

DOTTRINA

IL CONCILIO DI TRENTO E L'INDISSOLUBILITÀ DEL MATRIMONIO: QUESTIONI ERMENEUTICHE*

NICOLÁS ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS

ABSTRACT: Il concilio di Trento diede un apporto assai importante alla dottrina e alla disciplina canonica del sacramento del matrimonio. Spicca in particolare l'affermazione della sua indissolubilità, in un canone la cui elaborazione determinò una formulazione tale da sollevare dubbi sul suo valore dottrinale. Questo articolo mira a individuare e a saggiare alcuni criteri che possano consentire di interpretare in modo adeguato il valore del canone tridentino.

PAROLE CHIAVE: indissolubilità, matrimonio, Concilio di Trento.

ABSTRACT: The Council of Trent offered an important contribution to the doctrine and canonical discipline of marriage. In particular, Trent affirmed marriage's indissolubility within a canon whose drafting resulted in a formula that has provoked doubts regarding its doctrinal value. This article addresses the criteria for interpreting the value of that Tridentine canon.

KEY WORDS: Indissolubility, Marriage, Council of Trent.

SOMMARIO: Introduzione. – 1. Elementi ed interrogativi riguardanti l'iter redazionale del canone 7. a. Elementi presi in considerazione nel corso della discussione conciliare. b. Due interrogativi. – 2. L'eredità ricevuta. a. Criteri ermeneutici per una storia della riflessione cristiana (teologica e canonica) sul matrimonio. b. L'indissolubilità nell'elaborazione del sistema matrimoniale canonico: il *ius novum* (1140-1545). a) Il Decreto di Graziano. b) Gli interventi pontifici: dalle incertezze al consolidamento. – 3. La recezione da parte del magistero del canone 7 del Concilio di Trento. a. La recezione come categoria storica e teologica. b. La prima recezione magisteriale del can. 7. a) La Chiesa tridentina e la prassi matrimoniale degli orientali. b) Il Catechismo romano. – Conclusione.

* Versione italiana con lievi modifiche dell'originale in spagnolo pubblicato su «Revista Español de Teología» 75 (2015) 15-41.

INTRODUZIONE

LA riconsiderazione di problemi nel passato già trattati dagli storici e la rivisitazione critica dei risultati a suo tempo raggiunti sono talora richieste dalla scoperta di nuove fonti documentali (è il caso meno frequente), talaltra da una sempre possibile migliore interpretazione delle fonti conosciute, o, infine, dalla necessità di ritrovare nella storia ispirazione per la soluzione di problemi che emergono prepotentemente nel presente (la storia è, giustamente, *magistra vitae*).

Il presente studio risponde alle due ultime ragioni. Inizio dall'ultima.

La crisi che attraversa nel presente l'istituto matrimoniale ha indotto papa Francesco a convocare due Assemblee del Sinodo dei Vescovi – una straordinaria, che si è testé svolta nel 2014, e una ordinaria nel 2015 – per considerare il grave problema sia sotto il profilo pastorale (Sinodo del 2014), sia sotto quello dottrinale e disciplinare.

La crisi non è recente, anche se indubbiamente si è acuita in modo allarmante negli ultimi decenni, per ragioni ben conosciute nelle linee generali dagli specialisti di vari rami del sapere e da questi trattata nei suoi aspetti specifici e particolari. Né si può considerare nuova la ricerca di soluzioni attraverso una “rinnovata” presentazione della dottrina cattolica sul matrimonio e sulla famiglia. La difficoltà consiste nel sapere cosa si debba ritenere per “rinnovazione”; più specificamente, nel determinare quali siano gli aspetti della dottrina matrimoniale da considerare permanenti, e quali suscettibili di evoluzione per una migliore comprensione del deposito della fede o per un necessario apprezzabile suo adeguamento ai bisogni degli uomini.

La reiterata attenzione posta dal Concilio Vaticano II su tali questioni, ha indotto taluni a sollevare nuovamente la questione delle possibili eccezioni alla dottrina dell'indissolubilità del matrimonio. Dico “nuovamente”, perché è certo possibile richiamare al riguardo non pochi precedenti storici. E mentre alcuni di questi non sollevano problemi, per essere da tempo pacificamente ammessi dalla dottrina e regolati dal diritto (scioglimento di matrimoni rientranti nei vari casi previsti *in favorem fidei*, scioglimento di matrimoni rati e non consumati), altri, al contrario, esigerebbero un mutamento della dottrina e della prassi vigente: specificamente quelli che comporterebbero lo scioglimento di un matrimonio rato e consumato.

Intanto, porre la questione se sia possibile sciogliere matrimoni rati e consumati richiede necessariamente un previo chiarimento sulla portata della dottrina della Chiesa riguardante tali matrimoni. Trattasi di un'affermazione dogmatica o soltanto di una disposizione disciplinare? Ebbene, per la risposta da dare a tale quesito appare determinante l'interpretazione del canone 7 posto in calce alla Dottrina sul sacramento del matrimonio approvata dal

Concilio di Trento.¹ A tal riguardo, gli studiosi, seguendo uno dei criteri classici dell'ermeneutica canonistica, hanno fermato la loro prevalente attenzione sull'*iter* seguito per l'elaborazione del canone, sottoponendo ad attenta analisi i pareri espressi dai padri conciliari e dai teologi, al fine di chiarire la *mens legislatoris*.²

In qualche caso tale studio si è esteso anche alla presentazione del contesto dottrinale che precedette il canone tridentino e alla sua recezione da parte della letteratura teologica, canonica e magisteriale dei secoli successivi. Fra tutti gli studi, spicca per la sua completezza la tesi dottorale di Luigi Bressan, pubblicata a Roma nel 1973.³ Tuttavia, le argomentazioni su cui poggiano le sue conclusioni fanno aggio prevalentemente sull'*iter* redazionale del ricordato canone 7, rimanendo al margine gli argomenti che potrebbero ricavarci dal contesto (precedente e posteriore) in cui esso si inserì. Forse per tale motivo, né Bressan, né altri che si sono occupati del tema, hanno prodotto prove definitive sulla concreta portata delle affermazioni del Concilio tridentino.⁴

¹ «Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit, anatahema sit»: CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Sessio XXIV. Canones de sacramento matrimonii*, 7 (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, edited by G. Alberigo, [Bologna 31973] 754-755 [= COD]).

² «Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum», *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Roma 1983) (= CIC'83) c. 17. Sull'interpretazione della legge canonica, cf. J. OTADUY, *Interpretación de la ley*, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, edited by J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, (Pamplona 2012), vol. IV, 720-731 (= DGDC).

³ Cf. L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori* (Roma 1973).

⁴ Per studi sull'*iter* redazionale del canone attraverso i dibattiti dei teologi e dei padri conciliari, oltre all'opera menzionata nella nota precedente, cf., fra gli altri, A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, vol. II (Paris 1935), specialmente 330-342; a p. 324 sono segnalate le diverse opinioni sul modo d'intendere il canone da parte dei grandi canonisti antecedenti la prima codificazione. Per uno studio storico completo degli atti cf. altresì H. JEDIN, *Historia del concilio de Trento*, vol. III (Pamplona 1975) 217-245; e vol. IV/2 (Pamplona 1981) 149-186 y 239-242. Entrambi gli studi dimostrano la difficoltà di una adeguata interpretazione del canone muovendo dal dibattito conciliare. Alla luce di tale dibattito, alcuni recenti autori si mostrano contrari al carattere dommatico del c. 7. Cfr. al riguardo P. FRANSEN, *Divorcio en caso de adulterio en el Concilio de Trento (1563)*, «Concilium» ed. española 55 (1970) 249-260, e, sulla stessa linea, V.J. POSPISHIL, *Divorce and remarriage: towards a new catholic teaching* (New York 1967). Örsy, da parte sua, ritiene che «canon seven in not answering the more abstract question, whether or not the church has the radical power to dissolve such marriages»: L. ÖRSY, *Marriage in Canon Law. Texts and Comments. Reflections and Questions* (Delaware 1986) 33. Di

Questo nostro studio non offre ulteriori dati rispetto a quelli già presentati dagli autori prima segnalati, delle cui ricerche si avvale e a cui è debitore; esso si porrà piuttosto il problema di quale valore abbiano assunto, per l'interpretazione della dottrina tridentina sul matrimonio, sia la tradizione ad essa precedente⁵ sia la sua successiva recezione. Per tale ragione esso intende indagare su come i Padri conciliari tridentini si siano posti rispetto alla tradizione dottrinale ricevuta, e, altresì, attraverso l'utilizzo della categoria teologica della recezione, su come le loro conclusioni siano state accolte e precisate. Così potrà avere pienezza di senso quel che oggi già si conosce; il che dovrebbe consentire una più ferma adeguata interpretazione del richiamato canone 7.

Tutto ciò mira, alla fine, a porre in evidenza il carattere non retorico della giustificazione che diede Giovanni Paolo II nel dichiarare verità definitiva l'assoluta indissolubilità dei matrimoni rati e consumati, in quanto, in concreto, essa risponde al comune e perdurante sentire della Chiesa.⁶

1. ELEMENTI ED INTERROGATIVI

RIGUARDANTI L'ITER REDAZIONALE DEL CANONE 7

Il Concilio di Trento si occupò del sacramento del matrimonio dapprima durante lo svolgimento dei suoi lavori nella città di Bologna (1547-48), e in maniera definitiva nel periodo conclusivo (1563). Attenendoci allo specifico tema affrontato in questa sede, il Concilio era chiamato a pronunciarsi sulla questione se l'adulterio potesse essere ritenuto causa di scioglimento del vincolo matrimoniale, consentendo così ai coniugi del matrimonio sciolto di contrarre nuove nozze.

