

Votum tridentino inedito di G. Lainez sul matrimonio - III

Author(s): Luigi Bressan

Source: *Gregorianum*, Vol. 64, No. 4 (1983), pp. 683-714

Published by: GBPress- Gregorian Biblical Press

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/23576602>

Accessed: 13-11-2018 19:34 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

GBPress- Gregorian Biblical Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Gregorianum*

Votum tridentino inedito di G. Lainez sul matrimonio - III

ANALISI (II) E CONCLUSIONI

Dopo aver riprodotto nei due numeri precedenti della Rivista, il testo di un votum che G. Lainez intendeva pronunciare il 31 luglio 1563 nell'assise tridentina circa i canoni sul matrimonio, ed averne analizzato il contesto e gli asseriti relativi ai primi sei si prosegue ora con i canoni rimanenti e il commento al Decreto.

Can. 7: celibato sacerdotale e voti monastici

La Deputatio incaricata di preparare il progetto di questo canone aveva pensato di formularlo in modo che si evitasse di applicarlo alla legislazione orientale, rilevando che si stava parlando solo dei chierici *occidentali*, cioè del rito latino. Molti vescovi però avevano chiesto che si togliesse questa determinazione, in quanto l'asserto del canone era valido anche per gli orientali, non riguardando l'ammissione agli ordini sacri, ma coloro che già vi sono: non si trattava di introdurre una nuova legislazione universale che mutasse quella orientale, ma di constatare una forma comune. Ed è significativo che il primo a chiedere questa omissione di «occidentales» sia stato l'Arcivescovo di Creta, che pur era intervenuto nello stesso tempo in difesa dei Greci sul can. 6 (CT IX, 644).

L'Arcivescovo di Granada, uno dei Deputati alla preparazione dei testi, aveva dichiarato invece che era necessario parlare di «occidentales», dato che il matrimonio di un sacerdote orientale sep-

pur proibito era valido (mentre per gli occidentali é proibito e invalido), anche se questi era privato dell'ufficio ministeriale¹.

Il Lainez si associa senz'altro ai primi, e chiede che venga tolta la parola «occidentales», poiché secondo lui il canone è valido anche per gli orientali, i quali ammettono bensì uomini sposati agli ordini sacri, ma non che i sacerdoti possano sposarsi, nemmeno se vedovi; se si fa diversamente, è un abuso.

In un manoscritto del 1563 a lui attribuito, e comunque di un teologo gesuita del suo cerchio², si espone più ampiamente la dottrina in merito. Dopo aver asserito che la Chiesa non ammette il matrimonio dei sacerdoti, ed aver notato che ciò si poteva constatare anche presso gli Indi, gli Armeni, gli Alessandrini, i Moscoviti, gli Etiopi e i Greci «cum quibus facile est commercium» e che avevano mantenuto questa norma «etiam hodie constanti consuetudine», risponde all'obiezione che «Graecis licet habere uxores»: «respondendum quod sacerdotes apud ipsos uxores non ducunt, nec duxerunt unquam, quamvis prius ductis uterentur, nec admiserunt votum continentiae ut Occidentales, prius etiam dictum est, quam parum sit graecis in hac parte invidendum»³.

¹ CT IX, 644 e 689. Sembra fosse per questa ragione che il Segobiensis introdusse un nuovo testo (*ib.*, 657), come Ostunensis (*ib.*, 667).

² Bibliot. Naz. Roma, Fondo Gesuitico ms 640, ff. 212-267: *De coelibatu Sacerdotum probatur esse ex ordinatione Dei tum de coelibatu Monachorum dissertatio* (Lainez). Se ne è parlato alla nota 40 della prima parte. Fra gli scritti pubblicati non c'è nulla sul problema; cfr. oltre Grisar e altri: J-Fr GILMOT, *Les écrits spirituels des premiers Jésuites*, Rome 1961, D. Laynez: 140-153.

³ Ms cit., f. 223r. Circa l'ultima frase si nota che l'autore riprende un'osservazione comune a vari dell'epoca: «Si successum orientalis Ecclesiae spectemus, quae legem continentiae in sacris ordinibus non admissit, non erit sane quod illi magnopere invidiamus; quod nam ad fidem attinet in errores varios lapsa est; si solidam doctrinam in summa ignorantia versatur; si dignitatem in servitute miserima ab infidelibus premitur; si divitias etiam temporales et splendorem quaeras miseram Ecclesiarum faciem, et paupertatem videas»; mentre la Chiesa occidentale, «quae secuta Romanam», é molto più prospera, ed a ciò ha contribuito assai il celibato ecclesiastico (*ib.*, f. 217v). Cfr. anche G.G. ALBANO, *De potestate Papae et Concilii*, Venezia 1561 (2a ediz.): «Graecia usque adeo potens provincia... posteaquam a Romanae sedis obedientia se subtraxit, maiestatem imperii perdidit et solum illius antiquae Graeciae nomen vix potuit retinere» (p. 218s.). Circa gli autori contemporanei sulla legislazione della Chiesa Greca: G. FABER, *Malleus in haeresim Lutheranam* (a. 1524), C. Cath., Münster 1941, p. 277 («licet orientalis et occidentalis ecclesiae in hac re sicut in plerisque aliis disenserint... etiam in orientali ecclesia de novo contrahere non potuerunt» i già ordinati) e 218 (sui Moscoviti); A. TROTIUS, *De vero et perfecto clerico*, Lyon 1530, 70: lib. 2, c.

Date le osservazioni di questi Padri, il termine «occidentales» scomparve in agosto. L'arcivescovo di Granada insistette nella sua argomentazione (CT IX, 689), ma non ottenne quasi nessun appoggio, tranne che dai vescovi di Séz e di Tortona (*ib.*, 704 e 708); d'altra parte, finché restava il riferimento alla *legislazione ecclesiastica*, non vi era dubbio che il canone fosse valido anche per gli orientali, poiché l'asserto era comunque sottomesso alle sue disposizioni.

Molti chiesero che questo riferimento fosse tolto; qualcuno insistette perché rimanesse⁴. Il Lainez era d'accordo con i primi. In merito, si sa che non mancavano coloro che ritenevano che il celibato, nella forma specifica dell'Occidente o in quella comune con l'Oriente (esclusione delle nozze dopo l'ordinazione), fosse praticamente di diritto divino; e si giungeva talora ad accusare la Chiesa orientale di infedeltà⁵.

Il Lainez riteneva inoltre che non si poteva passare sotto silenzio la consacrazione personale, che non è realtà di solo diritto ecclesiastico. Tuttavia, non trovava erronea l'aggiunta «nonostante lege ecclesiastica», ma inopportuna: ne aperiatur hostium dispensationibus. Questo concetto è più ampiamente espresso nel manoscritto ora accennato: «Quod non liceat Sacerdotibus matrimonia contrahere propter constitutionem Ecclesiae, quae potest suos ministros ad castitatem obligare et recte obligavit; non expedit obligationem solvere», nonostante i suggerimenti di Lutero e le proposte dello stesso imperatore. Il celibato infatti non solo giova alla prosperità della Chiesa, ma risale alla prima tradizione apostolica: «Consuetudo ipsa Ecclesiae, sive temporum, sive provinciarum uni-

10 («illi possunt uti matrimonio contracto antequam promoverentur ad sacros: nec dicuntur venire contra prohibitiones canonum in hoc et votum abstinentiae. Cum numquam reperiantur admisisse eos vel illud. Nos autem occidentales minime, quia recepimus dictam prohibitionem et dictum tacitum votum»); A. DE CASTRO, *Adversus haereses*, lib. 13, haer. 4 i luterani sono peggiori dei Greci; P. DE SOTO, *De institutione Sacerdotum*, matrim., lectio 5 (ed. Lyon 1587: p. 287ss.): il celibato è un voto solenne; la Chiesa vi unisce una «costituzione»; diversa è quella Orientale; G.A. DELFINI, *De matrimonio et coelibatu*, Camerino 1553 (teologo che partecipò al concilio). Per l'atteggiamento del Lainez verso gli Orientali cfr. anche: MHSI, *Lainii*, V, N° 1534, p. 576-581 (istruzioni a P. Rodriguez, del 1561).

⁴ CT IX: 665 Almeriensis; 668 Civitatensis; 670 Barcinonensis.

⁵ V. Fra i teologi minores in CT IX: G. Peletier (426); P. da Prato (429); Ch. de Saintes (437); contrario è F. Ferrerio (*ib.*, 441).

versalitatem... satis ostendit, iuxta citatam Augustini regulam, recitissime credi, ab Apostolis coelibatus observantiam ministris Ecclesiae traditam esse».

Tuttavia, non si deve condannare la Chiesa greca, come qualcuno vorrebbe, per un diverso uso: «non videtur admittendam esse sententiam illorum qui graecam ecclesiam propter matrimonii prius contracti usum non existimant esse in statu salutis. Et quum in Concilio Lateranensi sub Innoc. 3... et in Florentino sub Eugenio 4. cum graeci in unionem catholicae ac romanae ecclesiae redierunt, non fuit improbatus in eis usus coniugii. Et haec est communis sententia et Gratiani, et Petri Lombardi et Scholasticorum doctorum, quamvis Romana Ecclesia ab initio videns Christi et Apostolorum intentionem esse puritatem et munditiam sacerdotum, indixit continentiam occidentalibus sub praecepto, et postea votum solemne addidit ipsis ordinibus sacris, quod et impedit contrahendum et dirimit contractum institutione Ecclesiae»⁶.

Nonostante una certa opposizione al riferimento esplicito alla legislazione ecclesiastica, esso è rimasto sino alla fine. Il Lainez chiese che fosse tolto sia in agosto (CT IX, 740) sia in settembre (ib., 794), ma poi lasciò correre. La difficoltà ad accettarlo non era di natura teologica, ma pratica, anche se si doveva tener presente la «consacrazione» sia negli ordini che nella professione religiosa⁷. D'altra parte, questo riferimento alla legislazione permetteva di evitare polemiche sull'uso di altre Chiese o in altri tempi.

Un terzo problema affrontato dal Lainez nel commento a questo canone, è quello della *fedeltà al celibato* consacrato, anche nelle difficoltà. Per Lutero la castità votiva si opponeva sia alla libertà

⁶ Ms. di cui in nota 2, f. 212r-213r.

