

PAOLA OMBRETTA CUNEO

*Il matrimonio nel pensiero e nella prassi  
del Cristianesimo Occidentale*

ABSTRACT

Le fonti cristiane non ci consentono solamente di conoscere il pensiero della Chiesa in materia matrimoniale, ma anche di ricostruire il matrimonio nella società romana tardo-imperiale, che dall'istituto ben delineato con determinate forme. Questo ci viene confermato da una terminologia sempre più contrattuale: si parla, infatti, di contrarre matrimonio, di vincolo coniugale, che crea obblighi per entrambe le parti, di matrimonio come *negotium*, come *pactio*, come *foedus*, come *conventio*, come *contractus*, con un linguaggio sempre più tecnico. Né va dimenticato l'uso del verbo *sociare* e del sostantivo *societas* per indicare l'unione matrimoniale intesa come una società in cui i coniugi devono realizzare uno scopo comune, che è quello, essenzialmente, della procreazione dei figli. E questo fine viene espresso nelle *tabulae matrimoniales*, che non vanno considerate semplicemente degli *instrumenta dotis* con valore solo probatorio. Dai testi sappiamo – è vero – che un ruolo rilevante era lasciato alla dote ed, in genere, ai rapporti patrimoniali fra i coniugi, ma le tavolette non si limitavano a questo. In esse veniva espresso il fine del matrimonio e, soprattutto, avveniva lo scambio dei consensi fra i coniugi attraverso la lettura di una formula matrimoniale e la successiva sottoscrizione. L'esigenza di pubblicità del contratto matrimoniale era poi garantita dalla firma dei testimoni.

Questo formalismo che si trova nell'epoca postclassica non va, però, visto come elemento di rottura rispetto al periodo precedente, in cui, secondo una consolidata dottrina il matrimonio era privo di forma. Nemmeno si può concordare con chi ritiene che l'evoluzione della disciplina matrimoniale sia dovuta all'influenza del pensiero cristiano, quando il cristianesimo, in realtà, non imponeva un modello radicalmente diverso da quello che gli veniva offerto dal diritto e dalla società romana.



PAOLA OMBRETTA CUNEO

IL MATRIMONIO NEL PENSIERO E NELLA PRASSI  
DEL CRISTIANESIMO OCCIDENTALE

“... If that thy bent of love be honourable,  
Thy purpose marriage, send me word to-morrow,  
By one that I'll procure to come to thee,  
Where and what time thou wilt perform the rite;  
And all my fortunes at thy foot I'll lay,  
And fallow thee, my lord, throughout the world...”  
[Shakespeare, “Romeo and Juliet”]

SOMMARIO

1) *Introduzione*; 2) *Il pensiero del cristianesimo occidentale sul matrimonio*; 3) *I cristiani ed il mondo pagano*; 4) *La terminologia contrattuale*; 5) *Il matrimonio come societas*; 6) *Le tabulae matrimoniales*; 7) *La mulier, et ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata videatur*; 8) *Conclusioni*.