Nel corso del dibattito conciliare furono evidenziati i principali problemi da risolvere e le conseguenze derivanti dalla diverse posizioni assunte al ri-

recente, infine, G. Pani interpreta il canone come «una pagina di misericordia evangelica per quei cristiani che vivono con sofferenza un rapporto coniugale fallito»: G. PANI, *Matrimoni e seconde nozze al concilio di Trento*, «La Civiltà Cattolica» 3943 (4/10/2014) 19-32; ma negli Atti del Concilio non si rinviene alcun riferimento a questo tipo di problematica.

⁵ Anche il diritto canonico conosce il ricorso alla tradizione precedente per la migliore comprensione della portata delle sue norme. Cf. CIC'83, c. 6 § 2.

⁶ «Il Romano Pontefice, infatti, ha la "sacra potestas" di insegnare la verità del Vangelo, amministrare i sacramenti e governare pastoralmente la Chiesa in nome e con l'autorità di Cristo, ma tale potestà non include in sé alcun potere sulla Legge divina naturale o positiva. Né la Scrittura né la Tradizione conoscono una facoltà del Romano Pontefice per lo scioglimento del matrimonio rato e consumato; anzi, la prassi costante della Chiesa dimostra la consapevolezza sicura della Tradizione che una tale potestà non esiste. Le forti espressioni dei Romani Pontefici sono soltanto l'eco fedele e l'interpretazione autentica della convinzione permanente della Chiesa. Emerge quindi con chiarezza che la non estensione della potestà del Romano Pontefice ai matrimoni sacramentali rati e consumati è insegnata dal Magistero della Chiesa come dottrina da tenersi definitivamente, anche se essa non è stata dichiarata in forma solenne mediante un atto definitorio». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 21/1/210, n. 8.

guardo dai Padri; dal loro studio è possibile ricavare i primi elementi utili per l'interpretazione del canone 7. Allo stesso tempo, l'analisi del contenuto della discussione, ma anche delle sue omissioni, suscita una serie di interrogativi meritevoli di attenta considerazione.

a. Elementi presi in considerazione nel corso della discussione conciliare

Dalla lettura degli Atti conciliari risulta chiaro che il primo e fondamentale problema riguardava il grado di maturità che si riteneva necessario raggiungere nella riflessione teologica per una pronuncia dogmatica sull'indissolubilità assoluta (comprendete il caso di adulterio) del matrimonio rato e consumato. I dubbi sorgevano non dall'immediato contesto della teologia cattolica (allora praticamente unanime nell'affermare l'assoluta indissolubilità di tale tipo di matrimonio), ma dalla lettera dei passi evangelici e dalle affermazioni di alcuni Padri e concili dell'antichità, che consentivano un nuovo matrimonio nel caso di adulterio.⁷ Il dubbio sull'interpretazione della Sacra Scrittura e sulle testimonianze dei Padri inducevano quindi ad assumere al riguardo un atteggiamento prudente.

Il secondo problema, strettamente collegato con quello ora esposto, concerneva il tipo di intervento che al riguardo era bene attendersi dal Concilio, se di carattere dottrinale o di carattere meramente disciplinare. In realtà, l'eventuale insufficiente maturità per procedere a una dichiarazione di natura dogmatica per sé non escludeva la possibilità di affermare l'indissolubilità matrimoniale come un aspetto essenziale della dottrina cattolica, di cui però avrebbe dovuto essere precisato il grado di certezza.⁸ È vero d'altra parte che, considerare l'indissolubilità secondo un profilo soltanto disciplinare (e non dottrinale), per un verso avrebbe giustificato al meglio la prassi orientale, e, per un altro verso, sarebbe stato come gettare un ponte verso le tesi al riguardo sostenute da eminenti figure del cattolicesimo rinascimentale (Erasmus, il cardinal Caietanus), e, naturalmente, dai riformatori.⁹

⁷ Sulla quasi completa unanimità della teologia cattolica, cf. BRESSAN, *Il canone*, 7-29. Risulta assai significativo, a proposito delle difficoltà che sorgono da un passaggio letterale del Vangelo e dai testi dell'Antichità per la definizione di una verità, considerata tuttavia assolutamente irrefutabile, il voto dell'arcivescovo di Rossano già nel terzo e ultimo periodo del Concilio. Cf. *Concilium Tridentini Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum*: ed. Societas Goerresiana (Friburgo 1901 ss.) (= CT) IX, 645-646.

⁸ La discussione al riguardo è presentata molte volte in relazione con la questione dell'"anatema", formula tradizionale di condanna degli errori dottrinali. Accanto alle ragioni di carattere sostanziale (la relazione della indissolubilità con quella della sacramentalità), influì, in via generale, anche il fatto che i canoni dottrinali rispondevano a dottrine negate dai luterani, come nel caso dell'indissolubilità assoluta dei matrimoni rati e consumati. Vedi in tal senso l'intervento del vescovo di Alife nel periodo conciliare svolto a Bologna (CT, VI/1, 471).

⁹ Sulla dottrina di Erasmo e del card. Caietanus, cf. BRESSAN, *Il canone*, 30-40; sulla dottri-

Infine (in progressione decrescente), v'era la questione che sorgeva dalla prassi orientale, non toccata nel breve periodo di unione che seguì al Concilio di Firenze. Tale questione andava oltre il tema della pace ecclesiale, avendo conseguenze d'ordine politico-sociale che gli ambasciatori di Venezia non mancarono di segnalare.¹⁰ Infatti, se ci atteniamo alle affermazioni rese da tali ambasciatori, la presunta perdurante esistenza di una certa unione con Roma non impediva nei territori controllati dalla Serenissima nel Mediterraneo orientale la prassi del divorzio, non ostante le formulazioni dottrinali di Firenze. Quella "certa unione" si riduceva nell'accettazione, da parte dei cristiani orientali, dei pastori nominati da Venezia, mantenendo tuttavia il regime legato al proprio rito.¹¹

Con questi elementi, ricavati dagli Atti del concilio, si è in grado di determinare le coordinate fondamentali per l'interpretazione del canone 7.

In concreto, la discussione se tale canone avesse natura disciplinare o dottrinale va risolta nel secondo senso, per un duplice motivo: per la sua relazione con l'affermazione – di carattere indubbiamente dottrinale – del carattere sacramentale del matrimonio (con evidenti conseguenze sul fondamento dell'indissolubilità), e per il fatto che il canone si chiude con la formula dell'anatema (la quale, come risulta patente dagli Atti conciliari, era riservata alle questioni dottrinali).

D'altra parte, il riferimento in seno al Concilio al modo in cui la Chiesa aveva accolto l'interpretazione scritturistica della "eccezione" per adulterio, rafforza ancor più il carattere dottrinale del canone. Anche se all'inizio si intendeva solamente riaffermare il fondamento biblico dell'insegnamento

na di Lutero e di altri Riformatori, *ibid.*, 51-63; cf. anche, J. WITTE, *Law and Protestantism. The Legal Teaching of the Lutheran Reformation* (Cambridge 2002) 245-252. Infine, sulla considerazione da parte dei cattolici della prassi orientale prima del Concilio di Trento, cf. L. BRESSAN, *I divorzi nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico* (Bologna 1976) 51-94.

¹⁰ Una interpretazione del Concilio di Firenze in chiave di utilizzazione di due diversi concetti – *unio* (dottrinale) e *pax* (disciplinare) – può vedersi in U. PROCH, *La unión en el segundo concilio de Lyon (1274) y en el concilio di Ferrara-Florenzia-Roma (1438-1445)*", in G. ALBERIGO (dir.), *Historia de los Concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 237-267, qui 249-262. Questo autore considera già definitivamente fallita l'unione nel 1453.

¹¹ Benché in linea generale si può sostenere il carattere effimero dell'unione di Firenze, la sua definitiva conclusione è di difficile datazione. Di fatto vi sono testimonianze di una certa sopravvivenza dell'unione nella seconda metà del sec. xv e anche al principio del sec. xvi. Al riguardo cf. V. PERI, *Orientalis Varietas: Roma e la Chiese d'Oriente – Storia e Diritto Canonico* (Roma 1994) 70-111, specialmente 81-102 per il caso che ci riguarda. La situazione descritta dagli ambasciatori veneziani va inquadrata in questo contesto definito dall'incertezza sulla vigenza dell'unione o, quanto meno, dal dubbio sulla irreversibilità della rottura. Sull'intervento degli ambasciatori veneziani cf. BRESSAN, *Il canone*, 157-162 e L. BARBARO, *La Petitio oratorum rei publicae Venetiarum circa canones de sacramento matrimonii al Concilio di Trento*, «Marcianum» 1 (2005) 121-141.

della Chiesa,¹² nel corso dei dibattiti conciliari non si mancò di segnalare la forza dottrinale propria della menzione esplicita della Sacra Scrittura.¹³

Non ostante ciò, Bressan ritiene che la redazione finale del canone conferisce alla citazione biblica in esso contenuta un valore assai limitato.¹⁴ Ma sarebbe allora bene chiedersi quale sia la portata dell'interpretazione scritturistica contenuta in questa affermazione del Concilio alla luce di altri testi dello stesso concilio. In verità, il canone 7 sostiene in definitiva che la Chiesa non sbaglia nell'interpretare le parole di Gesù sull'indissolubilità del matrimonio nel senso che esse che non consentono (proprio in questo la Chiesa non sbaglia) un nuovo matrimonio in caso di adulterio. In tal senso, alla luce delle affermazioni dello stesso concilio circa il compito della Chiesa nell'interpretazione della Sacra Scrittura,¹⁵ il canone 7 acquisisce una densità dottrinale forse maggiore di quella pensata da coloro che parteciparono al dibattito sulla sua redazione.