⁷ Secondo gli Acta, il Lainez avrebbe chiesto il 23 agosto che invece di «lex ecclesiastica» si parlasse di «consuetudo» (CT IX, 740), il che sorprende; non si tratta di un errore dell'editore, essendovi in *Conc. Tr. 122*, f. 90v ed anzi già in *Conc. Tr. 7*, f. 69 (redazione precedente), ma probabilmente va attribuito al redattore originario (non sarebbe l'unica sua svista), e il Lainez propose «consecratione», e non «consuetudine», pur adducendo anche la consuetudo fra le prove, come fa altrove, e spesso anche nel ms citato in nota 2. Là si afferma «Quod non liceat Sacerdotibus contrahere propter constitutionem ecclesiae, quae potest suos ministros ad castitatem obligare et recte obligavit» (f. 213r) e «quod non liceat Sacerdotibus occidentalibus nec orientalibus matrimonium contrahere, licet monachi non sint, ratione ordinis sacri. Haec positio triplici ex capite probari potest. Primum est, quia Sacerdotium et ordines sacri annexum habent votum castitatis.. quia implicite vel explicitè profitentur castitatem promovendi ad sacros ordines» (f. 263).

data da Cristo sia alla realtà della vita, poichè per lui tale castità era presunzione; egli infatti non rifiutava totalmente i valori della verginità, ma la considerava un miracolo, e quindi restava esclusa dalle possibilità di una scelta umana; tanto meno per lui si poteva istituzionalizzare una scelta personale. Calvino era apparso più positivo sul celibato, ma la sua visione «pessimista» verso le capacità umane, condivisa con Lutero, lo portava a conclusioni simili. Si era dunque previsto di richiamare nel canone la necessaria fedeltà ai voti, fidandosi nella grazia del Signore e contro tanti casi di abbandono della vita religiosa.

Secondo gli Acta, ben pochi vescovi si erano dichiarati contrari a questa frase nei dibattiti di luglio⁸, e il motivo non è indicato. Si può solo rilevare che quest'aggiunta alla prima parte del canone lo appesantiva, e sembrava voler indicare la ragione, e quindi giustificare la prima parte.

Il Lainez pensava intervenire: «non est ratio, ut quidam ex Patribus dixerunt». Nulla si ha in merito negli Acta, e non è da escludere che il Lainez si riferisse a qualche intervento in cui si sarebbe affermato che non si dovevano porre i motivi di un asserto conciliare, ma solo proclamarlo. Egli comunque riteneva che la frase dovesse restare, poichè condannava una «stultitia» asserita da Lutero nel suo «Epitalamio», cioè nel commento a I Cor 7, edito nel 1527⁹.

Inoltre, contro Lutero, Lainez ricordò alcuni esempi di celebri Santi: s. Antonio abate, s. Girolamo, s. Benedetto; ed affermò che la tentazione, l'istinto della carne, la sensazione di non avere il dono non significavano che il dono stesso, la chiamata di Dio, o comunque il dovere non esistesse più: la vocazione alla castità perfetta non comporta l'eliminazione della concupiscenza, ma la lotta contro essa. Del resto, egli continuava, per ogni uomo c'è un impe-

⁸ Cf IX 659 Mutinensis; 674 Lucensis; 678 Abbas Lunaevillae. Per la posizione di Lutero, cfr. *De votis monasticis*, 5: LW VIII, 632. Un buon studio sul protestantesimo e il concilio al riguardo: E. FERASIN, *Matrimonio e celibato al concilio di Trento*, Roma 1970, 15-31 (più sul can. 9).

⁹ È in LW XII, 88-159 (interessa qui la pag. 113). Assunse il nome di Epithalamium, quando il domenicano Conrad Kollin editò nel 1527: *Eversio Lutherani Epithalamii* (anche se già Lutero nella sua introduzione accennava che l'operetta era come un «epitalamio»). La stessa citazione del titolo sembra confermare che Lainez seguisse più i controversisti cattolici che l'originale.

gno, e l'etica cristiana non consiste nel seguire tutte le passioni, senza norma: sicut etiam illi qui sentiunt famem tenentur ad ieiunium.

In agosto molti Padri chiesero di aggiungere che Dio non nega tale dono a chi lo chiede, ed Egli non permette che siamo tentati al di là delle nostre forze (CT IX, 743). Dopo i dibattiti di settembre, probabilmente in considerazione del fatto che si trattava sostanzialmente di testi biblici (cfr. Mt 7,7s; I Cor 10,13; II Cor 12,8s.; Giac. 1,5), si decise di porre questa motivazione dopo l'anatema (cfr. progetto di ottobre, in CT IX, 889). Per la versione finale non si fece che precisare «*recte petentibus*» (la grazia). Il Lainez non intervenne in merito, dopo l'agosto, considerando che la sua richiesta era stata accolta.

Can. 8: casi di separazione della vita matrimoniale

Il canone era chiaramente composto da due parti: la prima relativa alla dissoluzione del matrimonio rato e non consumato per professione religiosa solenne di un coniuge, e l'altra relativa alle disposizioni ecclesiastiche sulle separazioni legali. Le due parti stavano insieme solo in quanto entrambe si riferivano al potere della Chiesa, e indicavano eccezioni al dovere della comunione coniugale. Subito dopo i dibattiti di luglio, si provvide a suddividerle in due canoni distinti. Anche il Lainez giudicava probabilmente che fosse opportuna tale separazione, ma non vi si soffermò, andando invece direttamente alla sostanza dei problemi posti.

a) matrimonio non consumato e professione religiosa

Circa la prima parte del canone si erano avute scarse reazioni in aula conciliare. Qualcuno aveva chiesto però che fosse tolto l'anatema, come i vescovi di S. Asaphat e di Metz (CT IX, 662); e il vescovo di Alife aveva notato che il canone «non continet certam veritatem, sed dicatur: *Si quis dixerit, ecclesiam non posse approbare vota religionis, etc.*» (ib., 675).

Era evidente a tutti che il progetto non faceva che confermare una prassi ecclesiastica corrente; ma far di ciò un canone conciliare dipendeva e dalla concezione del contenuto che dovesse avere un canone con anatema, e dalle ragioni che si davano della dissoluzio-

ne del vincolo coniugale a causa della professione religiosa: ora, su entrambi gli aspetti interpretativi (dell'anatema, e della dissoluzione) vi erano divergenze fra i cattolici.

Del primo si è già parlato sopra a proposito del can. 6. Circa il «divorzio» in caso di professione religiosa gli autori lo spiegavano o come una concessione di Cristo (*Mt* 19,6), o come un diritto connesso con la natura stessa della professione e del matrimonio non consumato, o come una dispensa pontificia dal matrimonio non ancora consumato¹⁰. Il Lainez non avrebbe avuto difficoltà, come già detto, ad approvare un anatema, anche se il contenuto era solo fondato sul diritto divino; inoltre sembra che egli propendesse verso la seconda spiegazione circa la dissoluzione del vincolo coniugale. Certamente era restio ad ammettere che il Papa potesse dispensare da matrimoni rati anche se non ancora consumati. Nel suo trattato sui clandestini negava anzitutto «quod Ecclesia possit solvere matrimonium ratum non consummatum, quia id negat communis sententia Theologorum»; sapendo però che i canonisti in genere ammettevano ormai tale potere, il Lainez concedeva che forse il Papa poteva dispensare «unum matrimonium»¹¹.

Il Summarium del 1547 riconosce che la causa per cui si scioglie in caso di professione religiosa «quodammodo obscura videtur»; esclude che si basi direttamente sulla Parola rivelata o su carismi privati che rimangono individuali, e ritiene che lo scioglimento avvenga perchè la professione a Dio è superiore alla professione a una persona umana, e il solo consenso coniugale senza l'unione fisica non dà il possesso dell'altro coniuge ma soltanto un diritto ad esso (*CT* VI/3,222s).

Concetti simili sono espressi dal manoscritto inedito attribuito al Lainez, e citato a proposito del can. 1. Se ne riproduce quindi qualche passo per illustrare meglio tale pensiero: «S.Th. in scripto sic ait: Ante carnalem copulam est inter coniuges tantum spirituale vinculum post illam etiam carnale, ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem ita post spiritualement mortem (qualis est religio) solvitur ante copulam nam matri-

¹⁰ G. GHANEM, *Le lien matrimonial au Concile de Trente*, in *Parole de l'Orient* 1 (1970) 187-198 (anche sul canone); L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio*, Roma 1973, 23-29; manosc. cit. in nota 2, ff. 257v e 262r-263r.

¹¹ H. OBERHOFER, *Die Ansicht des P. Laynez über die geheimen Ehen*, Meran 1952, 106.

monium ante copulam signum est spiritualis coniunctionis inter Christum et animam, quae solubilis est; 2° quia ante carnalem copulam uterque non transfert simpliciter dominium sui corporis in alterum, sed sub condicione, nisi interim alter ad melioris vitae frugem evolet... translatio post copulam completam carnalem, quia tunc intrat uterque in professionem, sibi traditae potestatis. 3° probat, quia post verba de praesenti non statim tenetur quis reddere debitum, aut carnalem copulam, immo datur ei tempus duorum mensium ut possit deliberare de ingressu religionis et interim parentur necessaria ad solemnitates nuptiarum, ut ne maritus vitam habeat datam, ad quam non suspiravit dilatam...»¹². Non vi erano dunque difficoltà di riaffermare la dottrina con un canone.

Ed ancor più conveniva farlo perché Lutero aveva condannato severamente la prassi e la dottrina ecclesiastiche: «ex his duos insignes errores Romani pontificis cognoscimus... posterior, quod rursus decernit, matrimonium dirimit, si alter, altero etiam invito, monasterium ingrediatur, nondum consummato matrimonio. Obsecro, quis satan haec inspirat Papae portenta? deus praecipit homini ser-

¹² E prosegue: at post copulam carnalem non licet uni religionem intrare sine consensu alterius quia nemo potest obligationem facere Deo de altero. Ut autem propter corporalem mortem viri vinculum solvitur, ita ut mulier possit nubere cui vult, 1 Cor 7, ita propter spiritualem mortem viri, religionem ingressi. Cum uterque pari voto continentia vovet, neuter vinculo abrenunciat coniugali, ideo manet. Sed dum unus tantum vovet... Se abrenunciat vinculo, hic alter solvitur; non autem intellegitur mortuus seculo quis ..professionem emittat, ideo mulier eo usque tenet expectare...

consensum non esse totam causam matrimonii, sed consensum cum divina institutione idem Durandus et Argentinensis. Cum vir non habeat liberum dominium corporis sui, illud non transfert nisi de suo consensu, et praecipue de consensu et institutione Dei, qui magis est dominus corporis, quam homo...

...non posse dissolvi matrimonium non consummatum, per mutuam discessum, quantum ad vinculum: non nam mutuus consensus est tota causa matrimonii, sed principaliter concurrat ad hoc institutio divina, et quod Deus ordinavit, ut post mutuam consensum non maneat vinculum illud subiectum voluntati coniugum, ideo dissolvi nequit per mutuam consensum quoad vinculum, sed quoad thorum potest. Ut si coniuges concorditer a copula carnali voveant abstinere, et intret religionem uterque aut alter, manente altero in saeculo, si tamen de incontinentia non sit suspectus, ita tamen ut votum castitatis emittat, aut quod alter profiteatur. Si suspecta esset uxor aut iuvenis, nisi religionem intraret, non posset vir profiteri» (Bibl. Naz. Roma, F. Gesuitico ms 640, *De Sacramento Matrimonii*, ff. 269s.).