1. Una dottrina assolutamente dominante, dal Bonfante all'Albertario, all'Orestano, al Volterra, al Robleda insegna che il matrimonio<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sul matrimonio in generale cfr. ALBERTARIO, *La definizione del matrimonio secondo Modestino*, in *Studi dedicati alla memoria di Aldo Albertoni*, 1, Padova 1935, p. 241 ss., ora in *Studi di diritto romano. I. Persone e famiglia*, Milano 1933, p. 179 ss.; ID., *Honor matrimonii e affectio maritalis*, in *RIL* 62 (1929), p. 808 ss., ora in *Studi di diritto romano*, cit., p. 195 ss.; ID., *Corso di diritto romano. Matrimonio e dote*, Milano 1942; BALESTRI FUMAGALLI, v. *Matrimonio nel diritto romano*, in *Digesto/civ. XI*, Torino 1995, p. 317 ss.; P. BONFANTE, *Corso di diritto romano. I. Diritto di famiglia*, Milano 1963; BONILINI, *Il matrimonio: la nozione*, in *Il diritto di famiglia. I. Famiglia e matrimonio* [Trattato diretto da Bonilini - Cattaneo], Torino 1997, p. 58 s.; BRINI, *Matrimonio e divorzio nel diritto romano*, Bologna 1887; CORBETT, *The Roman Law of Marriage*, rist. Aalen 1979; DI SALVO, *Matrimonio e diritto romano*, *Rec. a Robleda, El matrimonio en derecho romano*, in *INDEX* 2 (1971), p. 376 ss.; DURRY, *Sur le mariage romain*, in *RIDA* 3 (1956), p. 227; GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989; GIOFFREDI, *Per la storia del matrimonio romano*, in *Nuovi studi del diritto greco e romano*, Roma 1980; ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, Milano 1951; ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano*, Roma 1970; ID., *Sobre el matrimonio en derecho romano*, in *SDHI* 37 (1971), p. 337 ss.; A. ROMANO, *Matrimonium iustum. Valori economici e valori culturali nella storia giuridica del matrimonio*, Napoli 1996; VOLTERRA, *Lezioni di diritto romano. Il matrimonio romano*, Roma 1961; ID., v. *Matrimonio*, in *Enc. dir.* 25, Milano 1975, p. 726 ss., ora in *Scritti giuridici*, 3, Napoli 1991, p. 223 ss. Sul valore del consenso nel matrimonio v. CARON, *Consensu licite matrimonia posse contrahi, contracta non nisi misso repudio solvi (CTh. V.17.8)*, in *AAC* 7 (1988), p. 287 ss.; ORESTANO,