Risulta evidente, in conclusione, che la formulazione del canone manifestava soltanto la volontà del Concilio di non condannare una prassi esistente – quella della Chiesa orientale –, ritenuta però pur sempre contraria alla dottrina che nel canone stesso era stata formulata.¹⁶

¹² Si dovette al cardinal Guisa di Lorena l'introduzione del riferimento alla Sacra Scrittura, nel contesto immediatamente successivo all'intervento degli ambasciatori di Venezia e, secondo le sue stesse parole, accettando l'impostazione veneziana; ma con la chiara intenzione di riaffermare il fondamento biblico dell'insegnamento della Chiesa, così come precisa Bressan: «Era pur vero, come si è appena accennato, che il canone non considerava questa frase [la referenza alla Scrittura] come definizione diretta, e che non si parlava di identità fra insegnamento scritturistico, e insegnamento della Chiesa, ma di derivazione del secondo dal primo, per cui si poteva ancora sostenere per sé che la Chiesa era consequenziale alla Scrittura, benché vietasse il divorzio, in essa fosse tollerato per la durezza del cuore umano: la Chiesa avrebbe potuto, senza venir meno alla Parola di Dio, proibire ogni ripudio, essendo mutate le circostanze ed essendo finalmente maturata una nuova coscienza cristiana. Ma se tale interpretazione del testo del Guisa era per sé possibile, il senso primo della proposta era quello di dire che tale verità, così come veniva insegnata dalla Chiesa, era contenuta nella Scrittura»: BRESSAN, *Il canone*, 165-166.

¹³ Vedi *ibid.*, 172-173.

¹⁴ «(...) ma si vede anche come la dottrina che non si può sciogliere il vincolo coniugale nemmeno nel caso dell'adulterio non veniva affermata come dottrina evangelica, ma si asseriva che veniva insegnata, conformemente alla dottrina evangelica», *ibid.*, 192.

¹⁵ «[Sacrosancta synodus] (...) decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat (...)»: CONCILIUM TRIDENTINUM, *Sessio IV, decretum secundum* (COD, 664).

¹⁶ In questo senso l'intervento del vescovo di Creta risulta illuminante rispetto alle ragioni prudenziali: il concilio di Firenze non li condannò e farlo ora significherebbe indebolire la già malconca unione. Cf. la sintesi del suo intervento in CT, IX, 688. Il contenuto completo in BRESSAN, *Il canone*, 167 nt. 53. Altri Padri addussero i risaputi testi patristici e conciliari dell'Antichità (cf. *ibid.*, 167-170).

b. *Due interrogativi*

La lettura del canone e degli stessi Atti conciliari suscita alcuni interrogativi; dalla risposta che ad essi si dà dipende se si possa approfondire ancor più l'interpretazione del canone e il posto che gli spetta nel più ampio orizzonte delle riflessioni della Chiesa sull'indissolubilità del matrimonio.

Si tratta fundamentalmente di due questioni.

La prima si riferisce al metodo da utilizzare per esaminare la tradizione precedente al Concilio di Trento. La discussione al riguardo verte su due punti: l'affermazione del concilio di Firenze sulla sacramentalità del matrimonio¹⁷ e i testi dell'Antichità cristiana che sembrano affermare la possibilità di un nuovo matrimonio nel caso di adulterio.

Sorprende tuttavia lo scarso valore vincolante attribuito, nel dibattito sul canone 7, alle sintesi medievali, che facevano discendere l'assoluta indissolubilità dei matrimoni rati e consumati proprio dal significato sacramentale del matrimonio.¹⁸ È vero che il contenuto essenziale di quelle sintesi era già stato fatto proprio dal Concilio di Firenze nella redazione del suo canone sul matrimonio; forse, però, la ragione fondamentale va ricercata nella divisione dei lavori adottata dall'assistente tridentina, che indusse a trattare separatamente da un lato la sacramentalità del matrimonio e, dall'altro, le proprietà del matrimonio.¹⁹

¹⁷ «Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae, secundum apostolum dicentem: *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in ecclesia*. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de presenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit»: CONCILIIUM FLORENTINUM, *Sessio VIII. Bulla unionis Armenorum* (COD, 550).

¹⁸ Sul pensiero medievale circa il significato sacramentale del matrimonio, cf. T. RINCÓN PÉREZ, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX-XIII* (Pamplona 1971); E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV-XVI* (Pamplona 1971); e ora, M. AROZTEGI, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26)* (Madrid 2012).

¹⁹ «El hecho de que la comisión de teólogos que estudió las propiedades esenciales del matrimonio *in facto esse* – unidad e indisolubilidad – fuera distinta de la encargada de analizar la sacramentalidad, fue un obstáculo para que se reflejara con mayor claridad la raíz sacramental y el valor signifiante que son propios de la unidad e indisolubilidad del matrimonio: mientras la comisión que estudiaba los artículos de la primera clase no se sentía llamada a justificar el régimen de vida matrimonial, porque el estudio propio de su trabajo era la sacramentalidad de las nupcias y los matrimonios clandestinos; la segunda comisión, al fundamentar las propiedades de la sociedad conyugal, no siempre se sintió obligada a relacionarlas con las exigencias de la significación sacramental, porque ésta era objeto de estudio de la primera comisión»: TEJERO, *El matrimonio*, 341-342.

D'altra parte, i testi dubbi dell'Antichità presi in considerazione erano già presenti nel Decreto di Graziano;²⁰ e da questo desunti, erano stati resi armonici dai canonisti e dai teologi medievali, anche se sembra che si voglia ora negare valore vincolante a questa armonizzazione.

La risposta a tali dubbi può essere duplice. La prima, insinuata già nelle discussioni conciliari, è che la dottrina medievale era abbondantemente conosciuta nella sua solidità; si trattava dunque solamente di menzionare le possibili difficoltà nei confronti di quella dottrina – in omaggio alla correttezza dovuta nel presentare soluzioni impuginate dai protestanti e risolte in maniera diversa nella prassi orientale –. Saremmo cioè in presenza di una metodologia tipicamente scolastica nella quale la discussione conciliare farebbe le veci del *sed contra*, per pervenire poi, nella formulazione del canone, al *respondeo*.²¹ In tal modo, proprio perché la risposta si rifaceva a quanto affermato nella sintesi precedente, questa diveniva l'orizzonte concettuale adeguato per la sua corretta interpretazione.

L'altra possibile risposta consisterebbe nell'affermare che il Tridentino avrebbe assunto come dottrina "sospetta" quanto elaborato nel Medioevo (come sarebbe avvenuto per gli umanisti e i riformatori; questi ultimi in quanto interlocutori del Concilio, e i primi, in parte interlocutori e in parte integratori della sua dottrina²²). Tuttavia, non ho trovato traccia alcuna che questo assunto fosse accolto come metodo di discussione nelle commissioni e nelle sessioni conciliari. Ritengo, pertanto, che debba darsi preferenza alla prima risposta, e che, di conseguenza il ricorso al cammino seguito dalla

²⁰ Si veda in CT, VI/1, 409-413 la prima raccolta di autorità per dare inizio alla discussione a Bologna, essendo le autorità contrarie 10. Di fatto buona parte del dibattito si fermò sull'interpretazione da dare a tali *auctoritates*. Come esempio di interpretazione favorevole all'indissolubilità, alla luce dell'interpretazione medievale, cf. il voto di Lippomani (CT, VI/2, 129-131). Per la discussione finale nell'ultimo periodo conciliare, vedi ancora il voto dell'arcivescovo di Rossano, che torna a citare *auctoritates* presenti nella quaestio 7 de la Causa 28 del Decreto de Graziano (CT, IX, 646). Non conviene disdegnare l'ipotesi di Jedin, per la quale parte del peso inizialmente attribuito ai testi contrari all'indissolubilità era dovuta all'influenza di Ambrosius Catharinus su Del Monte, principale organizzatore di questo dibattito (cf. JEDIN, *Historia* II, 227). Sulla dottrina matrimoniale di Catharinus, cf. BRESSAN, *Il canone*, 40-48.

²¹ Lo schema tipico della disputa scolastica sta alla base del dibattito teologico iniziato a Bologna (cf. JEDIN, *Historia* II, 225-226), però, di fatto, spiega anche il modo di procedere nel terzo e definitivo periodo.

²² Sulla posizione assunta sull'indissolubilità del matrimonio cf. nota 8. Sul carattere umanista del Concilio di Trento, è sufficiente ricordare il ruolo svolto in esso da molti ecclesiastici imbevuti di tale spirito; ne cito soltanto due: Marcelo Cervini (futuro Marcelo II) e Reginaldo Pole. La *admonitio generalis* al Concilio, nella sua sessione di apertura, servì a Stephan Kuttner per tracciare un prezioso quadro del Concilio di Trento e del carattere della sua riforma. Cf. S. KUTTNER, *The Reform of the Church and the Council of Trent*, «The Jurist» 22 (1962) 123-142.

teologia e dalla canonistica medievale rappresenti un elemento importante per la corretta ermeneusi del canone conciliare.

Il secondo dubbio si riferisce alla dicotomia, almeno apparente tra dottrina e prassi.