Anche nel trattatello sui clandestini il Lainez si dichiara contrario allo scioglimento del matrimonio consumato: «erravit Justinianus licere dicens ob ingressum religionis uxorem etiam consummato matrimonio relinquere» (H. OBERHOFER, *Die Ansicht*, 96).

vari fidem et veritatem invicem custodire... Caeci, caeci. Quid est maius, fides a deo praecepta, an votum per hominem excogitatum et electum? Tu es pastor animarum, Papa? et vos estis doctores sacrae Theologiae, qui haec docetis? Qua enim causa sic docetis? Nempe, quod votum meliore opere quam coniugium ornastis, sed non fidem, quae sola magnificat omnia, sed opera magnificatis, quae nihil sunt coram deo aut omnia aequalia quantum ad meritum attinet»¹³.

Di fronte a queste gravi accuse, il Lainez sostiene il canone (canon placet quoad primam partem), ed anzi lo difende contro un'obiezione, non menzionata negli Acta, opposta da qualcuno in riferimento alla lettera che S. Agostino aveva scritto, verso il 411, ai coniugi Armentario e Paolina per esortarli e guardarsi dal mondo e rispettare il voto di continenza a cui si erano obbligati. Il santo vescovo vi aveva aggiunto: «Una sola esse causa posset, qua te id quod vovisti, non solum non hortaremur, verum etiam prohiberemus implere, si forte tua coniux hoc tecum suscipere animi seu carnis infirmitatem recusaret. Nam et vovenda talia non sunt a coniugatis, nisi ex consensu et voluntate communi: et si praepropere factum fuerit, magis est corrigenda temeritas, quam persolvenda promissio... Sed cum illam tam paratam esse audiam Deo dicere continentiam... Sit vester consensus oblatio ad supernum altare Creatoris, et victa concupiscentia, tanto fortius quanto sanctius vinculum charitatis»¹⁴. In merito il Lainez rileva che le riserve di S. Agostino non riguardano il canone in esame (professione religiosa e matrimonio non consumato), ma la perfetta continenza dopo un periodo di normale vita coniugale, da praticarsi nella stessa casa familiare.

b) cause di separazione legale

Anche la seconda parte del canone corrisponde a un preciso asserito di Lutero: «Concedit ergo Christus divortium, in causa fornicationis duntaxat. Quare errare Papam necesse est, quoties divortium facit aliis causis»¹⁵.

¹³ *De captivitate Babylonica*: LW VI, 54ls.; 557.

¹⁴ *PL 33, 486-487: lett. N° 127.*

¹⁵ *De captivitate Babylonica*: LW VI, 559.

Il Lainez non ha obiezioni ad accettare il progetto proposto dalla Deputatio, essendo conforme alla prassi e alla dottrina della Chiesa e contrario all'insegnamento di Lutero. Solo suggerisce una modifica, facendo rilevare che la Chiesa può errare nel concedere una o l'altra separazione coniugale (*dum facit divortium*), mentre non erra nello stabilire il principio (*dum decernit fieri posse*) che la comunione coniugale si può interrompere per altri motivi oltre l'adulterio.

In merito aveva già illustrato il suo pensiero nel dibattito sulla concessione del calice ai laici, il 15 settembre 1562: «Suppone primo, dispensationem hanc non spectare ad fidem vel ius, sed ad factum. Si enim quaestio fidei esset, secure ex nunc possemus probare, quidquid Summus Pontifex definiturus esset de cathedra, quia in his non errat ob Christi promissionem et Spiritus Sancti assistentiam. Dispensatio autem futura Pontificis est rei facti; ad factum enim spectat, his vel illis populis dispensationem concedere et sub his vel illis conditionibus, et hac vel illa adhibita diligentia. Quia ergo in his, quae sunt facti, errare potest pontifex et concilium et ecclesia: non potest rationabiliter synodus populos eligendos et diligentia, et conditiones remittere ad arbitrium Pontificis et, antequam sciatur, quid arbitratus fuerit, id consulere vel probare, quia futurum est contingens, et poterit esse expediens et non expediens»¹⁶. E come per la concessione del calice non si poteva dire che il Papa non avrebbe errato mai, così nemmeno per le separazioni legali concesse dalla Chiesa si poteva definire che in nessuna di esse vi fosse errore oppure che tutte le cause previste dal diritto canonico fossero «giuste» per sempre e in tutti gli ambienti; conveniva piuttosto affermare che la Chiesa non sbagliava nell'affermare un principio, al quale corrispondeva una prassi, variabile nelle applicazioni concrete.

Poiché nessun altro Padre conciliare aveva sollevato questo rilievo, esso non si ritrova nel progetto rivisto di agosto. In genere ci

¹⁶ CT VIII, 948. Nel Summarium del 1547 si afferma che i Papi non errano quando definiscono circa «fidem et bonos mores; in his autem, quae accessorie dicunt, possunt declinare a vero», e nella argomentazioni si possono preferire a loro i dottori» (CT VI/3, 213, 37ss.). Si può vedere: P. FRANSEN, *Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare»*, in *Scholastik* 25 (1950) 492-517; 26 (1951) 191-221; B. BRUNS, *Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare»*, in *Annuario Historiae Conciliorum* 7 (1975) 417-424.

si era infatti limitati a suggerire la sostituzione di (Ecclesia) «facit divortium» con «permittit separationem»; e in agosto si trova: «facit separationem inter coniuges quoad thorum...» (CT IX, 682). Dagli Acta sui dibattiti d'agosto, sembra che ancora solo il Lainez intervenne sull'idea che voleva esprimere in luglio: «In 8. dicatur dum decernit separationes etc.» (CT IX, 740). Altri Padri si erano soffermati sul problema se parlare o meno di «separazioni in perpetuo». Questa volta però l'intervento del Lainez, benché isolato, fu preso in considerazione, e nel progetto di settembre si ha già: «cum... separationem... fieri posse decernit» (*ib.*, 760), versione che rimase sino alla fine.

Con il nuovo testo si evita anche di dire che sia la Chiesa che compie la separazione (facit divortium), ma solo che essa interpreta e stabilisce che si può fare (decernit separationem fieri posse), pur senza attribuire tale diritto ai coniugi; se poi la separazione possa avvenire per risoluzione dei coniugi o per una procedura ecclesiastica, non è più stabilito dal canone, ma lo sarà dalla Chiesa, che determina il «fieri posse», e quindi anche le modalità.

Dall'insieme si può inoltre dedurre che il concetto del Lainez sul termine «errare» era piuttosto ampio: sbagliarsi, essere nell'errore, giudicare male, interpretare male la parola di Dio, non cogliere la realtà umana, ecc. Secondo lui il concilio doveva, quando utilizzava tale verbo, determinare con precisione l'oggetto di questo non-errore della Chiesa, come egli suggerisce di fare qui, oppure doveva esprimere chiaramente che si stava parlando di «non-errore contro la fede», come in settembre egli suggerì a proposito del canone 5 (dicatur: *Si quis dixerit, ecclesiam errasse contra fidem* etc.), secondo quanto si è già visto,

Can. 9: matrimonio e verginità

Lutero ha duramente attaccato i voti monastici fino al punto da far apparire la verginità inferiore al matrimonio; non che egli dispregiasse la verginità in sé, ed anzi ne espresse una certa stima, ma non poteva accettare il voto, né che un «consiglio» evangelico (vivere celibi) fosse posto sopra un «precepto» (multiplicatevi). L'errore a cui si riferisce il progetto di canone è ancor più chiaramente espresso da Melantone nella *Apologia Confessionis Augustanae*, art. 23,47, dove egli afferma che i monaci hanno dispregiato il matrimonio, che secondo essi non piacerebbe a Dio se non per la pro-

creazione, ed hanno esaltato il celibato come genere angelico di vita, sacrificio assai gradito a Dio, capace di meritare il perdono dei peccati e aureole di santità, e di portare frutti abbondanti, ecc.¹⁷.

Il tema, già presente ma non discusso a Bologna nel 1547¹⁸ fu ripreso dai teologi minori nel marzo 1563 a Trento. Essi sostennero unanimemente la superiorità della verginità sul matrimonio, argomentando che la prima era stata seguita da s. Giovanni Battista, da Maria SSma, dal Signore, che essa ha più merito e un fine diretto a Dio, che essa corrisponde alle esortazioni del Signore, di s. Paolo, dei Padri della Chiesa, e che se non è possibile praticarla da soli è possibile con la grazia di Dio (CT IX, 422-470).

G. Ludena osservava tuttavia che il matrimonio in quanto sacramento dava maggior gloria a Dio *ex opere operato*, ma la verginità consacrata in quanto *atto di virtù* (*ib.*, 439). E il domenicano spagnolo G. Gallo aggiungeva che non si poteva fare un paragone fra il matrimonio che è un sacramento e la verginità che è una virtù, ma si dovevano considerare i due stati di vita (*ib.*, 459), e Sanctes Cinzio accennava al fatto che la verginità non andava considerata in senso materiale, ma soprattutto formale, come virtù, ordinata al fine beato (*ib.*, 463).

La richiesta del Lainez di modifiche del testo corrisponde a questi rilievi: egli non considerava superiore la verginità in sé, ma solo come consacrazione personale a Dio (*Deo sacris*). Su questo punto egli era assai categorico, e lo ripeté anche in agosto (*ib.*, 740). Ben pochi però ritenevano necessario esprimere questa precisazione¹⁹ ed egli non insistette oltre. Forse giudicò sufficiente il contesto per cogliere il vero senso dei termini: si va contro un errore protestante concernente il voto monastico o il celibato sacerdotale, e si parla di «status virginitatis». Si può inoltre osservare che la formulazione del canone nella sua prima parte, è negativa, e direttamente non afferma la superiorità della verginità sul matrimonio, ma rigetta l'asserto di una sua inferiorità, senza determinare se vi sia una priorità o un'uguaglianza.

La seconda parte del canone passa dal piano direi «metafisico» a quello della condizione personale (*melius et beatius manere*), do-

¹⁷ Per Melantone cfr. loc. cit.; per Lutero anche note 9, 13 e 15; CT VI/1, 94, note 1 e 2; E. FERASIN, *Matrimonio e celibato*, 13-31.

¹⁸ CT VI/1, 488 e 521; E. FERASIN, *op. cit.*, 46-50.

¹⁹ Ad es. Iustinopolitanus (CT IX, 706).

ve il richiamo ad asserti biblici è assai chiaro (*Mt* 19,10; *1 Cor* 7,25ss.; *Apoc* 14,4). Lainez approvava certamente anche questa parte, per la quale non chiese alcuna modifica («canon placet, modo...»). Non però che egli — o gli altri Padri conciliari — volessero imporre a tutti il celibato. Nel suo trattato sui clandestini, afferma anzi esplicitamente che non c'è obbligo di seguire i «consigli», ed anzi un giovane incapace di contenersi dovrebbe sposarsi; ciascuno è chiamato da Dio secondo un dono diverso²⁰.

