dall’insistente collazione di brani dell’Ambrosiaster (attribuiti ad Ambrogio, Agostino o Gregorio) come *auctoritates* proposte contro l’esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli. Il motivo di tale uso è la concessione accordata dai suddetti brani di una nuova unione dopo la separazione. Questa eventualità permetteva due possibili risposte: o il matrimonio contratto tra infedeli non è vero matrimonio, o il divieto assoluto del divorzio non è applicabile a queste unioni.

Alcune raccolte di *sententiae* non discutono il “privilegio paolino”, ma contribuiscono alla sua nascita attraverso la collazione dei brani tratti dell’Ambrosiaster. Questi suggeriscono la sussistenza di una qualche diversità fra le unioni contratte tra infedeli e quelle contratte tra due fedeli. Frequente è, infatti, l’asserzione secondo la quale le *auctoritates* prese dall’Ambrosiaster non negano l’esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli ma soltanto la sua qualifica di *ratum*.

¹⁴⁰ In questo articolo, per questioni di spazio, abbiamo ristretto la nostra argomentazione all’elemento chiave del privilegio paolino, cioè la possibilità di convolare a nuove nozze. Nella nostra tesi abbiamo studiato la possibilità di fondare nell’esegesi di 1Cor 7,12ss tutti gli elementi che caratterizzano il privilegio, ad esempio, i tipi di unione a cui San Paolo fa riferimento (unioni contratte in disparità di culto o unioni contratte nell’infedeltà?). Per vedere tutte le conclusioni in dettaglio, cf. J.C. CONDE, *cit.*, pp. 345-354.

Ultimo sviluppo dell'esegesi di 1Cor 7,15, prima di arrivare alla C. 28 del *Decretum Gratiani*, è la combinazione di questi due elementi nelle raccolte di *sententiae* del XII secolo: se il matrimonio tra gli infedeli è valido, ma alcune *auctoritates* affermano che, in alcune circostanze, tali unioni possono essere sciolte, ciò significa che le tali unioni godono di minore stabilità rispetto alle unioni tra fedeli.

La C. 28 del *Decretum Gratiani* nasce in questo contesto di ricerca teologica sulla validità del matrimonio tra gli infedeli. I *dicta* della C. 28 sono debitori dei diversi trattati *De coniugio* della prima metà del XII secolo (raccolte di sentenze della scuola laudunense, abelardiana, Ugo di San Vittore, *Summa Sententiarum*).¹⁴¹

Possiamo pertanto affermare che il privilegio paolino nasce nel XII secolo non perché l'interpretazione corrente degli esegeti a 1Cor 7,15 inclinasse in questo senso, ma perché la domanda teologica sull'esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli ha visto collazionati nelle raccolte di *sententiae* brani dell'Ambrosiaster presi come *auctoritates*. Questi erano utilizzati come *auctoritates* contro l'esistenza di vero matrimonio tra gli infedeli. Tale opposizione lasciava spazio a due soluzioni:

- le unioni tra infedeli non costituiscono vero matrimonio,
- costituiscono vero matrimonio, ma solubile a certe condizioni.

È così che la scelta, concorde con la Tradizione, di considerare tali unioni vero matrimonio portò quasi inevitabilmente alla genesi del privilegio paolino.

¹⁴¹ Cf. *ibidem*, pp. 337-343.