Se il canone 7 ha valore dottrinale, fino al punto di anatemizzare chi ritiene sbagliato l'insegnamento sulla indissolubilità, cosa pensare di colui che agisce in maniera difforme da esso? Fino a che punto sarebbe stato coerente e possibile non imporre una coerente decisione disciplinare, quale certamente il canone richiedeva? Può essere dispensato, reso meno cogente, per qualche motivo, il compimento di norme che hanno portata dottrinale?²³ Non è necessario sottolineare quanto intriganti siano oggi tali domande.

Per dare risposta a questo secondo è necessario indagare sull'applicazione del canone 7; muoversi cioè sul terreno della sua recezione. Questa costituisce sempre un criterio di rilievo per la corretta interpretazione dei passaggi più oscuri di qualsiasi documento del Magistero, come avremo modo di vedere anche per chiarire la portata dottrinale del canone; ma nel nostro caso il ricorso a tale criterio è imprescindibile per verificare se di fatto l'affermazione dell'indissolubilità sia stata ritenuta compatibile con il mantenimento della prassi orientale in seno alla Chiesa cattolica.

2. L'EREDITÀ RICEVUTA

a. *Criteri ermeneutici per una storia della riflessione cristiana (teologica e canonica) sul matrimonio*

Nello studio di qualsiasi aspetto della vita cristiana, può sorprendere in un primo momento la pluralità di impostazioni che racchiudono le fonti, specialmente quelle del primo millennio. Ciò spiega facilmente l'impegno spiegato dai vari pionieri della scienza giuridica e teologica nella ricerca dei metodi che avrebbero permesso di "rendere armoniche" o "concordare" le abbondanti fonti, alla ricerca di un filo conduttore che permettesse, precisamente, di individuare in modo nitido i profili essenziali di ogni istituzione. Canonisti come Bernoldo di Costanza, Algero di Liegi e, soprattutto, Ivo di Chartres e Graziano meriterebbero tutti l'appellativo attribuito all'ultimo: padre della scienza canonica.²⁴ Altrettanto meritorio ai nostri occhi appare il

²³ Questione ampiamente trattata nella canonistica medievale in relazione alla dispensabilità del diritto divino (cf. E. BAURA, *La dispensa canonica della legge* [Milano 1997] 8-33 y 139-144), ma trattata anche in teologia. Vedasi, ad esempio, le affermazioni di san Tommaso sull'eventuale dispensa di precetti di diritto naturale (SAN TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6).

²⁴ Sul metodo di armonizzazione, cf. le preziose riflessioni di S. KUTTNER, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*, ora in ID., *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (Variorum Reprints, London 1980) 1-16 (1.3).

lavoro di coloro che diedero vita e impulso al metodo scolastico, con le opere della scuola di Laon, di sant'Anselmo di Canterbury o di Pietro Abelardo, per citare solo alcuni dei primi scolastici.²⁵

Logicamente in questi tentativi di armonizzazione è implicita una persuasione: che dietro le tante affermazioni contraddittorie la ragione può individuare nelle istituzioni che sorgono dal disegno di Dio vuoi la soluzione giusta, vuoi la verità naturale o rivelata.

Ora, nella storia della disciplina canonica del matrimonio, una storia ben presente nei dibattiti sul canone 7, si incontrano molte contraddizioni. Per intenderle in modo adeguato, è bene innanzitutto stabilire alcune coordinate ermeneutiche legate alla peculiarità del matrimonio e, di conseguenza, proprie sia della riflessione teologica, sia della legislazione in materia.

La prima peculiarità è che il matrimonio è una realtà naturale, solo successivamente elevata a sacramento della Nuova Alleanza. La sua esistenza, inoltre, si realizza nella storia attraverso la mediazione di modelli culturali, capaci in maggiore o in minore misura di riflettere la "verità sul matrimonio", iscritta nel cuore dell'uomo.²⁶ In effetti, la difficoltà per l'intelletto umano di cogliere i contenuti della legge naturale è stata posta in evidenza da numerosi autori; una difficoltà che può spiegare l'origine dei modelli culturali, che a loro volta condizionano la comprensione profonda della realtà. Come si sa, la Chiesa sostiene al riguardo che la migliore e più facile comprensione della legge naturale rientra anche tra le finalità della divina Rivelazione.²⁷

Si intende così perché la Chiesa, fin dalle origini, abbia accettato, purificandolo, il matrimonio delle società nelle quali essa inizialmente si sviluppò, nel momento stesso in cui affermava la nuova trascendenza dell'istituzione matrimoniale frutto della Redenzione operata da Cristo. Il che spiega perché, dal punto di vista storico, si può parlare di un "processo di cristianizzazione del matrimonio", inteso come progressiva presa di coscienza sia dei contenuti specifici del matrimonio naturale sia delle conseguenze derivanti dalla sua elevazione alla dignità di sacramento.

²⁵ Obbligatorio in questo caso il rinvio alla classica opera di Grabmann (cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols. [Freiburg im Breisgau 1909]). Per una presentazione congiunta degli apporti dei primi "armonizzatori" della teologia e del diritto canonico vedi anche R. W. SOUTHERN, *Scholastic Humanism and the unification of Europe*, vol. 1: *foundations*, (Oxford 1995).

²⁶ Sui principali modelli di matrimonio che la Chiesa dovette considerare nei primi secoli – il romano e il germanico –, cf. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit* (Paris 1987) 23-42 y 95-97.

²⁷ «Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint»: CONCILIUM VATICANUM I, Const. Dog. *Dei Filius*, 2 (COD, 806). Cf. anche CONCILIUM VATICANUM II, Const. Dog. *Dei Verbum*, 6 (COD, 973).

In questo processo, i dati biblici presenti in Genesi e gli insegnamenti di Gesù e degli Apostoli, svolgono una funzione fondamentale. Si è potuto addirittura dire che tutto il processo di cristianizzazione deriva dall'interpretazione di tali testi.²⁸ Naturalmente, trattandosi di un processo portante con sé rilevanti conseguenze nella vita delle persone, esso ha potuto realizzarsi fra non poche incertezze. La diversità della disciplina matrimoniale nel primo millennio si spiega in buona parte (anche se non completamente) se non ci si dimentica di ciò.

In realtà, questa diversità si giustifica anche alla luce del carattere progressivo proprio della intelligenza ecclesiale della fede. In questo processo di migliore comprensione, condotto sotto la guida dello Spirito Santo, concorrono, secondo il loro modo specifico, sia la teologia sia il magistero ecclesiastico.²⁹ Nel caso del matrimonio, l'elaborazione sistematica, avente come punto di riferimento il dato biblico e le prime riflessioni dei Padri della Chiesa, consentì a teologi e canonisti, dal secolo XII in poi, di elaborare una dottrina sulla quale si fondarono le prime dichiarazioni magisteriali in materia matrimoniale.

All'elaborazione di questo sistema, con specifico riguardo all'indissolubilità, sono destinati i due successivi paragrafi. La prospettiva adottata nella trattazione è in prevalenza canonistica, dovendosi tener presente che la riflessione dottrinale di Trento in materia riguardava testi attinenti a tale ambito.

²⁸ «One of the striking features of the medieval theology of marriage is its reliance on a few short texts, whose meaning was the subject of endless reflection. The story of the Christianization of marriage is the story of how churchmen interpreted and applied these pregnant texts»: P.L. REYNOLDS, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods* (Leiden 1994) xxii.

²⁹ «Il Magistero vivo della Chiesa e la teologia, pur avendo doni e funzioni diverse, hanno ultimamente il medesimo fine: conservare il popolo di Dio nella verità che libera e farne così 'la luce delle nazioni'. Questo servizio alla comunità ecclesiale mette in relazione reciproca il teologo con il Magistero. Quest'ultimo insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata. La teologia invece acquisisce, in modo riflesso, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla Tradizione viva della Chiesa sotto la guida del Magistero, cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione, ed infine gli dà una forma organica e sistematica»: CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Instructio de ecclesiali theologia vocatione* (24/05/1990) 21 [«AAS» 82 (1990) 1550-1570].

b. *L'indissolubilità nell'elaborazione del sistema matrimoniale canonico:
il ius novum (1140-1545)*

a) Il Decreto di Graziano

Il Decreto di Graziano rappresenta fin dalla sua composizione (intorno al 1140) il punto di partenza certo delle riflessioni di canonisti (ma anche di teologi) sulla costituzione del vincolo matrimoniale e il punto di arrivo delle riflessioni del primo millennio. Oggi gli studi sulle sue fonti e sulla sua formazione consentono una lettura più vicina alla *mens* del *Magister* e, pertanto, una migliore comprensione del senso preciso delle soluzioni da lui proposte.³⁰ Qui mi limiterò a segnalare il suo sviluppo nelle linee principali, con speciale attenzione ai testi richiamati a Trento in materia di divorzio in caso di adulterio.

In primo luogo è necessario ricordare che il punto d'avvio della riflessione graziana sta nella ricerca di elementi distintivi del matrimonio naturale e di quello sacramentale. A tal fine Graziano utilizza il concetto di *matrimonio rato* per indicare il matrimonio che gode di una maggiore stabilità. Servendosi di tale concetto, potrà egli sostenere la possibile dissoluzione in determinate circostanze dei matrimoni non rati (quelli non consumati, e, *in favorem fidei*, quelli contratti da infedeli). Nello stesso Decreto si avrà poi una progressiva precisazione della terminologia, e la nozione di *matrimonio rato* sarà riservata ai matrimoni sacramentali, i quali, una volta consumati, sarebbero divenuti assolutamente indissolubili. Questi sviluppi nozionali si trovano principalmente nella seconda questione della Causa 27 e nelle prime due della Causa 28.³¹

È evidente, in secondo luogo, che per Graziano l'indissolubilità deve ritenersi assoluta quando si abbia il vincolo matrimoniale pieno (sacramentale e consumato). Rende manifesto il suo pensiero l'analisi delle soluzioni che egli propone per superare le difficoltà che potevano al riguardo sorgere da alcune *auctoritates* del primo millennio.