All'altro desideratum del Lainez, che cioè non si ponesse un confronto fra un sacramento e una virtù, ma soltanto fra due stati di vita, entrambi sostenuti dalla grazia di Dio (cfr. can. 1 e can. sul celibato), la *Deputatio* corrispose ancora all'inizio di agosto, dato che una dozzina di Padri lo aveva richiesto già prima di lui²¹, mentre di qualche altro non è chiaro quale variazione avesse suggerito²². Dalla raccolta di *censurae* fatta dal Prosegretario del concilio, sembra che «status virginalis», «vita virginalis» o «votum virginitalis» fossero termini quasi equivalenti: «In 9. dicatur *status matrimonialis et status virginalis* vel *vita* vel *votum virginitalis*» (*CT IX*, 680). Se così interpretava anche la *Deputatio*, si comprende perché, oltre che di «status virginalis», non si parli di «voto» oppure di «Deo sacrus».

È interessante notare inoltre che nello studio attribuito al Lainez e menzionato circa il canone precedente, si inizia a parlare di quest'argomento con un difesa della dignità del matrimonio: «Deprimere olim conati sunt, et prosternere honorabile connubium et thorum in legitimo matrimonio immaculatum Adamitae...», e solo poi si parla dell'errore luterano di anteporre «castitati matrimonium»²³. E nella *conclusio* si scrive: «Patet quod matrimonium nec est praefendum castitati, nec etiam aequandum, et consequitur non dari a Deo maiorem gratiam coniugibus, licet nos fateamur libenter aliquam eis conferri per sacramentum matrimonii; aliae ta-

²⁰ H. OBERHOFER, *Die Ansicht*, 100s.

²¹ *CT IX*: 643 Madrutius; 646 Rossanensis; 652 Mutinensis; 662 Montisfalsci; 665 Almeriensis; 666 Ilerdensis; 667 Ostunensis; 668 Barcinonensis; 671 Calvensis; 675 Aliphanus; 676 Faventinus; 677 Usellensis.

²² Lotharingus (cfr. Cathalonensis: *CT IX*, 662); Granatensis (cfr. Suessionensis e Guadiscensis: *ib.*, 665 e 672); Hydruntinus (cfr. Fesulanus: *ib.*, 659); Segobiensis (cfr. Cenomanensis: *ib.*, 663).

²³ *Bibliot. Naz. Roma, Fondo Gesuitico 640* (cfr. nt. 2), f. 252. Introducendosi sul celibato: «nullo modo damnatur matrimonium, quod honorabile» (*ib.*, 257v.).

men insigniores dantur continentibus, ut et *Sap 8* et *Mt 19* et *Cor 7*. Donum hoc vocatur castitatis, et *ipsi heretici cum dicunt in sequenti articulo, quod possunt omnes illi ducere uxores, qui non sentiunt in se donum castitatis, nolentes videntur fateri quod donum aliquod insignius matrimonio sit castitas, at omnes (?) qui nequeunt pertingere, in matrimonii statu volunt posse subsistere*»²⁴.

Riconosciuta quindi la dignità del matrimonio e la presenza della grazia sacramentale per i coniugi cristiani, si afferma che la vita verginale, scelta per Cristo, è più nobile cristianamente, senza entrare qui nell'aspetto personale della risposta alla propria vocazione e nel confronto fra una grazia sacramentale e una grazia attuale: «Suadet et ratio castitatem matrimonio esse praeferendam 1. ob puritatem et sanctitatem quae maior est in continentibus iuxta illud quod ad *Chorintios 7*. mulier inupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu; 2. quod *angelis similis* dicitur a Christo...»²⁵. Naturalmente queste ultime espressioni confermano quale fosse il pensiero teologico del tempo (e si può ben dire quello tradizionale della Chiesa), anche se l'analisi dell'iter dei canoni tridentini insegna che non tutte le dottrine o non tutta la ricchezza di una dottrina sono necessariamente entrate a far parte dell'asserto di un canone.

Can. 10: difesa del rito ecclesiastico

Sull'errore dei protestanti, non formalmente proposto ai teologi del 1547, si ha un solo breve esposto nei dibattiti dei teologi del 1563: il 19 febbraio Demochares A. dimostrò che la proibizione delle nozze in certi periodi era opportuna, adducendo esempi dalla Scrittura e le disposizioni ecclesiastiche (*CT IX*, 412; 418). I protestanti consideravano una limitazione tirannica della libertà del cristiano il divieto di celebrare nozze in certi periodi. Per i cattolici invece la «prassi ecclesiastica» (*usus Ecclesiae*) era già sufficiente per condannare con anatema chi negasse la legittimità di tale divieto e rifiutasse quindi il potere della Chiesa.

Il Lainez considerava che si proteggesse anche il rito liturgico (*benedictio nuptialis*) e le relative solemnitates. Così, pur conside-

²⁴ *Ib.*, 256r.

²⁵ *Ib.*, 256v.

rando i coniugi ministri del Sacramento e non il sacerdote²⁶, intendeva metter ancor più in rilievo il potere della Chiesa, il carattere sacramentale delle nozze cristiane e il fatto che esse avvengono nella Chiesa.

La richiesta che si parlasse della benedizione e delle altre cerimonie ecclesiastiche era già stata avanzata dai primi intervenuti nel dibattito di luglio, quali gli Arcivescovi di Otranto e di Rossano (CT IX, 644; 646), ed aveva raccolto molte adesioni.

In questa forma, la modifica fu introdotta già nel progetto di agosto, e sostanzialmente restò invariata sino alla Sessione. Il Lainez stesso accettò il 23 agosto il termine di «caeremoniae», invece di quello più ampio di «solemnitates», ma chiese che si aggiungesse «cerimonie *approve*» (CT IX, 740): contro abusi e contro la condanna del potere ecclesiastico. Nello stesso mese, un discreto numero di Padri aveva fatto notare che ciò che si proibiva in certi periodi dell'anno non erano tanto le nozze quanto le solennità esteriori nel celebrarle; e quindi in settembre il testo fu rivisto in tal senso (can. 11 della Sessione).

Can. 11: giurisdizione sulle cause matrimoniali

Il commento del Lainez a questo canone è assai rilevante, anche perché poco si trova negli Acta della relativa discussione nell'aula conciliare, sia fra i teologi che fra i vescovi²⁷. Il pensiero cattolico del tempo attribuiva unanimemente una competenza esclusiva alla Chiesa per le cause matrimoniali concernenti la so-

²⁶ Lo mostra spesso nella sua opposizione all'annullamento dei clandestini; nel Summarium del 1547: «quoad sacramentalia in isto sacramento ministri sunt sacerdotes, quoad exhibitionem autem materiae, et formae, quam exhibet in baptismo ipse minister, ministri videntur ipsi contrahentes, quia ipsorum actus et verba vel verba solum sunt materia et forma» (CT VI/3, 197).

²⁷ Sul canone e le dottrine del tempo: M. GERPE GERPE, *La potestad del Estado en el matrimonio de Cristianos*, Salamanca 1970, 42-107; A. MOSTAZA, *La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el concilio de Trento*, in *Ius Populi Dei* (P. Univ. Gregoriana), Roma 1972, 289-357; -*Competentia Status in matrimonio eiusque limites*, in *Periodica* 67 (1978) 155-210; L. BRESSAN, *Finis et ratio potestatis Ecclesiae quoad matrimonium fidelium iuxta Theologos et Patres concilii Tridentini*, in *Periodica* 67 (1978) 301-342. Lo studio dell'iter del canone non è ancora esaurito.

stanza del matrimonio; una certa distinzione si poneva tuttavia fra la scuola tradizionalista o dei canonisti, per i quali ciò nasceva dalla natura insita nel matrimonio sacramento, e la nuova scuola spagnola per la quale anche lo Stato avrebbe per sé competenza sul matrimonio, in quanto è «contratto» con effetti civili, se non fosse che la necessità di evitare una conflittualità di competenze esige che vi sia un unico potere, quello ecclesiastico²⁸.

Lutero inizialmente era per la completa libertà dei coniugi cristiani rispetto ai tribunali, ritenendo sufficiente il riferimento alla Sacra Scrittura; dopo gli avvenimenti rivoluzionari del 1525 attribuì competenza per le cause matrimoniali al potere civile²⁹. Più apertamente M. Butzer affermò che la cura del matrimonio spettava per volontà divina al principe, e non conveniva che questi la cedesse agli ecclesiastici: la prassi contemporanea era un abuso del potere pontificio, e non corrispondeva a quella dei primi secoli della Chiesa³⁰. Più conciliante, come di consueto, Melantone asseriva che tale giurisdizione competeva ai Vescovi, ma per diritto umano, non antico; e i Magistrati civili dovevano intervenire se quegli ecclesiastici non erano sufficientemente diligenti³¹.

I primi giuristi protestanti erano divisi sul rispetto del diritto canonico, ma comunque si accordavano nel riconoscere che l'esclusività di competenza da esso attribuita alla Chiesa era venuta dalla concessione o dal «permesso» dei principi³².

²⁸ Cfr. studi di Mostaza nella nota prec. Il solo Pedro de Soto riteneva che questa esclusività si dovesse alla «pietà e volontà» dei principi civili, che per sé avrebbero avuto potere anche sulla validità dei matrimoni.

²⁹ M. LUTHER, *De instituendis ministris Ecclesiae*: LW XII, 189; *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn* (del 1528): LW XXVI, 225.

³⁰ M. BUTZER, *De Regno Christi* (ed. Gütersloch 1955: 152s.) lib. II, c. 15: «Praeter haec postulant a Serenissima Maiestate Tua Christus rex noster et eius Ecclesiae, ut iustam quoque suscipiat curam matrimoniorum... Cum enim coniugium res sit politica... Antichristi autem Romani, quo Imperatorum potestatem in se transferrent, primum fraudolenta persuasione, postea etiam vi, omnem de matrimoniis, sicut plerisque aliis de rebus, statuendi et iudicandi potestatem ad se pertraxerunt».

³¹ F. MELANTONE, *De potestate et iurisdictione Episcoporum* (a. 1537): CR III, 285.

³² B. MONNER, *De matrimonio brevissima et methodica explicatio*, Frankfurt 1561, negava la competenza della Chiesa e il valore del diritto canonico, prendendosela anche con coloro che dubitavano, pur avendo ormai abbracciato la «vera religione» (cfr. in dedica e pp. 39, 72, 79, 173); M. KLING, *Matrimonialium causarum tractatus*, Frankfurt 1559, si difendeva (cfr. introduzione) di usare solo il diritto canonico, osservando egli che i testi scritturistici e il diritto civile non bastavano ai tempi moderni; e il diritto civile permetteva molte cose proibite da quello divino.