*Consenso e solennità nella legislazione matrimoniale teodosiana*, in *Scritti in onore di C. Ferrini*, Milano 1947, p. 160 ss.; ZOZ, *Il consenso della donna nel matrimonio romano*, in *Studi in memoria di Maria Luisa Corbino*, Milano 1999, p. 905 ss. Sul matrimonio in epoca arcaica v. BARTOCCI, *Le species nuptiarum nell'esperienza romana arcaica: relazioni matrimoniali e sistemi di potere nella testimonianza delle fonti*, Roma 1999; ID., *Spondebatur pecunia aut filia. Funzione ed efficacia arcaica del dicere spondeo*, Roma 2002, in particolare p. 142 ss., 164 ss.; PEPPE, *L'urnetta n. 2260 di Chiusi ed il matrimonio arcaico: alcuni spunti per una riflessione sulla formazione del diritto*, in *Nozione formazione ed interpretazione del diritto*, 2 (1997), p. 97 ss. Limitatamente all'epoca preclassica e classica v. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, 2a ed. Padova 2002; FURLAN, *Ex tui animi sententia, tu uxorem habes?*, in *BIDR* 31-32 (1989-90), p. 461 ss.; TREGGIARI, *Roman marriage. Iusti coniuges from the time of Ciceron to the time of Ulpian*, Oxford 1991. Quanto alla legislazione tardo-imperiale e giustiniana in materia matrimoniale cfr. ASTOLFI, *Aspetti del diritto matrimoniale nel tardo Impero*, in *SDHI* 56 (1990), p. 323 ss.; BIANCHINI, *Ancora in tema di unioni fra barbari e romani*, in *AAC* 7, p. 225 ss.; FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed Ebrei nel IV secolo*, in *AAC* 7, p. 203 ss.; LUCHETTI, *Il matrimonio cum scriptis e sine scriptis nelle fonti giuridiche giustiniane*, in *BIDR* 31-32 (1989-90), p. 325 ss.; ID., *Brevi note sulla legislazione matrimoniale costantiniana*, in *AG* 212 (1992), 317 ss.; SARGENTI, *Il diritto privato nella legislazione di Costantino. Persone e famiglia*, Milano 1938; ID., *Il matrimonio nella legislazione di Valentiniano e Teodosio*, in *AAC* 4 (1981), p. 201 ss.; ID., *La forma del matrimonio nella legislazione tardo-imperiale romana*, in *Studi in onore di G. Balladore Pallieri*, 1, Milano 1978, p. 551 ss. Sul matrimonio in riferimento al ruolo della donna ed alla filiazione v. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996; CANTARELLA, *La vita delle donne*, in *Storia di Roma* 4. *Caratteri e morfologie*, Torino 1989, p. 575 ss.; CORBIER, *La costruzione della parentela a Roma: matrimonio e divorzio, filiazione e adozione*, in KERTZER-SALLER, *La famiglia in Italia dall'antichità al XX secolo*, trad. it., Firenze 1995, p. 143 ss.; CROOK, "His and Hers": *What degree of financial responsibility did husband and wife have for the matrimonial home and their life in common, in a Roman marriage?*, in *Parenté et Stratégies familiales dans l'Antiquité romaine: actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 Paris*, Textes réunis et présentés par Andreau et Bruhns (Coll. École française de Rome 129) 1990, p. 153 ss.; EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity*, Oxford 1995; LUCHETTI, *La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo-imperiali e giustiniane*, Milano 1990; MUSCA, *La donna nel mondo pagano e cristiano: le punte minime dell'età matrimoniale attraverso il materiale epigrafico (Urbs Roma)*, in *AAC* 7, p. 147 ss.; RAWSON, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford 1991; SALLER, *I rapporti di parentela e l'organizzazione familiare. Il matrimonio*, in *Storia di Roma*, cit., p. 523 ss.; VOGLI, *Polemiche legislative in tema di matrimonio e di figli naturali*, in *Estudios de derecho romano en honor de Alvaro d'Ors*, 2, Pamplona 1987, rist. in *Nuovi studi sulla legislazione romana del tardo Impero*, Padova 1989, p. 217 ss. In materia di adulterio v. COHEN, *Le leggi augustee sull'adulterio: il contesto sociale e culturale*, in KERTZER-SALLER, *La famiglia in Italia*, cit., p. 123 ss.; GIUNTI, *Adulterio e leggi regie: un reato fra storia e propaganda*, Milano 1990; RIZZELLI, *Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Firenze 1997; ID., *Le donne nell'esperienza giuridica di Roma antica. Il controllo dei comportamenti sessuali. Una raccolta di testi*, Lecce 2000; VENTURINI, *Accusatio adulterii e politica costantiniana (per un riesame di CTb. 9,7,2)*, in *SDHI* 54 (1988), p. 66 ss.

non ha mai conosciuto, nel diritto romano, forme di celebrazione e si è sempre fondato esclusivamente su quella particolare espressione della volontà dei nubendi, che viene indicata con l'espressione  *affectio maritalis*. Questa dottrina è andata, anzi, radicalizzandosi, perché, mentre studiosi come il Bonfante e l'Albertario cercavano almeno un correttivo all'assenza di forme ipotizzando che l'intenzione dei coniugi dovesse quanto meno manifestarsi in un comportamento esteriore, quale l'*honor matrimonii*, con il Volterra si è giunti a negare anche la necessità di questa minima manifestazione.

In realtà, non sono pochi i dubbi che possono sorgere sulla validità di una tesi che conduce a conseguenze aberranti. Pare, infatti, impossibile che un ordinamento giuridico rigoroso come quello romano, e tanto più rigorosamente attaccato alle forme quanto più si risale verso le sue origini, abbia potuto ammettere che fosse esente da forme uno degli atti più importanti non solo per i rapporti individuali, ma per la vita della società, come il matrimonio (che Cicerone definiva a ragione il *seminarium rei publicae*<sup>2</sup>), ed abbia potuto abbandonare all'arbitrio individuale l'esistenza e la validità delle situazioni giuridiche che ad esso conseguivano.