³⁰ Sulla vastissima bibliografia recente al riguardo cf. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, *Graciano*, in *DGDC IV*, 239-246 e *Id.*, *Decreto de Graciano*, *ibid.* II, 954-972. I testi di Graziano vanno così citati: *Corpus Iuris Canonici*: ed. E. FRIEDBERG, vol. 1 (Lipsiae 1879 = Graz 1955), nonostante le imperfezioni di questa edizione (segnalate nella bibliografia sopra citata).

³¹ Mi sono estesamente soffermato sulla dottrina espressa da Graziano in entrambe le *Causae*, sulla sua origine e sulla sua attualità in: N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?*, «*Ius Canonicum*» 53 (2013) 621-654 e *Id.*, M. PARMA, *El favor fidei y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo*, «*Ius Ecclesiae*» 26 (2014) 311-333. Cf. inoltre J. GAUDEMET, *Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs*, in *Id.*, *Sociétés et mariage* (Strasbourg 1980) 379-391.

La maggior parte di esse sono richiamate nella questione 7 della Causa 32, nella quale il Magister cerca precisamente di determinare gli effetti dell'adulterio sul vincolo matrimoniale già costituito. Per inciso occorre ricordare che, nelle sue successive tappe redazionali, la *quaestio* prende in considerazione altre possibili situazioni posteriori alla costituzione del vincolo matrimoniale, virtualmente idonee ad incidere negativamente sulla convivenza (quali l'impotenza o l'infermità mentali sopravvenute);³² in tal modo la risposta data al caso dell'adulterio riguarderà anche gli altri casi.

Nella costruzione della *quaestio* Graziano si confronta con i testi che sembrano consentire un nuovo matrimonio dopo la dissoluzione del primo per adulterio. Sono i testi raccolti nei cc. 17 e 24, alcuni dei quali abbiamo già visto espressamente citati dai padri conciliari a Trento.

La soluzione di Graziano si muove in due direzioni complementari: a) affermare che i testi presi in considerazione, favorevoli ad un nuovo matrimonio (cc. 17 e 18), debbono ritenersi falsificazioni o debbono comunque essere reputati contrari agli insegnamenti dei Padri; b) sostenere che anche nell'eventuale caso di *affinitas superveniens* si richiede la morte del coniuge incestuoso per passare a nuove nozze (cc. 19-24).³³

La conclusione definitiva data alla *quaestio* sta nell'ultimo *dictum*: nessuna situazione sopravvenuta alla costituzione del matrimonio può dissolverlo. Le possibili soluzioni debbono dunque essere ricercate sul terreno della separazione, ma mai in quello dello scioglimento del vincolo.³⁴

Allo stesso modo tratta il *Magister*, in altre parti del Decreto, altre *auctoritates* che consentivano in quelle circostanze un nuovo matrimonio. Così egli non ammette un nuovo matrimonio in caso di sopravvenuta schiavitù o di lunga assenza del marito. A favore di tale soluzione Graziano non soltanto cita le *auctoritates* classiche dei papi Leone e Innocenzo, ma anche il canone del sinodo di Verberie.³⁵ In ultimo, i testi che autorizzavano il divorzio nel

³² Sulle considerazioni di Graziano circa l'incidenza delle infermità mentali, sia se si manifestano al momento della prestazione del consenso, sia se sopravvengono successivamente, cf. N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La capacità consensuale per sposarsi nella storia del diritto canonico*, in *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095*, a cura di H. Franceschi, M.A. Ortiz, (Milano 2013) 87-123, in particolare 90-94.

³³ Cf. C. 32 q. 7 d. p. c. 18 e 24, ove in ogni caso si afferma il carattere eccezionale di questa *affinitas superveniens*, dovuta ad una prassi congiunturale.

³⁴ «Ut ergo ex premissis colligitur, non licet huic dimissa uxore sua aliam ducere. Manet enim inter eos quoddam uinculum coniugale, quod nec ipsa separatione dissoluitur»: C. 32 q. 7 d. p. c. 26.

³⁵ Cf. C. 34 q. 1 y 2. Come riconobbero i Padri di Trento, Graziano ricevette però questo canone mutilato, essendo esso in origine favorevole ad ammettere un nuovo matrimonio. Il canone del sinodo di Verberie (753), come è riportato in Graziano, si trova anche nel Decreto di Ivo de Chartes e nella Panormia a lui attribuita, che ne è la probabile fonte formale; il canone completo, vale a dire con l'affermazione finale, che consente il nuovo matrimonio al marito che emigra, si trova nelle collezioni anteriori, come il Decreto di Burcardo.

caso di ignoranza della condizione servile di uno degli sposi sono ricondotti al capitolo della nullità per *error conditionis*.

Dalla lettura complessiva del Decreto si ricava, pertanto, che il sistema matrimoniale di Graziano è costruito intorno al principio dell'indissolubilità assoluta del matrimonio rato e consumato.

Così l'intesero anche i Decretisti, cui si deve una progressiva recezione omogenea del Decreto, armonizzato con gli sviluppi del diritto pontificio di quei secoli, che si cristallizzò poi nella Glossa Ordinaria, frutto maturo della canonistica dei secoli XII e XIII.³⁶

Alle stesse conclusioni conducono inoltre le sintesi teologiche dell'epoca. Come è risaputo, la principale differenza rispetto a Graziano è data dal maggior peso attribuito al consenso nella costituzione del vincolo.³⁷ E per questo esse avrebbero avuto più difficoltà per spiegare lo scioglimento dei matrimoni non consumati.

Il grande apporto della teologia si avrà tuttavia nella precisazione del significato sacramentale del matrimonio. Per questa via si riuscirà progressivamente sia a spiegare il differente significato sacramentale del matrimonio rato e di quello rato e consumato, sia a fondare il carattere assoluto dell'indissolubilità di quest'ultimo, per la sua peculiare significazione dell'unione ipostatica di Cristo (vale a dire, l'assunzione della natura umana da parte del Verbo).³⁸

b) Gli interventi pontifici: dalle incertezze al consolidamento

Benché l'opera di Graziano fosse stata immediatamente recepita sia *in scholis* sia nella Cancelleria pontificia, essa non è mai stata promulgata come collezione ufficiale, conservando così il suo carattere di opera privata, perfetta-

³⁶ Anche l'unico testo che parrebbe consentire una dissoluzione del vincolo (dovuta alla riduzione in schiavitù di uno dei coniugi) – C. 29 q. 2 c. 7 –, nella Glossa è interpretato alla luce del principio di indissolubilità. Cf. A. ESMEIN, *Le Mariage en droit canonique*, vol. II (Paris 1935) 93 nt. 3.

³⁷ Nel libro citato nella precedente nota, Esmein traccia il parallelismo esistente tra Graziano e Pietro Lombardo sulla questione del divorzio per adulterio. Cf. *ibid.*, 88-94.

³⁸ «Pero lo dicho más arriba no debe entenderse dicho en el sentido de que no accede al matrimonio aquella mujer con la cual no hay permisión de sexos; sino [en el sentido de que] no accede al matrimonio que contiene la figura expresa y plena de la unión de Cristo y la Iglesia. Pues figura aquella unión de Cristo y la Iglesia que tiene lugar en la caridad, pero no aquella que tiene lugar en la conformidad de la naturaleza. Por tanto hay en aquel matrimonio un tipo de la unión de Cristo y de la Iglesia, pero tan sólo de aquella por la cual la Iglesia se une a Cristo por la caridad, no de aquella por la cual los miembros se unen a la cabeza por la asunción de la carne»: PEDRO LOMBARDO, IV Sent d 26 cap 6 (IV 660 b), così citato e tradotto da M. AROZTEGI, *San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario a IV Sent d 26 cap 26*, «Scripta Theologica» 43 (2011) 265-296, precisamente 273. Vedi anche la bibliografia citata in nt. 18.

mente consoni non soltanto con la sua genesi, ma anche e soprattutto con l'eterogeneità dei suoi contenuti.

Ciò spiega perché l'opera di armonizzazione dei testi del primo millennio in essa condotta non fosse stata universalmente accolta e perché, in taluni casi, tale armonizzazione fosse fatta dall'autorità ecclesiastica in modo difforme da Graziano. Per quanto riguarda il matrimonio, la recezione del sistema di Graziano fu specialmente problematica con riguardo agli effetti da riconoscere alla consumazione nella costituzione del vincolo matrimoniale, ed anche (e questo interessa il nostro discorso) per quanto riguarda i casi da considerare come eccezioni alla indissolubilità.