Nei dibattiti del luglio 1563, i Padri accettarono in genere il progetto di canone. Qualcuno tuttavia non lo trovava opportuno, mentre altri giudicava che fosse troppo assoluto ed esclusivo di qualsiasi competenza dello Stato. Ad esempio, il Vescovo di Oppido asserì: «in 11. non est verum, quod omnes causae matrimoniales pertineant ad ecclesiam» (CT IX, 673); e quello di Orleães: «11. non placet, ne videamur ambitiosi; et dixit quod haec causae matrimoniales in primitiva ecclesia non pertinebant ad ecclesiasticos, ne irriteremus saeculares» (ib., 660).

Altri hanno suggerito modifiche al testo, per ovviare a simili difficoltà, come ad esempio il Vescovo di Larino: «dicatur *causae matrimoniales concernentes sacramentum*» (ib., 662), e quello di Guadix «declaretur, in quibus casibus ecclesia causas cognoscere debet» (ib., 672). Qualcuno avrebbe voluto che ci si limitasse a condannare l'accusa che le leggi ecclesiastiche fossero tiranniche, o che quelle civili si dovessero preferire a quelle ecclesiastiche³³, o si volesse cambiare di prepotenza le norme vigenti, come asseriva il patriarca latino di Gerusalemme: «Quod vero ad ultimum, et undecimum attinet, adderem aliquid in fine ad maiorem explicationem, hoc modo: si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos *easque ausus fuerit quavis auctoritate ad saeculare tribunal trahere vel avocare Anathema sit*»³⁴.

Gli Acta riferiscono poco circa la difesa del canone come stava. Il vescovo di Quimper rifiutava l'argomentazione contraria basata sulla legislazione dei primi imperatori cristiani, «quia Iustinianus de facili leges condebat et de facili eas antiquabat» (CT IX, 673). Qualcun altro, pur sostenendo il canone, non sembrava escludere una competenza dello Stato in questioni concernenti il matrimonio³⁵.

³³ Ad es. il Civitatensis: «11. non placet, sed dicatur: *Si quis dixerit, ecclesiasticas leges, quibus dicitur causas matrimoniales ad ecclesiasticos pertinere, esse tyrannicas: anathema sit. Item: Si quis dixerit, leges saeculares circa matrimonia praeferendas legibus ecclesiasticis: anathema sit*» (CT IX, 668): la sua proposta fu appoggiata dal Vescovo di Città di Castello, che intervenne subito dopo di lui (ib., 669); così Barcinonensis (ib., 670). Un certo gruppo di Padri avrebbe gradito un asserto in difesa della giurisdizione ecclesiastica, ma senza porlo sotto l'anatema.

³⁴ Arch. Pont. Università Gregoriana, Cod. ms 587, f. 453r. Gli Acta riferiscono questo votum in modo riassuntivo, e sul canone danno l'impressione che il pensiero dell'autore fosse un po' diverso (CT IX, 666). Il vescovo di Coimbra proponeva di precisare: «*nullo modo pertinere*» (ib., 673).

³⁵ Ad es. Lotharingus (cfr. CT IX, 695, 5; e 12-18; favorevole al canone, ma ammette intervento statale in questioni concernenti matrimonio-famiglia); Granada (ib.,

Nemmeno per il Lainez esistevano le difficoltà sopra accennate, ed anzi egli approvava senz'altro il testo, rifiutando gli argomenti contrari: canon placet, nec est verum quod... Le ragioni da lui addotte sono la natura sacramentale del matrimonio, l'origine divina del potere ecclesiastico e l'esempio del Signore e di s. Paolo; non esisteva quindi nessun dubbio che la Chiesa avesse competenza iure divino sulle cause matrimoniali, e non per un abuso, oppure per concessione di un'autorità umana, ma iure proprio. Si richiama così ad asserti già presentati nei dibattiti teologici³⁶.

Ma quando sviluppa qui la sua argomentazione, mostra che egli interpreta l'asserto del canone come affermazione della giurisdizione propria della Chiesa, ma non di una giurisdizione esclusiva

644, 16-30); Soissons (*ib.*, 652s.; precisa in 699s.). Circa i clandestini si discuteva se i principi potessero o meno porvi leggi contrarie: ad es. Rossanensis mostra che Giovanni d'Andrea era contrario (*CT III*, 710, 9-11), il teologo Francesco della Concezione le auspica (*ib.*, VI, 192, 22-26); disposizioni civili contro le adultere sono invocate dall'abate di Luneville (*ib.*, IX, 738), contro i poligami dal vescovo di Venezia (*ib.*, 695). Il progetto di decreto contro i rapimenti, prevedeva l'intervento del «giudice ecclesiastico e secolare» (*ib.*, 685). L'esame andrebbe approfondito, trattandosi di casi sparsi.

³⁶ Ad es. D. de Payva: «quoad matrimonium in quantum sacramentum est, improbavit opinionem illorum, qui tenent, matrimonia ante benedictionem sacerdotis non esse sacramenta. Quod si verum est, non est cur respondeatur; neque ad iurisdictionem ecclesiasticam pertinent, cum ea ratione matrimonia ad ecclesiasticum iudicem pertineant, quia sacramenta sunt. Sed quia ecclesia iudicat de clandestinis...» (*CT IX*, 401). E nel *Summarium* del 1547 si diceva: «Sexta ratio (della sacramentalità), quia causae matrimoniorum ad pontifices et episcopos reservatae sunt, ut ex eorum decretis et praxi ecclesiae patet. Ergo sequitur, quod non sit contractus profanus, et cum caerimonia sit ad cultum spectans, pertinebit ad sacramentum» (*ib.*, VI/3, 196). La dottrina communis del tempo è esposta nella *Summa Sylvestrina*, che ebbe 4 edizioni in 25 anni: «Secundo quaeritur utrum patriae statutum possit aliquid disponere circa modum contrahendi matrimonium. Et iuxta Pano. in c. 1 de spons. d. Ant. distinguit. Nam aut disponit circa substantialia matrimonii, puta invalidando contractum, aut personas, et non valet... aut disponit circa poenam erga substantialia: quod si facit imponendo poenam de novo, inferendum damnum non tenet... Si vero imponit poenam auferendo lucrum, quod lex saecularis attulerat, valet... idem sentit Fede. consi. 35 ubi tenet quod generaliter statuta laicorum circa matrimonium sunt nulla: quia haec materia non est de foro saeculari, sed ecclesiastico... Si vero disponit non circa substantialia matrimonii, sed circa dependentia, puta circa dotem, valet... Si vero disponat circa solemnitatem, dicit D. Anto. valere statutum et peccare non servantem, sed Pano. dicit quod doctores loquuntur non de tali statuto laicorum, quod non valet quia materia non pertinet ad eos, sed de consuetudine patriae, quae valet cum interveniat consensus episcopi et clericorum» (*MAZZOLINI SIL VESTRO PRIERAS, Summae Sylvestrinae pars secunda*, Venezia 1606, p. 134: matrimonium cap. II, n. 2; la prima edizione era del 1516). Cfr. anche Rossanensis in *CT IX*, 644 circa tali distinzioni.

di ogni altra. Questa posizione è confermata dal testo quasi identico del Trattatello laineziano sui clandestini riportato nella nota al suo commento sul canone³⁷, e da un passo del Summarium del 1547, dove si tratta del matrimonio «et quia lex humana solet fieri de his, quae sunt iuris naturae et divini scripti addendo poenas in violatores vel aliter particularizzando... legis civilis est descendere ad particularia in his, quae lex naturae dictat in universali. Eiusdem autem legis civilis est tractare de his, quae pertinent ad commune bonum humanum, praesertim politicum, quale quoad ista est matrimonium, licet differenter de hoc tractet. Nam si est lex civilis condita a christiano principe, ut sic, licet immediate, intendatur bonum humanum, ordinatur per fidem et charitatem ad bonum divinum et supernaturale, quia pacem et abundantiam et alia bona, quae curat lex, propter aeterna curat. Quae autem lex est a principe infideli, sistit in ipso bono humano non ultra pergendo, quia finis et agens proportionantur, et ita, sicut legislator non est plus quam homo, cum non sit fidelis, ita non plus quam ad bonum humanum matrimonia et alia politica dirigit. Quatenus autem pertinent ad ius divinum scriptum, tractantur a lege canonica, cuius est deducere praesertim ex scriptura, licet etiam ex lumine naturali deducat, quia *gratia* non tollit, sed *perficit naturam*, tractat tamen ista in ordine ad finem supernaturalem»³⁸.

Se consideriamo quali settori di competenza siano concretamente attribuiti al potere civile, in un tempo nel quale non esisteva ancora la terminologia di «effectus mere civiles», osserviamo che il Lainez pone anzitutto un principio: «quatenus contractus, et expediatur rite fieri»; ed enumera quindi come esempi le questioni concernenti l'eredità, la dote, e la necessità di conservare la pace della comunità. I primi due casi rientrano certamente fra quelli che si definiscono oggi come «effectus mere civiles»; ma la conservazione del-

³⁷ Cfr. nota 35 della prima parte. Da rilevare che l'espressione «pax in republica» è più estesa che «pax in convitu».

³⁸ CT VI/3, 199, 34-48. Da notare che in un altro passo si attribuisce una competenza piuttosto esclusiva alla Chiesa: «ecclesia citra essentialia ipsi matrimonio et eius contractui potest de matrimonio instituere, prout expedit evangelio polittieque ecclesisticae et civili; nam, cum experientia doceat multas difficultates hic emergere et etiam pateat illas non esse decidas in scriptura, manifestum est, quod vel Deus in perplexitate nos reliquit vel eis commisit decisionem harum rerum, quibus commisit ecclesiam pascebam, hoc est Romano pontifici et per eum aliis pastoribus» (*ib.*, 203). Le due posizioni riflettono una certa varietà e incertezza nelle determinazioni.

la pace (ut pax in Republica servetur) è un settore ampio, che potrebbe comportare una giurisdizione estesa sulla sostanza del matrimonio.

Qui il Lainez non determina oltre, ma lo fece nel suo trattato sui clandestini, dove asserì anzitutto che benché esistesse un certo potere del principe sui corpi dei cittadini, in quanto egli poteva per giusti motivi infliggere la pena di morte o ordinare di esporsi a un pericolo mortale, tale potere era tuttavia limitato, poiché i cittadini non erano schiavi.

Nel caso poi del matrimonio «ad eum non spectat tractare de matrimonio, qua sacramentum est, nec irritare potest matrimonia quae Ecclesia rata habet, et multo minus potest irritare illa, quae Deus rata habet... non potest etiam instituere novam speciem sacramenti»³⁹.