Si pensi, per fare qualche esempio, all'istituto dotale, che riveste nella società romana un'importanza fondamentale e la cui esistenza è legata a quella di un valido matrimonio. Tizio costituisce la dote a favore della futura sposa; se, poi, l'unione con quella donna non lo soddisfa, gli sarà facile sottrarsi all'obbligazione contratta, poniamo, con una *dictio* o una *stipulatio dotis*, oppure rivendicare i beni oggetto di una *datio dotis*, sostenendo che l'unione non è mai stata un matrimonio, perché sin dall'inizio è mancata in lui l'*affectio maritalis*; o, se la dote è stata costituita dal *pater familias* della donna ed a costui non va più a genio l'acquisito genero, sostenere che la figlia non ha mai avuto l'*affectio maritalis* nei riguardi di quell'uomo e svincolarsi, così, dall'obbligazione contratta o chiedere la restituzione dei beni costituiti in dote.

E ancora, per la donazione, che è, come si sa, invalida tra coniugi<sup>3</sup>, come evitare che il donante, volendo, comunque, beneficiare la

---

<sup>2</sup> Cic. *de off.*, I.54: ... *id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae*.

<sup>3</sup> Si ricordi il caso di Terenzia e Mecenate riferito da Labeone e riportato in D. 24.1.64 (*Iavolenus libro sexto ex posterioribus Labeonis*). Per una discussione su questo

moglie, si avvalga della nullità, sostenendo che al momento in cui la donazione è stata effettuata non esisteva o era venuta meno l' *affectio maritalis* e che, quindi, il matrimonio non esisteva o non esisteva più?

Gli effetti più gravi sarebbero, poi, quelli che si produrrebbero a carico dei figli. Come si può pensare che un qualsiasi ordinamento giuridico lasciasse all'arbitrio individuale la problematica dei figli legittimi o  *spurii*, con tutte le conseguenze di ordine patrimoniale e sociale da ciò derivanti, semplicemente dichiarando, secondo il variare dei sentimenti e delle opportunità, se esistesse o no, al momento del concepimento del nuovo nato, l' *affectio maritalis* ed il conseguente matrimonio?

Di una simile problematica non si trova alcuna traccia nelle fonti, né in quelle giuridiche né in quelle letterarie, e ciò è indicativo del fatto che tali problemi non si presentavano nemmeno nella vita della società romana, e non si presentavano perché si aveva una chiara percezione del momento iniziale, costitutivo del vincolo matrimoniale. Di certo alla base di questo c'era l' *affectio maritalis*, poiché i Romani hanno sempre rifiutato la concezione materialistica del matrimonio come puro rapporto sessuale, come è indubbio che l' *affectio maritalis* sia stata concepita come un elemento perdurante, il quale deve, cioè, continuare a sussistere perché il matrimonio resti in vita. Ciò non toglie, peraltro, che la sua cessazione debba, a sua volta, estrinsecarsi nella dichiarazione della volontà di divorzio e che questo sia, mi sembra, un altro dato significativo per desumere che anche la volontà nuziale dovesse in qualche modo manifestarsi tangibilmente.

Non va dimenticato che i più illustri romanisti del secolo XX hanno sostenuto con vigore e autorevolezza la dottrina dominante, ma, a mio sommo avviso, il problema merita di essere riconsiderato. Bisognerà tornare a riflettere sul significato di certi riti religiosi, i quali ca-

---

caso cfr. ARU, *Le donazioni fra coniugi in diritto romano*, Padova 1938, p. 21, 62, 65; G. LONGO, *Diritto romano I. Diritto di famiglia*, Roma 1953, p. 116 s.; ID., *Il requisito della convivenza nel diritto romano*, in *Annali Università di Macerata* 1955, p. 266 ss.; ID., *Ancora sul matrimonio romano (a proposito del volume di Josef Huber)*, in *SDHI* 43 (1977), p. 464 s.; ANDRÉEV, *Divorce et adultère dans le droit romain classique*, in *RHD* 35 (1957), p. 4 ss.; VOLTERRA, *Il matrimonio romano*, cit., p. 772 nt. 105; YARON, *De divortio varia*, in *TR* 32 (1964), p. 536 s.; HONSELL, *In fraudem legis agere*, in *Festschrift Kaser*, München 1976, p. 126. Più in generale v. DE ROBERTIS, *La cura morum augustea a l'accezione del moribus in D. 24.1.1 (sul divieto di donazioni fra coniugi)*, in *Nozione formazione e interpretazione del diritto*, 1, p. 197 ss.