Per la storia della legislazione canonica in materia matrimoniale, il periodo che va dall'opera di Graziano (circa 1140) alla promulgazione del *Liber Extra* (1234) deve essere considerato l'ultimo nel quale si manifestano alcune incertezze riguardo agli aspetti sostanziali della dottrina e della prassi matrimoniale.³⁹

Il principio dell'assoluta indissolubilità del matrimonio rato e consumato fu infatti posto in discussione in alcune decretali, la più conosciuta delle quali è la *Laudabilem* (1193) di Celestino III, che permetteva il nuovo matrimonio della persona il cui coniuge fosse caduto in eresia o infedeltà, attraverso l'applicazione estensiva del privilegio *in favorem fidei*. La differenza fra le due ipotesi sta evidentemente nel carattere sacramentale del matrimonio di cui si prevede lo scioglimento,⁴⁰ rompendo così il quadro dottrinale stabilito da Graziano. Ben presto, tuttavia, Innocenzo III con la decretale *Quanto te magis* (1199) rigettò quel che Celestino III aveva permesso.⁴¹

In ogni caso, con la promulgazione del *Liber extra* si ha la definitiva consolidazione di un sistema matrimoniale che ha come punto centrale l'indissolubilità del vincolo nato per il consenso dei battezzati e seguito dalla consumazione.⁴²

È ben conosciuto l'ampio spazio che Gregorio IX concesse a san Raimondo di Peñafort per elaborare una collezione che dovesse essere universale

³⁹ Il ruolo che viene tradizionalmente attribuito a Alessandro III per la consolidazione della dottrina matrimoniale, è stato recentemente messo in dubbio, con fondamento, da Anne Duggan. Vedi un riferimento succinto alla questione in ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, *La formación del vínculo*, 639-641.

⁴⁰ Il testo fu successivamente inserito nella c.d. *Secunda compilatio antiqua* (2 Comp. 3. 20. 2). Cf. *Quinque Compilationes Antiquae*: ed. de E. Friedberg (Lipsiae 1882 = Graz 1956). Questa edizione presenta in maniera completa soltanto le decretali che non si trovano né in Graziano né nel *Liber Extra*. Lo stesso dicasi anche per la decretale di Urbano III, *De illa vero*, inserita nella c1 Comp. 4. 20. 5. Su queste collezioni precedenti al *Liber Extra*, cf. J. SEDANO, *Quinque Compilationes Antiquae*, in *DGDC* VI, 675-680. Per altre testimonianze, cf. ESMEIN, *Le Mariage*, 95-98 e, ora, F. MARTI, *Il favor fidei nello ius novum. Analisi delle fonti normative*, «Ius Ecclesiae» 26 (2014) 359-378.

⁴¹ Inserita in 3 Comp. 4. 14. 1.

⁴² Cf. M. BERTRAM, *Decretales de Gregorio IX*, in *DGDC* II, 916-923.

ed esclusiva e non presentasse contraddizioni.⁴³ San Raimondo tagliò dalle decretali del periodo immediatamente precedente quelle parti che ammettevano il divorzio, in tal modo “concordandole” con la dottrina dell’indissolubilità.⁴⁴

3. LA RECEZIONE DA PARTE DEL MAGISTERO DEL CANONE 7 DEL CONCILIO DI TRENTO

a. *La recezione come categoria storica e teologica*

La recezione,⁴⁵ come categoria storica ma anche teologica, ha assunto notevole rilevanza dagli anni settanta del secolo passato, soprattutto nello studio della storia dei concili. Per tale ragione, si è dovuto superare, sul piano teologico, la possibilità di intenderla come “requisito indispensabile” per la validità degli atti del Magistero, così come proponevano le dottrine conciliariste nelle loro molteplici varianti, condannate dal Concilio Vaticano I con la definizione dogmatica della infallibilità pontificia.⁴⁶

L’utilità di tale categoria concettuale per gli storici è tuttavia fuori discussione, se ed in quanto essa permette di studiare l’incidenza effettiva delle disposizioni conciliari nella vita concreta della comunità ecclesiale. Al contempo, lo studio storico del processo recettivo, rende necessario precisare una serie di elementi il cui adeguato discernimento impone il ricorso alla filosofia e alla teologia. In questa sede è necessario richiamarne tre.

⁴³ Per il lavoro di san Raimondo sulle decretali, cf. ora E.A. RENNO, *The Authoritative Text: Raymond of Penyafort’s editing of the Decretals of Gregory IX (1234)* (Columbia University 2011).

⁴⁴ Il testo delle decretali di Celestino III e di Urbano III è riprodotto in forma abbreviata per far loro ribadire l’indissolubilità in x. 3. 33. 1 e x. 4. 19. 6, rispettivamente. Nell’edizione di Friedberg, è trascritto in corsivo il contenuto completo, in modo che si può comparare il testo estratto da san Raimondo (carattere normale) con quello omissso (carattere corsivo). Cf. *Corpus Iuris Canonici*, edited by E. Friedberg, vol. 2 (Lipsiae 1879 = Graz 1955). Infine il testo di Innocenzo III si trova in x. 4. 19. 7.

⁴⁵ Una definizione ampia del concetto potrebbe essere la seguente: «il processo mediante il quale la comunità dei credenti riceve e assume, integrandola nella propria vita di fede, una decisione o una affermazione dell’autorità ecclesiastica»: S. VITELLO, *Recezione*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, Ph. Goyret, O.F. Piazza, (Roma 2010) 1198-1202, in particolare 1199. Per un esame critico della bibliografia sulla recezione e per alcune proposte sistematiche cf. A. ANTÓN, *La recepción en la Iglesia y eclesiología (I)*, «Gregorianum» 77 (1996) 57-96. Per quel che segue faccio riferimento fondamentalmente alle premesse di F.S. VENUTO, *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985* (Torino 2011) 23-51.

⁴⁶ «(...) ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse». CONCILIVM VATICANVM I, Const. Dog. prima *De ecclesia Christi*, cap. IV (COD, 816). Sul senso preciso di questa affermazione, vedi ora R. POLANCO F., *Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II*, «Teología y Vida» 54 (2013) 205-231, in particolare 215-216.

Innanzitutto, la stretta relazione esistente tra interpretazione e recezione. Come è stato evidenziato nello studio della recezione del Vaticano II, in realtà essa in buona parte è dipesa dall'interpretazione che si è voluto dare ai testi conciliari. Pertanto, un'adeguata ermeneutica dei testi conciliari sembra essere il miglior cammino per la loro fruttuosa recezione. Non è difficile cogliere il contributo dato al riguardo da Joseph Ratzinger / Benedetto XVI.

Una seconda questione riguarda gli "agenti" della recezione (e dell'interpretazione). Se per un verso è chiaro che il soggetto che recepisce è l'intera comunità ecclesiale, per un altro verso è evidente che possono aversi soggetti specifici e che non tutti godono del medesimo spessore teologico. Fra di essi spicca però da sempre la funzione che spetta al Successore di Pietro.⁴⁷ In tal senso deve ritenersi che un criterio di singolare importanza per l'interpretazione e la recezione dei testi conciliari è dato dal magistero pontificio.⁴⁸ Si può dire al riguardo che questo magistero riceve i testi interpretandoli e che tale interpretazione è guida autentica per la corretta recezione da parte della comunità.

Infine occorre aggiungere che, anche dal punto di vista teologico, è rilevante il decorso del tempo per la determinazione esatta delle affermazioni conciliari.⁴⁹ Nel caso del Concilio di Trento, il momento immediatamente

⁴⁷ L'importanza della recezione da parte dei Romani Pontefici si manifesta in modo evidente nella storia dei concili e, soprattutto, in relazione al riconoscimento della loro ecumenicità. Cf. J. GROHE, *Concilio ecumenico*, in *Dizionario di Ecclesiologia*, 333-338; e anche H.J. SIEBEN, *Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend*, «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 40 (2008) 7-46. Il carattere giuridico di questo atto di recezione lo distingue dalla recezione in senso più ampio, alla quale mi riferisco in questo paragrafo. Ma anche in questo senso ampio, che non permette di circoscriverlo in un atto giuridico, il ruolo del successore di Pietro deve essere considerato di qualità diversa da quello svolto dal resto degli "agentes". Cf., in questo senso, i primi testimoni della teologia del primato romano, in K. SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart* (Würzburg 1990) 19-30. Infine, non bisogna dimenticare le conseguenze giuridiche degli insegnamenti del magistero ordinario, anche quando non sono formulate con linguaggio canonico. Cf. S. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana* (29/01/2005) 6, citato espressamente da BENEDETTO XVI, *Discorso alla Rota Romana* (26/01/2008) 8.

⁴⁸ «Un'interpretazione autentica dei testi conciliari può essere fatta soltanto dallo stesso magistero della Chiesa. Perciò nel lavoro teologico d'interpretazione dei passi che nei testi conciliari suscitino interrogativi o sembrano presentare difficoltà, è innanzitutto doveroso tener conto del senso in cui i successivi interventi magisteriali hanno inteso tali passi. Comunque, rimangono legittimi spazi di libertà teologica per spiegare in un modo o in un altro la non contraddizione con la tradizione di alcune formulazioni presenti nei testi conciliari e, perciò, di spiegare il significato stesso di alcune espressioni contenute in quei passi». F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*, «L'Osservatore Romano» (2/12/2011) 6.

⁴⁹ «Soltanto la *Schola Theologorum* è in grado di valutare la forza dei pronunciamenti papali e conciliari, mentre la loro esatta interpretazione è opera del tempo»: J.H. NEWMAN, *Lettera al duca di Norfolk* (Milano 1999) 120-121.

successivo alla sua celebrazione⁵⁰ presenta poi un particolare interesse in ragione delle accortezze adottate per garantire una interpretazione letterale dei deliberati dell'assemblea conciliare.⁵¹

Queste brevi considerazioni sul fenomeno della recezione aprono la porta ad una ulteriore comprensione della dottrina del Concilio di Trento sulla indissolubilità e sul suo valore dottrinale. Consentono, inoltre, di concentrare legittimamente lo studio sulla recezione della dottrina da parte del magistero, per il suo valore privilegiato. Al contempo giustificano la limitazione della nostra analisi ad un periodo ristretto, senza che sia necessario estendere il nostro studio fino a tempi recenti.