Parlando poi più concretamente dei principi cristiani e dei matrimoni clandestini specificava anzitutto che diverso è il loro fine da quello degli ecclesiastici: «finis illorum est iustitia et pax externa et abundantia suae rei publicae, quam tamen ordinare debent ad Deum, si christiani sunt. Finis autem rectorum Ecclesiae est pax cum Deo, vitando peccata, et vita aeterna, et quia matrimonia clandestina repugnant paci externae reipublicae, suum munus exercent Principes cum petunt ea irritari»; ma, proseguiva il Lainez, poiché i Vescovi dovevano constatare che non era possibile accordare ciò, «non debent acquiescere ut irritentur, sed alia remedia adhibere, quia aequum est, et sicut finis Principum saeculi est inferior fine Episcoporum, ita suae leges suaque desideria cedere debent votis et legibus Episcoporum ut cedent Deo dante»⁴⁰.

³⁹ H. OBERHOFER, *Die Ansicht des P. Laynez*, 105.

⁴⁰ *Ib.*, 121. Circa i due poteri è interessante vedere qualche testo parallelo, come quello del vescovo di Coimbra, nell'intervento del 4 novembre 1563: «dixit, alterius rationis esse iurisdictionem saecularium a iurisdictione Summi Pontificis, quia haec est de iure divino, iurisdictione autem principum saecularium est a populis, et ideo Pontifex habet iurisdictionem in principes saeculares. Potestas saecularis est ab inferiori ad superius, id est a populo ad reges; potestas autem ecclesiastica est e contra, videlicet a Deo ad Pontifices, et ultimo ad populos». Un altro spagnolo, D. de Soto, combatteva decisamente la teoria di un solo potere, fosse quello ecclesiastico, che quello civile: «excellencia potestatis ecclesiasticae respectu civilis non est huius rationis, ut papa sit dominus totius orbis in temporalibus»: per lui infatti «potestas ecclesiastica et civilis sunt duae distinctae quia in corpore mystico christiano sunt duo fines», e trova anzi pericoloso per la fede sostenere l'unicità del potere (*In quartum (quem vocant) Sententiarum*, d 25, q. 2, art. 1: ed. Venezia 1575, 61-71). Ben diversa era la posizione di G.

Da una parte il Lainez riconosceva quindi per sé una duplice giurisdizione sulle realtà collegate con il matrimonio, basata sia sulla natura di contratto e di sacramento delle nozze — senza tuttavia ammettere una distinzione reale fra questi aspetti — sia sul diverso fine immediato dell'autorità civile e dell'autorità ecclesiastica: d'altra parte, il potere civile non solo, secondo il Lainez, doveva cedere, in caso di contrasto, di fronte alla legge divina e alla legge ecclesiastica, per la superiorità di queste, ma non poteva disporre circa quanto riguardava la sacramentalità del matrimonio (*quae Ecclesia rata habet... cedere debent votis et legibus Episcoporum... non ad eum spectat tractare de matrimonio, qua sacramentum est...*).

La giurisdizione dello Stato è limitata agli effetti civili del matrimonio, e le espressioni con cui Lainez motivava tale competenza (*ut expediat rite fieri ...ut pax in Republica servetur... pace servanda in convitu*) non intendevano aprire maggiormente il campo.

Circa poi la frase «*quatenus contractus est*» va notato anzitutto che il concilio di Trento non diede una definizione del rapporto fra contratto e sacramento, e che la maggioranza dei Padri, compreso il Lainez⁴¹, concordava con il vescovo di Chiusi che affermava che il contratto e il sacramento erano «*coniuncta sicut calor et ignis*» (*CT IX, 725*), con quello di Calvi: «*(contractus) est simul omnino cum sacramento, ita ut contractus non sit absque sacramento nec sacramentum absque contractu... contractus enim non praecedat sacramentum tempore sed ratione tantum*»⁴².

A. Delfino: «*saecularis potestas ab ecclesiastica pendet, tanquam ab eius causa efficiente bifariam. Primo nimirum quatenus per sacerdotes volente Deo reges instituuntur... causa efficiens est potestatis civilis, quod haec non sit vera et legitima potestas, nisi quatenus ab ea est... Postremo civilis potestas ab ecclesiastica pendet tanquam a formali causa...*» (*De potestate ecclesiastica*, Venezia 1549, 4-6).

⁴¹ Tutta l'argomentazione del Lainez contro l'annullamento dei clandestini presuppone tale concezione, anche se non è chiaramente affermata (forse per non suscitare polemiche ulteriori) e se, rispondendo a un'obiezione, il Lainez afferma: «*prius natura et quandoque prius tempore matrimonium est contractus quam sacramentum, ut diximus de coniugio infidelium*» che poi si fanno battezzare: è il solo caso in cui ammetta una distinzione *tempore*.

⁴² *CT IX, 671*. Così anche nel testo fondamentale dell'epoca: HADRIANUS IV, *Quaestiones de Sacramentis in IV Sententiarum librum*, Köln 1582, f. 188v: «*contractus matrimonii est ipse pactus... sacramentum matrimonii est ipse contractus matrimonii ut rationem signi habet gratiae invisibilis, seu sacrae rei*». Altri avevano però posizioni diverse, come il Vescovo di Lugo in concilio: «*contractus et sacramentum non solum distinguuntur ratione, sed etiam realiter et tempore*» (*CT IX, 674*).

Affermata in seguito unanimemente questa verità, anche circa il carattere esclusivo della verità annunciata dall'ultimo canone sul matrimonio scompariranno i dubbi, esclusività ben inteso per quanto riguarda le cause legate alla sacramentalità e alla sostanza, e non agli effetti meramente civili del matrimonio, dato che il contesto tratta del sacramento, né si è posto «omnes causas», benché parecchi Padri conciliari fossero intervenuti per evitare un'interpretazione che escludesse una competenza del potere civile nel suo proprio campo.

Inizialmente il Lainez non aveva scorto tale difficoltà interpretativa, e dal suo commento si comprende che il canone lascia aperta una porta, ma successivamente, il 23 agosto 1563, suggerì maggiore chiarezza: «in 12. dicatur *causas ad sacramentum matrimonii spectantes*» (CT IX, 740). Non insistette oltre: il testo adottato corrispondeva alla dottrina e prassi della Chiesa, combatteva una posizione dei protestanti, ed era un compromesso fra chi non lo voleva (per ragioni pratiche) e chi lo difendeva decisamente.

Si può applicare anche a questo canone, sembra, quanto già detto circa il primo: il concilio di Trento affermò un principio, indicò una direzione, e consolidò gli argomenti teologici che portarono poi all'asserzione comune della competenza esclusiva della Chiesa.

Nuovo can.: divorzio per cause diverse

Intervenendo il 24 luglio 1563, il Cardinale di Lorena aveva proposto di aggiungere «un nuovo Canone per dannare una heresia che è praticata in questi tempi in Francia da settatori di Calvino, li quali affermano che il marito e parimente la moglie possono rompere il legame Matrimoniale, et passare ad altre nozze, ovvero per la dissimilitudine della fede christiana per essere caduto l'uno de' Consorti in qualche heresia, ovvero per molesta coabitazione che habbiano insieme, ovvero per affettata assenza, quando cioè il Marito, et la Moglie se ne va lontano e non vuol tornare dopo certo tempo a vivere con la sua compagnia»⁴³.

⁴³ M. CALINI, *Lettere conciliari*, a cura di A. MARANI, Brescia 1963, 50l. Il Calini era vescovo di Zadra e partecipava al concilio. Gli Acta invece riferiscono che il Lorena propose di condannare «tres propositiones Calvini, videlicet quod dirimatur matrimonium propter disparitatem cultus, propter non convenientiam in conversatione et propter longam absentiam» (CT IX, 642).

Secondo qualche intervento successivo, sembrerebbe che il Lorena avesse presentato un testo formale. Comunque la proposta fu accolta favorevolmente; e qualcuno anzi aveva suggerito di ampliarla o modificare le cause indicate⁴⁴.

Anche il Lainez intendeva dichiararsi senz'altro favorevole al nuovo canone: teologicamente non vi erano difficoltà ad accettarlo, e personalmente egli non era legato a nazionalismi: qui appoggiava il Lorena, così come gli era decisamente contrario sui clandestini.

Dato poi che l'errore era diffuso, conveniva condannarlo; ma il Lainez non era tanto certo che fosse di Calvino: Calvino vel similibus, egli asseriva. Simili errori circolavano nell'ambiente della riforma, ma non erano di Calvino, il quale concesse il divorzio solo per adulterio, né dei primi sinodi della «chiesa riformata». Più favorevoli al divorzio per cause varie erano invece, ad esempio, M. Butzer e il giurista protestante B. Monner⁴⁵.

Il Lainez suggerì anche una formulazione del testo: apparentemente sembra una ripetizione della proposta del Cardinale (ut admonet Ill.mus Cardinalis), ma risulta che sia un perfezionamento, in quanto si sostituisce «disparitas cultus» con «haeresis» (per sé *disparitas cultus* è fra un cristiano e un non-battezzato; mentre qui *haeresis* si rifaceva alla Fede, e forse più concretamente alla recente divisione fra cristiani); «non convenientia in conversatione» con «molesta cohabitatio»: è più specifico nell'individuare l'incompatibilità di carattere; «longa absentia» con «affectata absentia»: il tempo di assenza potrebbe talora indicare la morte (presunta), mentre qui si trattava dell'assenza con malizia (e quindi con cono-

⁴⁴ Parisiensis (CT IX, 658): «canonem additum ab I.mo Lotharingo»; Feretanus, Calamonensis, Theanensis (ib., 658; 659: 663). Elio suggeriva: «censo omnino recipiendum esse canonem adversus tres errores Calvini oblatum nobis a...», mentre il Senonensis propose un testo assai più ampio (i due inediti, pubblicati in: L. BRESAN, *De indissolubilitate matrimonii*, in *Periodica* 69 (1980) 549s).

⁴⁵ J. CALVINUS, *Institutio Religionis Christianae*: CR 29, 194s.; -*Harmonia Evangelica* Matt. XIX, Mc. X: CR 73, 530; J. AYMON CRAVETTA, *Synodes nationales des Eglises Réformées de France*, Haye 1710. Forse la confusione nacque nel Lorena dal fatto che Calvino e Butzer lavorarono insieme per alcuni anni in Alsazia. Nemmeno T. Beza ammetteva molte cause di divorzio: cfr. il suo *Tractatus de repudiis et divortiiis*, Ginevra 1576, 105-127 (per adulterio, e limitatamente per abbandono); H. AUBERT, *Correspondance de Th. de Bèze*, VII (1566) N° 466: ed. Genève 1973, 88-94 (non per caso di lebbra); M. BUTZER, *De regno Christi*, II, cc. 21-45; M. B. MONNER, *De matrimonio brevissima et methodica explicatio*, Frankfurt 1561. Lo stesso Lutero era più largo di Calvino, in alcuni testi.

scenza che il coniuge è in vita). Furono questi termini, proposti anche da altri, che prevalsero nella redazione di agosto, rimasta poi invariata.