ratterizzavano l'inizio del matrimonio, così come anche di manifestazioni a carattere sociale che lo accompagnavano, aspetti di cui il positivismo giuridico dei secoli XIX e XX ha voluto disconoscere il valore, dimenticando che il diritto, e tanto più un sistema giuridico come quello romano, può nascere anche da forme non apertamente normative, fondate sui *mores maiorum* e sulle consuetudini sociali.

In questa prospettiva potranno acquistare significato e valore quelle fonti letterarie solitamente trascurate e considerate irrilevanti nell'indagine giuridica, ma che rappresentano al vivo la realtà del fenomeno matrimoniale nella società romana.

E bisognerà tener conto della varietà di atteggiamenti e comportamenti di quella società nei diversi momenti storici e nelle sue diverse componenti, evitando di costruire del matrimonio romano una artificiosa immagine unitaria al di fuori della storia.

Ma non è questo, per ora il mio assunto. Dando per ammesso, come comunemente si afferma, che l'inizio del matrimonio fosse, a Roma, assolutamente privo di forme<sup>4</sup>, riterrei utile preliminarmente considerare che cosa sia avvenuto nel mondo romano, soprattutto, dal II secolo d.C. in avanti, sotto l'influsso del pensiero e della prassi del Cristianesimo, tenendo conto anche dell'intrecciarsi di questo pensiero e di questa prassi con il regime matrimoniale delle popolazioni in mezzo alle quali il Cristianesimo si diffondeva e dell'influenza che su di essi poteva essere esercitata, in particolare, dalle concezioni matrimoniali codificate nell'Antico Testamento, al quale il pensiero cristiano costantemente faceva richiamo.

2. Il delinarsi del pensiero cristiano in materia di matrimonio è lento e alquanto incerto. Ad una prima e rapida lettura delle fonti cri-

---

<sup>4</sup> Si parla solamente delle forme della *conventio in manum*. Sull'argomento relativamente alla *manus* ed alla *conventio in manum* cfr. CANTARELLA, *Sui rapporti fra matrimonio e conventio in manum*, in *RISG* 93 (1959-62), p. 181 ss.; CAPOGROSSI COLOGNESI, *La struttura delle proprietà e la formazione dei iura praediorum nell'età repubblicana*, 1, Milano 1969, p. 277 ss.; GARCIA GARRIDO, *Conventio in manum y matrimonio*, in *AHDE* 26 (1956), p. 781 ss.; GAUDEMET, *Observations sur la manus*, in *RIDA* 2 (1953), p. 323 ss.; KASER, *Ehe und conventio in manum*, in *IVRA* 1 (1950), p. 64 ss.; PIRO, *Usu in manum convenire*, Napoli 1994; ID., *Unioni confarreate e diffarreato. Presupposti e limiti di dissolubilità delle unioni coniugali in età regia*, in *INDEX* 25 (1997), p. 253 ss.; TOMULESCU, *Les rapports entre le mariage et la manus*, in *RIDA* 18 (1971), p. 723 ss.

stiane non è possibile ritrovare elementi riguardanti la forma del matrimonio. Le tematiche, che si ritrovano negli scritti dei Padri della Chiesa, nei provvedimenti papali, nei canoni conciliari, sono molteplici e ben diverse. Ma una volta sgombrato il terreno dalle divergenze dottrinali, l'attenzione va ad appuntarsi, in particolar modo, su determinate linee di pensiero.