Può essere assunta come ragionevole termine finale della nostra ricerca la decade centrale del XVII secolo (1650-60); cento anni è un periodo sufficiente per studiare la prima recezione del Concilio. Occorre poi aggiungere che nell'anzidetto periodo furono pubblicati studi storici sul Concilio di Trento che esercitarono un influsso determinante sulla recezione posteriore,⁵² e che alcuni di essi ruppero l'unanimità (teologica e canonica) nel considerare la portata dogmatica dell'indissolubilità del matrimonio⁵³ (anche se è bene avvertire che, in ogni caso, tale rottura non ebbe influssi sull'insegnamento del magistero, per il quale la recezione del disposto tridentino fu assolutamente continua e senza incertezze⁵⁴).

⁵⁰ La distinzione fra una recezione iniziale – *Frührezeption* – e una recezione matura o piena – *Vollrezeption* – fu coniata da Wieacker. La prima è propria di un periodo di gestazione. Cf. i riferimenti in VENUTO, *La recezione*, 26-27. Per una elaborata considerazione delle questioni storiche e teologiche che devono essere tenute presenti nello stabilire una periodizzazione, si cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (Paris 1993) 71-114.

⁵¹ Sulle misure adottate da Pio IV per garantire l'applicazione letterale di Trento, cf. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa* (Bologna 2011) 177 y 182. Per tale ragione, le cautele espresse da J. Ratzinger sui primi anni successivi al Concilio Vaticano II, che lo indussero ad affermare nel 1975 che la vera recezione del Concilio stava per iniziare (vedi i riferimenti in ROUTHIER, *La réception*, 78 e nt. 34), non sono applicabili a questo caso. Quanto poi al differente inizio della recezione del Tridentino nei vari paesi in ragione dell'*exequatur regio*, esso non riguarda l'oggetto del presente studio, che si limita alla recezione magisteriale.

⁵² Così lo considera Metz con riguardo alla pubblicazione della *Istoria del Concilio di Trento* di Pietro Sforza Pallavicino nel 1656-1657: «il donna lieu à réflexion aux théologiens et aux canonistes au sujet de la valeur dogmatique du canon du concile de Trente relatif à l'indissolubilité. En fait, il divisa les esprits: le caractère dogmatique admis pratiquement sans contestation jusque-là fut mis en question»: R. METZ, *Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du concile de Trente (exclu) à la veille de Vatican II (1564-1959)*, «Revue de Droit Canonique» 38 (1988) 100-133, in particolare 112-113.

⁵³ Per un'analisi delle divergenti posizioni nei diversi autori dell'epoca immediatamente successiva, cf. BRESSAN, *Il canone*, 255-284.

⁵⁴ Cf. un elenco dei documenti pontifici che si pronunciano in tal senso in METZ, *Dissolubilité*, 104-110. Forse la testimonianza più significativa di questa continuità – molto più vicina del periodo preso in considerazione – è quella di Pio XI: «E qui deve pur essere ricordato il

b. *La prima recezione magisteriale del can. 7*

Alla questione trattata in questo paragrafo può darsi una risposta attraverso l'analisi di quattro questioni complementari. La prima concerne il contenuto della professione di fede di Pio IV, se e in quanto si possa considerare una formulazione attualizzata della fede della Chiesa dopo l'assemblea conciliare; la seconda riguarda l'evoluzione del contenuto delle professioni di fede nel secolo successivo; la terza concerne lo studio delle diverse disposizioni emanate dai papi in relazione alla prassi matrimoniale delle Chiese orientali e, più in generale, lo studio delle interpretazioni dei canoni conciliari date dalle congregazioni romane e dalla prassi della Curia; l'ultima tocca la riflessione sulla presentazione del sacramento del matrimonio contenuta nel catechismo per i parroci voluto da san Pio V. Queste questioni possono essere tutte conglobate nello studio della recezione da parte della suprema autorità della Chiesa e, quasi tutte, nell'esercizio della sua funzione magisteriale. Esse saranno qui presentate suddividendole da una parte tra i problemi derivanti dalla prassi orientale e, dall'altra, tra quelli concernenti la trasmissione sicura della fede.

a) *La Chiesa tridentina e la prassi matrimoniale degli orientali*

Il fallimento dell'unione sancita a Firenze non interruppe i contatti tra la Chiesa cattolica e le varie Chiese orientali; contatti che, benché non riuscissero a ricomporre globalmente l'unità, diedero luogo ad unioni parziali. Sorsero così numerose Chiese orientali che recuperarono l'unione con Roma attraverso l'accettazione delle "formule di unione". Tale unione esigeva sempre la professione di fede della Chiesa cattolica così come veniva loro presentata, anche se consentiva di conservare i propri riti e le tradizioni meramente disciplinari.

La prima professione di fede usata per le "formule di unione" fu quella espressa da Pio IV a conclusione del Concilio di Trento. Per il matrimonio essa faceva un unico riferimento al suo carattere sacramentale, in quanto settimo sacramento della Nuova Alleanza (richiedendo beninteso la professione di fede in tutto ciò che era altrimenti insegnato dal Concilio di Trento⁵⁵).

solenne giudizio con il quale il Concilio Tridentino condannò tali insanie di anatema. (...) Se la Chiesa non errò né erra in questa sua dottrina, e perciò è del tutto certo che il vincolo del matrimonio non può essere sciolto neppure per l'adulterio, ne segue con evidenza che molto minor valore hanno tutti gli altri motivi di divorzio, di molto più deboli, che sogliono o possono allegarsi, e quindi non è da farne alcun conto»: Pio XI, En. *Casti connubii* (31/12/1930) 33.

⁵⁵ «Profiteor quoque septem esse vere et proprie sacramenta Novae Legis:...»; e, alla fine: «cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis Conciliis, ac precipue a sacro-

Tale sintetico insegnamento sul matrimonio rimase nelle prime professioni di fede elaborate per certificare le distinte unioni, il cui tenore è assai simile a quella di Pio IV.⁵⁶

Una notevole modifica si ebbe, tuttavia, nel pontificato di Urbano VIII, che sollecitò nel 1633 la redazione di una nuova formula di fede più breve della precedente. Sorprendentemente però l'adozione del criterio della brevità non impedì che il capitolo sul sacramento del matrimonio venisse ampliato, richiedendosi ora non soltanto la fede sul suo carattere sacramentale, ma anche sulla assoluta indissolubilità del matrimonio, con esplicito riferimento all'adulterio, all'eresia e, in modo generico, alle altre cause;⁵⁷ e tra le fonti richiamate furono inclusi i concili di Firenze e di Trento.

Siffatte esplicitazioni sembrano motivate per un verso dalla estesa prassi divorzista, presente fra gli orientali, testimoniata dai missionari, e, per un altro verso, dalla opposta prassi vigente a Roma, fermamente contraria al divorzio per qualsiasi ragione.

Questa prassi romana era stata accolta nell'Istruzione *Sanctissimus* di papa Clemente VIII. Emanata nel 1595, l'Istruzione era diretta ai vescovi italiani, ai quali era richiesto, fra le altre cose, che non tollerassero più il divorzio fra i loro fedeli greci e che dichiarassero nulle le unioni conseguenti. La *ratio* di tale disposizione era presentata come applicazione della dottrina tridentina.⁵⁸

In ultimo, la prassi sia della Congregazione di *Propaganda Fide*, competente per le Chiese orientali, sia delle altre Congregazioni (Sant'Uffizio, del Concilio), rende palese l'inammissibilità di nuove nozze per qualsiasi motivo, dopo la separazione dei coniugi.⁵⁹

sancta Tridentina Synodo, tradita, definita ac declarata, indubitanter recipio atque profitto», in H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999) 1864 e 1869, rispettivamente.

⁵⁶ Cf. su di esse tutte, BRESSAN, *Il divorzio*, 127-141.

⁵⁷ «Item Sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, haeresim, aut alias causas inter coniuges thori et cohabitationis separatio fieri potest, non tamen illis aliud matrimonium contrahere fas esse». Cit. in *ibid.*, 143 con la modifica segnalata nella nt. 73.

⁵⁸ «Matrimonia inter coniuges Graecos dirimi, seu divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant, aut patiantur, et si quia de facto processerunt, nulla, et irrita declarent». CLEMENS VIII, Instr. *Sanctissimus* (31/08/1595), in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, edited by P. Gasparri, I. Serédi, vol. 1 (Tipografia Vaticana, Roma 1926) 343-346, in particolare 345.

⁵⁹ Una presentazione commentata di molti di tali casi in BRESSAN, *Il divorzio*, 159-196. Le interpretazioni della S. C. del Concilio – unico organo competente per l'interpretazione dei documenti del Concilio di Trento – sono raccolte nel *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, opera monumentale iniziata da Prospero Lambertini (futuro Benedetto XIV) nel primo terzo del secolo XVIII. Su tale opera, cf. J. BOSCH CARRERA, *La Sagrada Congregación del Concilio y el Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, «Cuadernos Doctorales» 19 (2002) 15-79. Una sintesi di grande importanza per la sua diffusa utilizzazio-

L'indirizzo adottato dalla recezione del magistero può certo essere stata condizionata dal cambio di prospettiva nelle relazioni con le Chiese orientali.⁶⁰ In effetti, per una serie di processi storici – che possono essere qualificati, sia pure con cautela, come frutto di un processo di confessionalizzazione – la Chiesa cattolica distinse via via sempre meno tra unione dottrinale e diversità disciplinare. Ne è buona prova la parziale latinizzazione delle liturgie orientali. E tuttavia a me non sembra che questa sia la migliore spiegazione della concreta recezione della dottrina del concilio di Trento. Di fatto, è preferibile pensare che la minore importanza concessa alla sensibilità orientale consentì di applicare letteralmente ciò che il Concilio tridentino considerava una questione dottrinale con conseguenze pratiche: l'indissolubilità assoluta del matrimonio rato e consumato. Non siamo dunque, in questo caso, in presenza di una mancanza di sensibilità verso le differenti pratiche, ma di fronte alla decisione di portare fino in fondo con rigore i contenuti dottrinali espressi dal Concilio, di modo che l'unione nella fede fosse autentica e profonda.