Un secondo punto sul quale il Lainez conferma una versione è quello del «*posse dividi quoad vinculum*». Stando alla versione data dagli Acta all'intervento del Lorena, sembra che egli intendesse condannare che il matrimonio fosse sciolto ipso facto da una delle tre cause (*quod dirimatur matrimonium*); la versione fornitaci dal Vescovo Calini indicherebbe che secondo i protestanti, la decisione finale spettava agli sposi, o meglio a qualsiasi di loro (il marito e parimenti la moglie possono rompere il legame matrimoniale); le altre tre versioni, compresa quella del Lainez, sembrano voler essere attente alle cause in se stesse, e quindi ai diritti dei coniugi, senza entrare per sé, direttamente, nel problema delle modalità di applicazione: *iustam causam esse*⁴⁶, *pluribus causis dirimi posse*⁴⁷, *posse matrimonium quoad vinculum dividi vel propter...* (Lainez). Così formulato il canone presuppone che il vincolo non sia rotto ipso facto dal verificarsi di una delle tre cause, e esclude qualsiasi possibilità di scioglimento, sia per decisione unilaterale o concordata dei due coniugi, sia, pare, per un'autorità esterna, in base a una delle tre cause menzionate.

Colloco tuttavia un «pare», poiché il contesto e la finalità di condannare l'errore protestante favorevole allo scioglimento per decisione autonoma degli sposi inducono a pensare che l'intenzione primaria dei Padri conciliari fosse la riaffermazione dell'assoluta indissolubilità intrinseca. Quella estrinseca non era in discussione nel momento, anche se il Lainez e i Padri conciliari ne erano decisi sostenitori della sua assolutezza, tranne che nel caso del matrimonio non consumato oppure del matrimonio non-sacramento; e della stessa il canone è una conferma, anche se gli autori divergono se si debba ritenere una definizione dogmatica per questa indissolubilità estrinseca come lo è per l'intrinseca⁴⁸.

⁴⁶ Testo del Senonensis (cfr. nota 44): «*Si quis dixerit affectatam utriusque coniugis... dissolvendi matrimonialis vinculi causam esse, a. s.*».

⁴⁷ Dal diario del Paleotti: il Lorena disse «*videtur etiam addi alius canon, ut feriamus modernas opiniones Calvini, qui aiunt ex pluribus causis posse dirimi matrimonium contractum...*» (CT III, 693s.).

⁴⁸ Circa questo can. cfr. L. BRESSAN, art. cit. in nota 44, p. 5056s. e 549-552; —, *La indisolubilidad del matrimonio en el concilio de Trento*, in *El vinculo matrimonial*, BAC Madrid 1977, 229s.; B. BRUNS, *Ehescheidung and Wiederheirat im*

Su questo testo il Lainez non intervenne più, probabilmente soddisfatto di veder riaffermato un principio di dottrina ed etica tanto fondamentali per la vita cristiana.

Decreto contro i clandestini

Il commento del Lainez a questo testo non può portare molti elementi nuovi, rispetto all'ampio esposto già conosciuto e che, secondo il suo progetto indicato nel manoscritto, doveva seguire (*rationes inferius adducendas... haec prima pars*). Lo si è già potuto constatare nelle note che si sono poste al momento della riproduzione del manoscritto.

Il Lainez intendeva qui limitarsi a criticare le formulazioni del Decreto, pur accennando alle obiezioni di fondo. L'argomentazione, quale appare dal suo commento, si potrebbe riassumere:

- i clandestini sono in sé buoni, anche se esposti all'abuso ed alla concupiscenza che è nell'uomo e non nell'istituzione;
- non sono stati finora proibiti con pene ecclesiastiche, e forse è mancata la severità nell'applicare le relative norme;
- la Chiesa non può dichiararli nulli, perché ciò richiederebbe un potere che essa non ha, ed con ciò andrebbe contro il volere di Dio;
- per provare l'esistenza di un vincolo coniugale non esiste solo la testimonianza di persone presenti al «contratto», ma anche

Fall von Ehebruch, München 1976: vi vede una definizione stricte dogmatica anche dell'indissolubilità estrinseca. Come notato altrove, oltre che di indissolubilità estrinseca (che non può essere rotta nemmeno dall'autorità ecclesiastica) e di indissolubilità intrinseca (che non può essere rotta per scelta dei coniugi), l'esame dei canoni porta a parlare di un terzo grado, più fondamentale, che direi «indissolubilità connaturale» (che non può essere rotta ipso facto da un avvenimento, se non la morte di un coniuge). Il canone certamente dà una definizione dogmatica per questi due ultimi gradi; circa il primo, si può dire che il testo sarebbe stato diverso se si fosse ammessa un'eccezione all'indissolubilità estrinseca del matrimonio rato e consumato, ma ciò non significa necessariamente «definizione» di tale indissolubilità. La conclusione teologica può portare alla dogmaticità pure per questo tipo, come avviene per l'intero can. 7, anche se vi può essere qualche riserva, se si vede il solo canone, sulla nota teologica, non sulla verità.

la dichiarazione degli interessati, gli strumenti giuridici (documenti) e la notorietà dei fatti;

— se i clandestini sono sconvenienti, il Sacerdote non potrebbe assistervi;

— e non si può richiedere una celebrazione religiosa e insieme condannarli.

In base a questi principi, il Lainez osservava che il testo del Decreto non poteva essere accettato come stava. Successivamente, nel più ampio trattato, intendeva dimostrare che i clandestini non erano mai stati annullati, e la Chiesa non poteva invalidarli, ed anche avesse potuto, non conveniva farlo.

Dagli Acta che riferiscono circa i dibattiti precedenti di luglio, sembra che nessuno abbia fatto una critica così dettagliata e direi puntigliosa del testo. In genere, infatti, o si era difeso il progetto oppure si era rigettato nella sua totalità, discutendo poi sul potere della Chiesa, sul rapporto tra contratto e sacramento del matrimonio, sulla possibilità di invalidare l'atto del consenso oppure di inabilitare le persone a contrarre un matrimonio clandestino. Altri avevano invocato pene, invece dell'annullamento; rari erano stati quelli che si erano occupati del numero dei testimoni (se due, tre o quattro), e dell'opportunità che fra essi vi fosse un Sacerdote, o il parroco e o il pievano.

Solo il vescovo di Ciudad Rodrigo, il noto Covarruvias, sembra essersi opposto espressamente alla presenza obbligatoria del sacerdote (*CT IX*, 668); quello di Montefiascone, favorevole al principio dell'invalidazione, aveva criticato però la forma del decreto proposto, asserendo che i clandestini non erano contrari all'essenza del sacramento coniugale (*ib.*, 662s). Qualche accenno sull'inconvenienza di introdurre necessariamente i testimoni, e sulla non-esistenza di cause universali per l'annullamento dei clandestini si ritrovano negli interventi di due presuli (Civitatis Castelli e Hyprensis, *ib.*, 669). Ma solo quello di Orvieto aveva espresso rilievi che si possono comparare a quelli del Lainez: è falso che vi siano state pene, che i clandestini siano sempre cattivi, e che siano necessari testimoni o strumenti giuridici (*ib.*, 676).

Il Lainez riunì questi elementi rari e sparsi, completandoli e senza cadere nell'errore in cui sembra sia incorso lo stesso vescovo di Orvieto (cfr. Treviso, *ib.*, 677), e con lui altri, confondendo matrimonio già contratto e matrimonio da contrarre. Per il Generale dei Gesuiti era chiaro che si trattava di quest'ultimo tipo. Si stavano considerando tutti i matrimoni che si contraevano senza forma-

lità pubbliche, ma l'attenzione era attratta soprattutto da quelli dei minorenni senza autorizzazione dei genitori, e che quindi erano contratti spesso in segreto.

Varie ricerche sono già state condotte sul pensiero laineziano in merito⁴⁹. Si può qui notare soltanto che nel progetto ufficiale di agosto si omise di parlare delle pene che sarebbero state imposte nel passato contro i clandestini, e non si accennò alla presenza del sacerdote, ma essa fu introdotta nei testi successivi. Dagli Acta risulta che il Lainez intervenne il 23 agosto su quasi tutti gli altri punti della questione (CT IX, 740), mantenendo poi la sua ferma opposizione al decreto contro i clandestini in tutti i dibattiti e nella stessa Sessione; non risulta però che egli si sia rifiutato di accettare anche questa decisione conciliare, presa pur contro la sua convinzione personale⁵⁰.

III. CONCLUSIONI

L'incontro fortuito con questo manoscritto ha portato ad arricchire la conoscenza dei dibattiti conciliari a Trento, e quindi del senso ultimo dei canoni. In esso si costata infatti un Lainez premuroso di contenuti e delle forme, facendo perciò rilievi circa questio-

⁴⁹ H. OBERHOFER, *Die Ansicht des P. Laynez über die geheimen Ehen auf dem Konzil von Trient*, Meran 1952; J. DE COCK, *L'Eglise et le Sacrement du mariage d'après les Actes du Concile de Trente*, Mayidi 1966; G.Z. GOMES, *De matrimoniis clandestinis in concilio Tridentino*, Roma 1950; R. LETTMANN, *Die Diskussion über die klandestinen Ehen*, Münster 1965.

⁵⁰ Il Lainez fu assente dall'aula conciliare durante l'ultima rapida revisione generale dei testi, alla vigilia della Sessione (CT IX, 964), forse per non creare problemi, dato che ormai non poteva più impedire l'approvazione del decreto.

Non si conosce in merito nessuna dichiarazione del Lainez successiva al concilio, ma la sua disponibilità ad accettare le decisioni conciliari. Sul manoscritto circa i clandestini, probabilmente inviato da lui stesso al Collegio Romano, è stato notato di «non divulgare». E il P. Edmondo Augerio gli scriveva da Lione il 1° gennaio 1564: «Habbiamo già ricevuta la copia della 8 sessione (del Concilio), stampate in Parigi ove è quella irritatione delli clandestini. Pareva ch'Idio havessi così ordinato per questi paesi, sino a quanto gli piacerà per i grandi abussi che nascevano tra cattolici e altri; si che sua maestà potrà adesso meglio regolare quella parte che prima» (Mon. Hist. Soc. Iesus, *Lainez VII*, N° 2002: p. 565): è probabile che il Padre non avrebbe scritto in questo modo, se avesse saputo che il suo Superiore permaneva contrario. Purtroppo il Lainez non poté mai completare il progetto di *Summa Theologica*, cfr. P. DUDON, *Le projet de Somme théologique du P. Jacques Lainez*, in *Recherches de sciences religieuses*, 21 (Paris 1931) 361-374.

ni di sostanza e circa l'espressione verbale degli asserti, pur indicando talora che era accettabile, ma non appariva perfetta. Egli inoltre si mostra attento agli interventi degli altri Padri conciliari, accurato nel seguire le attività del concilio, pur essendo contemporaneamente preoccupato per i vari problemi della Compagnia; è straordinaria la sua capacità di lavoro e sintesi.