La Chiesa delle origini si interrogava dapprima con acceso dibattito se fosse opportuno attribuire all'unione naturale fra uomo e donna un rilievo giuridico istituzionale e così un riconoscimento che potesse implicitamente privilegiare lo *status* coniugale di fronte ad altre situazioni. Una volta accettata l'idea del matrimonio, si dava, comunque, preferenza alla diversa scelta del celibato, o, anche, alla castità all'interno dello stesso matrimonio<sup>5</sup>. Particolare importanza era data alla monogamia, che rappresenterà un punto di contatto con il mondo romano<sup>6</sup> e, prima ancora, con quello indoeuropeo<sup>7</sup>, ma certamente un elemento di rottura con il mondo ebraico, che, come vedremo, era aperto ad esperienze di poligamia.

Nel considerare le fonti cristiane ho preferito seguire un ordine cronologico per comprendere meglio l'evolversi del pensiero cristiano in tema di matrimonio<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Βίος τῆς ὁσίας Μελάνης (Vita Melaniae), 1. Cfr. GORCE, *Vie de Sainte Melanie. Introduction*, in *Sources chrétiennes*, Paris 1962, p. 37 s.

<sup>6</sup> Aug. *bon. coniug.*, 7.7: .... *et tamen non licet, et nostris quidem iam temporibus ac more Romano nec superducere, ut amplius habeat quam unam vivam*. L'idea monogamica mutuata, dunque, dal mondo romano viene dai Padri della Chiesa esasperata a tal punto da vietare le seconde nozze.

<sup>7</sup> Cfr. DUMEZIL, *Mariages indo-europeens*, trad. it., Milano 1984.

<sup>8</sup> Sul matrimonio nel pensiero cristiano cfr. DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984; GAUDEMET, *Conciles galois du IVe siècle*, in *Sources chrétiennes* 241, Paris 1977; RORDORF, *Marriage in the New Testament and in the Early Church*, in *Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969), p. 193 ss.; VIOLARDO, *Il pensiero giuridico di S. Girolamo*, Milano 1937. A proposito di matrimonio e divorzio nelle fonti cristiane v. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977; ID., *Matrimonio ed indissolubilità: nuove prospettive*, Bologna 1971; CROUZEL, *Mariage et divorce: célibat et caractères sacerdotaux dans l'Eglise ancienne: études diverses*, Torino 1982; DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Paris, 1959; GAUDEMET, *L'interpretation du principe d'indissolubilité du mariage Chrétien au cours du premier millenaire*, in *BIDR* 81 (1978), p. 11 ss.; GODEFROY, v. *Mariage*, 2. *Le mariage au temps des Pères*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1, Paris 1926, p. 2077 ss.; ROSSETTI FAVENTO, *Matrimonio e divorzio nel Vangelo di Marco*, in *LABEO* 31 (1985), p. 263 ss.; *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, 2. La

Non possiamo, quindi, non partire da Tertulliano<sup>9</sup> che, pur vivendo in un'Africa imperiale, quella fra il II e III secolo, ancora lontano