Ritengo che questa interpretazione trovi ulteriore fondamento nella concreta elaborazione di testi volti ad assicurare l'applicazione del Concilio di Trento.

b) Il Catechismo romano

Proprio per il suo carattere riformista, il Concilio di Trento attribuì una singolare importanza all'adeguata formazione dei cristiani, sacerdoti e laici. Per questo, fin dal primo periodo conciliare, si vide la necessità di elaborare strumenti che rendessero attuabile il desiderio di avere un popolo cristiano ben istruito. Frutto principale di tale desiderio è il Catechismo per parroci, pubblicato da san Pio V nel 1566.⁶¹

Il Catechismo dedica al sacramento del matrimonio il capitolo ottavo del-

ne è *Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. Interpretum ex ipso resolutionum thesaurus*: ed. J. DE ANDREA (Napoli 1859). Con riguardo al c. 7 sul matrimonio sono incluse alcune risoluzioni circa la separazione (non scioglimento) a causa della professione di voti (pp. 289-290); il che è assai significativo se si tiene presente l'abbondante prassi in materia di scioglimento del matrimonio rato e non consumato e di applicazione del privilegio *in favorem fidei* (pp. 280-289).

⁶⁰ Cf. PERI, *Orientalis varietas*, 111-141.

⁶¹ Per la genesi, le fonti e la tradizione testuale, vedasi P. RODRÍGUEZ, R. LANZETTI, *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción* (Pamplona 1982). L'edizione da me utilizzata è: *Catecismo según el decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pío V*: ed. latina de S. C. de Propaganda Fide (Roma 1886), trad. e note di A. Machuca Díez (Madrid 1972) (ed. italiana: *Catechismo del Concilio di Trento*, 1961, da cui le successive citazioni). Citerò testualmente a piè di pagina soltanto ciò che si riferisce al divorzio. Per il resto si rinvia alla lettura del testo, che occupa le pagine 379-399 dell'ed. it.

la seconda parte, dividendolo in trentaquattro questioni. Per il nostro studio risultano chiarificatrici alcune caratteristiche della sua esposizione.

In primo luogo, la stretta dipendenza dalla interpretazione tradizionale dei principali testi biblici, seguita dal catechismo. Così, in Genesi si ritrova il fondamento del carattere naturale del matrimonio e delle sue proprietà essenziali; di queste ultime, l'indissolubilità è rafforzata dall'insegnamento di Cristo e, nel caso del matrimonio sacramento, dalla dottrina di san Paolo espressa nella Lettera agli Efesini.

V'è dunque la chiara affermazione dell'esistenza del matrimonio naturale, con le stesse proprietà di quello sacramentale. Di fatto, la venuta di Cristo permette di conoscere il vero matrimonio che era rimasto offuscato nei vari modelli culturali ed anche nell'Antica Alleanza per la durezza del cuore umano. La relazione fra il matrimonio delle origini (naturale) e il matrimonio sacramentale va intesa nel senso che in quest'ultimo si ha un irrobustimento delle sue proprietà essenziali, congiunto, beninteso, con il conferimento della specifica grazia sacramentale.

Quando il Catechismo si riferisce all'indissolubilità, richiama espressamente il Concilio di Trento,⁶² e si serve principalmente di due argomenti: la proibizione della poligamia (che comprende l'unione successiva di coniugi fin quando l'altro è vivente) e il significato del matrimonio sacramento,⁶³ che manifesta l'unione di Cristo con la Chiesa. Con riguardo al primo argomento, si esclude esplicitamente il divorzio in caso di adulterio del coniuge.⁶⁴

Infine il Catechismo, facendo eco alle eventuali critiche sorgenti dalle difficoltà proprie di una vita matrimoniale così intesa, si sforza di mostrare i vantaggi che derivano dall'abbracciare siffatti insegnamenti.

CONCLUSIONE

Desiderio di ogni storico è trovare con la sua ricerca il cammino adeguato nel labirinto degli avvenimenti passati se non per chiarire in maniera definitiva, almeno per illuminare un po' meglio questioni che non cessano di riguardare il presente.

Lo studio qui condotto dà la chiave per la comprensione corretta degli insegnamenti del Concilio di Trento sulla indissolubilità del matrimonio; una

⁶² «Dio non solo istituì il matrimonio, ma, come dichiara il S. Concilio Tridentino, vi aggiunge ancora un modo perpetuo e indissolubile. Il Salvatore ha detto infatti: "Non divide l'uomo quel che Dio ha congiunto"» *Catechismo*, cit., II. 8. 11. (p. 384-385).

⁶³ Cf. *Catechismo* II. 8. 19. (pp. 390-391) e II. 8. 25 (p. 394-395).

⁶⁴ Cf. *Catechismo* II. 8. 19. (p. 390). Anche *ibid.* II. 8. 20. (p. 391): «Dunque è chiarissimo (dopo aver citato Mc 10, 11) che per nessun motivo, se non per morte, il vincolo coniugale può essere spezzato».

comprensione che può aversi se quegli insegnamenti vengono interpretati in senso dottrinale e in continuità con la precedente riflessione in materia. Questa era costruita principalmente attorno alla costituzione del vincolo e al suo rilievo sacramentale, che conferiva al vincolo coniugale una assoluta indissolubilità. Per tale ragione, qualsiasi circostanza, per grave che fosse, intervenuta posteriormente alla costituzione del vincolo sacramentale, non toccava la proprietà dell'indissolubilità.

La precisazione di questa dottrina avvenne principalmente attraverso le riflessioni sulla specificità del matrimonio sacramento rispetto al matrimonio delle origini e sul rilievo da riconoscere alla consumazione nella formazione del vincolo matrimoniale. La differenza fra i due tipi di matrimonio fu intesa (benché non solamente) in chiave di rafforzamento dell'indissolubilità, così ponendo le premesse del privilegio *in favorem fidei*. Per quanto riguarda la costituzione del vincolo, la netta affermazione della dottrina consensualista non impedì che si continuasse a riconoscere alla consumazione taluni effetti giuridici; in tal modo fu giustificata la prassi dello scioglimento dei matrimoni rati ma non consumati. La fissazione completa della dottrina matrimoniale della Chiesa può farsi risalire al 1234, anno della promulgazione del *Liber Extra* di Gregorio IX.

Di tutti questi aspetti che connotano la dottrina tradizionale, nel Concilio di Trento venne messa in discussione l'indissolubilità assoluta del matrimonio sacramento in determinati casi (di fatto, principalmente e quasi esclusivamente, in caso di adulterio); e ciò per la contestazione avanzata al riguardo dai riformatori protestanti, e per l'attenzione che si riteneva di dover riservare alla diversa prassi adottata in materia dalle Chiese orientali, la cui breve unione con la Chiesa cattolica dopo il concilio di Firenze sembrava sopravvivere malconcia in alcuni territori appartenenti a repubbliche cattoliche. L'insegnamento della Chiesa sul privilegio *in favorem fidei* e sulla dissoluzione dei matrimoni rati e consumati non fu oggetto di particolare riflessione da parte del Concilio tridentino, che si limitò a recepire al riguardo la dottrina antecedente (solo riaffermando con forza la legittimità dello scioglimento del matrimonio *ratum tantum* per la professione di voti solenni da parte dei coniugi).

Nel corso del dibattito conciliare furono prese in considerazione sia le difficoltà nascenti dai testi biblici sia le diverse letture patristiche e soprattutto disciplinari che sembravano divergere dalla tradizionale dottrina dell'indissolubilità. Furono altresì poste in evidenza le ragioni prudenziali che consigliavano una lettura non rigida della dottrina della Chiesa.

Per tali ragioni la formulazione finale del canone 7 è complessa; conferma, tuttavia, la soluzione accolta dalle sintesi medievali per i testi che potevano presentare difficoltà in materia. Tale soluzione non solo si inquadra tra i pronunciamenti dottrinali del Concilio tridentino, ma, per l'esplicito

riferimento al fondamento biblico del suo insegnamento, conferma indirettamente l'interpretazione ecclesiale dei testi più difficili favorevole all'indissolubilità.

Il carattere dottrinale del canone 7 dà ragione della sua recezione: in concreto l'inclusione dell'indissolubilità assoluta del matrimonio in una professione di fede, e la decisione, permanente nel tempo senza eccezione, di non consentire una prassi contraria ai cristiani orientali in comunione con Roma. Il presente studio ritiene di avere dimostrato le difficoltà che nella ricerca di precedenti storici incontrerebbe una ipotesi di lavoro che intendesse mettere insieme la chiarezza dottrinale acquisita su questo aspetto della vita cristiana con una prassi comportamentale ad essa contraria.

Infine, la limpida consapevolezza dottrinale sull'assoluta indissolubilità del matrimonio rato e consumato può oggi essere qualificata come verità *de fide tenenda*. Questa qualifica manifesta la maturità nell'intelligenza della fede riguardo a tale verità, una maturità che è anche frutto del processo storico descritto. Per queste ragioni, l'indissolubilità del matrimonio fa parte integrante del "vangelo della famiglia", e la sua adeguata presentazione rappresenta un luminoso punto di partenza per le riflessioni sulle sfide che deve affrontare la generazione presente.