Non è un teologo che esponga un trattato fuori di un dibattito concreto, ma sa approvare o controbattere una tesi, e ci fornisce indirettamente informazioni anche su interventi precedenti di altri Padri, che non sono riferiti negli Acta. La lettura del manoscritto completa quindi i documenti ufficiali — ed anzi permette di correggere su un punto la versione data da essi alle dichiarazioni dello stesso Lainez in agosto — ma il manoscritto indica soprattutto il pensiero di uno dei maggiori protagonisti dello stesso concilio.

Esso non fu tenuto in considerazione nella revisione dei canoni fatta all'inizio di agosto per la seconda serie di dibattiti; ma almeno la maggior parte delle idee fu riproposta dal Lainez il 23 agosto successivo, e il manoscritto permette di comprendere più profondamente i brevi accenni riportati dagli Acta.

Dato che il Lainez possedeva una grande preparazione storica e teologica, — che comprendeva la conoscenza delle problematiche esegetiche, della patristica, della storia della Chiesa, e delle controversie moderne (come mostra nel suo commento) — che aveva il vantaggio di parlare per ultimo e quindi di poter dare uno sguardo d'insieme, e che si dispone di testi laineziani editi e inediti che permettono di completare gli asserti concisi del manoscritto, si comprende come l'analisi di questo non poteva non essere fertile in risultati per l'ermeneutica. Nuova luce è stata data praticamente su tutti i canoni, e in particolare sulle ragioni della particolare formulazione dell'attuale can. 7, sulle interpretazioni possibili del can. 12, sul significato del termine «ecclesia non errat», sulla considerazione della verginità rispetto al matrimonio, sul significato dei canoni tridentini in genere secondo l'interpretazione di uno dei Padri più influenti, sulla teologia del sec. XVI, sugli atteggiamenti verso i protestanti e verso gli Orientali, ecc. Non si pretenderebbe certo che un solo manoscritto rivoluzioni l'interpretazione corrente sui canoni; ma di vari ne giustifica l'esistenza, con argomenti talora nuovi per lo studioso (cfr. can. 1,3,5,7,8,11 del progetto), di altri offre elementi importanti d'interpretazione, o conferma una certa esegesi (cfr. can. 4,5,6,7,8,9,11 del progetto).

Un aspetto rilevante per la storia e l'ermeneutica è poi quello della procedura che manifesta. Il Lainez si presenta come uomo colto, minuzioso nella difesa della verità e dei fedeli, che vuol decisamente preservare contro i nuovi errori, ma non senza riconoscere un certo zelo nello stesso Lutero; egli è benevolo con gli Orientali. Teologo sicuro delle sue posizioni, sa però riconoscere l'esistenza di opinioni differenti, e pur lottando per quanto ritiene fondamentale, ammette, come Padre conciliare, che deve accettare la situazione reale del pensiero teologico e di un'assise ecumenica; non è l'intransigente che talora si descrive, né uno disposto a tutti i compromessi.

Oltre che esporci il pensiero del Lainez, e darci, sia pur indirettamente, le *sensus* dell'assise conciliare al termine del primo sostanziale dibattito sui canoni, ed integrare quanto su esso riferiscono gli Atti e i Diari, il testo laineziano mostra quanto fosse importante che un canone condannasse un errore dei protestanti, scegliendo spesso le loro stesse espressioni, o una pratica diffusa; d'altra parte, si cercava che l'asserto corrispondesse alla dottrina cattolica, rivelata o fondata nella rivelazione. Più volte il Lainez richiamò l'esistenza di un errore (cfr. can. 1,3,5,7,12), e insistette come vari altri Padri per un'accurata formulazione dei testi (cfr. can. 1,2,3,7,8), non nascondendo eventuali discordanze nell'esegesi o nella tradizione (cfr. can. 6); egli ammetteva la possibilità di canoni anche solo basati su una verità rivelata, e riteneva conseguentemente che la prassi e la legislazione ecclesiastica globale manifestassero un principio di diritto divino, senza per questo considerare infallibili o assolute tutte le norme disciplinari e ancor meno tutte le applicazioni ai singoli casi. È vero d'altra parte che nel Lainez si trova la cura di non far approvare con un canone una norma puramente disciplinare, come anche un'opinione discussa fra cattolici. La sua posizione quindi non permette di introdurre, accanto ai canoni dottrinali, la categoria dei canoni disciplinari, né di considerare l'anatema come un semplice «votum» e non una posizione stabile della Chiesa, né di dire che ogni canone afferma direttamente una verità «*de fide divina et catholica*» rivelata, anche se per lui un aspetto di diritto divino (naturale o rivelato) vi è in ogni canone. E questa osservazione sembra importante per manifestare la mentalità del tempo e quindi il valore dell'«*anathema sit*» al concilio di Trento.

Passando ora al contenuto dei testi, non sembra qui il caso di voler ricostruire l'intera visione teologica del Lainez sul matrimonio poiché si dovrebbe ridire quanto già asserito a proposito dei singoli canoni, e integrarlo ancora con altri suoi testi, pur senza avere la

certezza di un'esposizione completa sul matrimonio, in quanto, pur ampli, i suoi scritti in merito erano provocati dalla necessità di rispondere a circostanze specifiche. Si rilevano invece alcuni punti che appaiono fondamentali nel pensiero laineziano:

a) *Santità del matrimonio*: per rispetto a questo sacramento il Lainez si preparò con particolare attenzione al dibattito, difese con forza la necessità di proclamare la sacramentalità delle nozze cristiane e il conseguente conferimento di grazia «ex opere operato» (can. 1,3,11), e volle fosse confermata e protetta la benedizione nuziale e i riti religiosi (can. 10), e la competenza della Chiesa nel giudicare le cause matrimoniali. Richiamò la legge divina circa l'unità del vincolo coniugale (can. 2), l'indissolubilità (can. 6 e 12), e l'origine divina della competenza ecclesiastica (can.11). Nella sua stessa profonda stima per la verginità, non vi è in lui alcun disprezzo per il matrimonio: la verginità è più gradita a Dio non in se stessa, egli afferma, ma in quanto consacrata al Signore (can. 9). La sua radicale opposizione alla nullità dei clandestini viene dal convincimento che con tale misura si andrebbe contro le disposizioni di Dio, ancor più che contro la libertà individuale, che però egli difende più che tanti altri.

b) *Competenza della Chiesa sul matrimonio*: non solo la afferma come propria nel can. 11 (senza escludere il potere civile nel rispettivo settore), ma la difende particolarmente nei due canoni sugli impedimenti (can. 4 e 5), e in quello relativo alle cerimonie nuziali religiose (can. 10) e alla concessione della separazione legale (can. 8). Ricorda che la Chiesa può modificare norme dell'Antico Testamento che non siano di diritto naturale primario, ma nega che si possa toccare la sostanza del sacramento... e il progetto sui clandestini, secondo lui intaccava questa e la libertà individuale. Il potere della Chiesa non è quindi per lui illimitato, nè può violare i diritti individuali.

c) *Indissolubilità*: difende senz'altro la indissolubilità del matrimonio, richiamando che Dio ancor più che la volontà dei coniugi stabilisce il vincolo nuziale, e rimanendo piuttosto contrario alla stessa dispensa pontificia *super rato et non consumato*. Questa difesa dell'indissolubilità è senza esitazioni circa alcuni casi presentati (cfr. nuovo canone); essa si manifesta anche per il caso dell'adulterio di uno dei coniugi (can. 6), ma almeno in un primo tempo Lainez è sensibile a non creare nuovi problemi nella complessità dei dibattiti esistenti, e non sarebbe stato contrario a che si facesse silenzio.

d) *Valore della perfetta castità e della consacrazione personale*: il tema ritorna in tre canoni: 7,8 e 9. La verginità, poiché è consacrazione a Dio, gli è gradita; un giovane è libero di scegliere e di sposarsi (can. 3, e clandestini), ma una volta che una persona si consacra al Signore, non deve cedere di fronte alle tentazioni, di fronte al pensiero che potrebbe mancargli la grazia (can. 7).

Come ha dichiarato il Santo Padre Giovanni Paolo II nel suo discorso del 14 aprile 1982: «Nelle parole di Cristo sulla continenza “per il regno dei Cieli” non c’è alcun cenno circa l’inferiorità del matrimonio riguardo al “corpo”... Cristo propone ai suoi discepoli l’ideale della continenza e la chiamata ad essa non a motivo dell’inferiorità o con pregiudizio dell’“unione” coniugale “nel corpo”, ma solo per il “regno dei Cieli”... superiorità e inferiorità sono contenute nei limiti della stessa complementarietà del matrimonio e della continenza per il regno di Dio... La perfezione della vita cristiana, invece, viene misurata col metro della carità... i consigli evangelici aiutano indubbiamente a raggiungere una più piena carità». Non fa meraviglia quindi che il concilio di Trento e il Lainez trattando del matrimonio dedichino largo spazio anche alla verginità e al celibato scelti per il regno di Dio, poiché matrimonio-sacramento e verginità manifestano la vita della Chiesa e la realizzano.

Questo studio era pronto sostanzialmente già nel 1981; la necessità di qualche ritocco e motivi tecnici hanno ritardato la pubblicazione.

Via Pascolo, 1 - I-38070 Sarche

LUIGI BRESSAN

RÉSUMÉ

En concluant son exposé commencé dans les deux Numéros précédents de la Revue, l'auteur analyse les canons restants du *votum* que J. Lainez devait prononcer à Trente le 31 juillet 1563 sur le mariage. La pensée du Père Général sur le rapport entre célibat, virginité consacrée et mariage apparaît dans son commentaire aux can. 7 et 9 et dans un manuscrit qui lui est attribué et qui est de cette époque: les *prêtres* occidentaux doivent rester fidèles au célibat à cause de la législation et de leur consécration au célibat; les Orientaux ne sont pas à condamner; le mariage est accompagné par la grâce, mais l'état virginal est plus élevé s'il est consacré à Dieu. Un autre manuscrit également attribué à Lainez donne une explication sur la dissolution du mariage non consommé dans le cas de profession religieuse solennelle.

Dans le commentaire aux can. 8 et 10 le Père Lainez défend l'autorité de l'Eglise, mais il cherche que la formulation des textes corresponde à des principes théologiques, et non à la défense de chaque décret; ainsi fera-t-il pour le projet de décret sur les clandestins où il critique la formulation présentée autant que la substance, considérant que l'Eglise n'a pas le pouvoir de les empêcher *ad validitatem*. Du can. 11 Lainez fait une lecture affirmative du pouvoir de l'Eglise, et le pouvoir qu'il reconnaît à l'Etat dans le cas de mariage ne touche pas les questions de la validité et de la sacramentalité.

En conclusion l'auteur note comment le manuscrit sert à l'interprétation du travail conciliaire et du sens des canons. Les aspects sur lesquels Lainez a le plus insisté dans ce commentaire sont: la sainteté du mariage, son indissolubilité, la compétence de l'Eglise, la valeur de la virginité consacrée à Dieu.