---

*nascita di una cristianità (250-430)*, trad. it. Petruzzi, Roma 2000, p. 662 ss. In tema di etica sessuale secondo il cristianesimo cfr. BRUNDAGE, *Marriage and sexuality in the Decretals of Pope Alexander III*, in *Miscellanea Rolando Bandinelli Papa Alessandro III*, Siena 1986, p. 59 ss.; CACITTI, *L'etica sessuale nella canonistica del Cristianesimo primitivo, Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di Cantalamessa, Milano, 1976, p. 81 ss.; CANTALAMESSA, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, in *Studia Patristica Mediolanensia* 5 (1976), p. 423 ss. Sulla donna e la famiglia nel cristianesimo v. ARJAVA, *Women in the Christian Empire: Ideological Change and Social Reality*, in *Studia Patristica* 24 (1993), p. 6 ss.; JOXE, *Le Christianisme et l'évolution des sentiments familiaux dans les lettres privées sur Papyrus*, in *Acta antiqua* 7 (1959), p. 411 ss.; VISMARA, *Scritti di storia giuridica*, 5, *La famiglia*, Milano 1988, p. 14 ss. Sul rapporto fra cristianesimo e diritto romano cfr. BIONDI, *Il diritto romano-cristiano*, Milano 1954; BISCARDI, *Spose, madri, nubili, vedove: echi patristici nella legislazione tardo imperiale*, in *AAC* 8 (1990), p. 325 ss.; BUCCI, *Il matrimonio cristiano tra tradizione giuridico-orientale e tradizione greco romana: in tema di indissolubilità e di forma pattizia*, in *AAC* 7, p. 515 ss.; DE MARTINO, *Chiesa e Stato di fronte al divorzio nell'età romana*, in *Festschrift Flume*, Köln 1978, p. 137 ss.; D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*, in *SDHI* 5 (1939), p. 18 ss.; DE ROBERTIS, *Oscillazioni nella ermeneutica neotestamentaria sul divorzio e ripensamenti normativi di Giustiniano*, in *AAC* 7, p. 299 ss.; GAUDEMET, *Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire*, in *Studi Albertario*, 2, Milano, 1957, p. 173 ss.; ID., *Les transformations de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du Christianisme*, in *Romanitas* 5 (1962), p. 58 ss.; ID., *Tendances nouvelles de la législation familiale au IV siècle*, in *Transformations et conflits au IVe siècle ap. J.C.* [Antiquitas 29], p. 187 ss.; GRAY, *Il diritto del Vangelo e l'influenza del cristianesimo sul diritto romano*, rist. Roma 1972; NOCERA, *I rapporti tra cristianesimo e istituti familiari alla luce del diritto e della letteratura del tardo Impero*, in *AAC* 7, p. 111 ss.; ORESTANO, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio romano e matrimonio cristiano nell'età postclassica*, in *Scritti in onore di C. Ferrini*, a cura di Archi, Milano 1946, p. 345 ss., ora in *Scritti*, 2 [Antiqua 78], Napoli 1998, p. 779 ss.; SARGENTI, *Matrimonio cristiano e società pagana (Spunti per una ricerca)*, in *SDHI* 51 (1985), p. 367 ss.; VANNUCCHI FORZIERI, *La risoluzione del matrimonio nel IV-V secolo. Legislazione imperiale e pensiero della chiesa*, in *Atti e Mem. Accad. Toscana [sc. e lett.]* 50 (1985), p. 67 ss.

<sup>9</sup> Il pensiero e le opere di Tertulliano, per la loro importanza ai fini dello studio sul matrimonio, sono stati presi in considerazione da molti autori. Si veda, ad esempio, GODEFROY, v. *Mariage*, cit., p. 2081 ss.; GRAMAGLIA, *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno: Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De monogamia*, Roma 1988; LE SAINT, *Tertullien: Treatises on Marriage and Remarriage Ancient Christian Writers*, New York 1951; MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertullien [Études augustiniennes]*, Paris 1970; RAEPSAET-CHARLIER, *Tertullien et la législation des Mariages inégaux*, in *RIDA* 29 (1982), p. 253 ss. VITTON, *I concetti giuridici di Tertulliano*, Roma 1924, p. 22.

dal c.d. periodo cristiano dell'epoca postclassica, ne anticipa certamente i tratti<sup>10</sup>.

Indispensabile, ai fini della nostra indagine, è la lettura delle sue diverse opere dedicate al matrimonio. Fondamentale il trattato *De monogamia*, scritto nel 215 circa, in cui Tertulliano, volendo giustificare il rigido divieto alle seconde nozze, dà un'interpretazione arbitraria<sup>11</sup> delle parole di San Paolo "Γυνή δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἄνθρωπος αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἐλευθέρα ἐστὶν ὡς θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν Κυρίῳ", tradizionalmente richiamate sul tema<sup>12</sup>. È sua opinione che l'Apostolo permetta le seconde nozze solamente quando parla in propria persona, diversamente da quando si richiama alla volontà divina: la conclusione è nel senso del divieto alle seconde nozze<sup>13</sup>, inteso come precetto e non come semplice consiglio<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> In passato alcuni studiosi hanno identificato Tertulliano con l'omonimo giurista suo contemporaneo. Ma una presa di posizione contraria a questa teoria si ebbe con MARTINI, *Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa*, in *SDHI* 41 (1975), p. 79 ss., il quale sostenne in modo decisivo che non si potesse identificare il Tertulliano padre della Chiesa con il giurista, come starebbero ad indicare gli errori giuridici presenti nei suoi scritti. Tutta la dottrina più recente è schierata in tal senso. Così MORESCHINI-NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, 1, Brescia 1995, p. 474, hanno respinto l'ipotesi che il Tertulliano degli scritti patristici fosse anche il noto giurista, ritenendola "fondata solamente sull'atteggiamento cavilloso e avvocatesco dello scrittore di Cartagine, atteggiamento che di per sé potrebbe essere stato prodotto anche dalla sua educazione retorica". Per questi autori ciò non esclude che Tertulliano abbia avuto comunque una conoscenza del diritto romano "non fosse altro per le implicazioni che esso sullo stato giuridico dei cristiani e sulle persecuzioni attuate contro di loro".

<sup>11</sup> MORESCHINI-NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, cit., p. 781.

<sup>12</sup> I Cor. 7.39 (Vulg.: *Mulier alligata est legi quanto tempore vir eius vivit; quod si dormierit vir eius, liberata est, cui vult nubat; tantum in Domino*). A proposito del pensiero di San Paolo sul matrimonio HAWTHORNE-MARTIN-REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, trad. it. Penna, Milano 1999, p. 991 ss., v. *Matrimonio e divorzio adulterio e incesto*.

<sup>13</sup> Il suo atteggiamento rigoristico in generale diventa in quest'opera, come in altre dello stesso periodo, più intransigente, manifestando un progressivo irrigidimento: è il periodo della sua adesione al montanismo. Cfr. SIMONETTI-PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi*, 1, *Dalle origini al terzo secolo*, Casale Monferrato 1996, p. 781.

<sup>14</sup> DATTRINO, *Introduzione a Tertulliano, Alla consorte. L'unicità delle nozze*, Roma 1996, p. 43 e 45.

Alla base del *De monogamia* c'è l'affermazione secondo cui si riconosce un solo matrimonio, come si riconosce un solo Dio. Ed ecco la rottura rispetto al mondo ebraico: era, infatti, usanza fra gli Ebrei, come ricorda Tertulliano<sup>15</sup>, non solo risposarsi, ma praticare addirittura la poligamia, cosa intollerabile per il pensiero cristiano, come mostra il Vangelo, intervenuto a porre ordine su certi usi locali.

Diffuso fra gli Ebrei era anche l'uso del levirato, per cui esisteva l'obbligo per l'uomo di prendere in moglie la vedova del fratello morto senza lasciare figli, al fine di generare in nome del defunto e continuare la discendenza. Il cristianesimo rifiuta tutto questo, motivando con Tertulliano<sup>16</sup>, col fatto che ormai quella legge va ritenuta superata (*sepulta lege succedendi in matrimonium fratris*). Una vedova, pertanto, non deve risposarsi, ma, nel caso lo facesse, dovrebbe unirsi con un fratello, cioè con un cristiano, e non con un pagano, in quanto anche l'antica legge (*vetus lex*) proibiva il matrimonio con stranieri.

Alla base di questa divergenza fra i due mondi – ed è lo stesso Tertulliano a dirlo – c'è, essenzialmente una visione diversa fra Ebrei, per i quali indispensabile era garantire la discendenza mentre disprezzavano gli eunuchi e gli sterili, e Cristiani, che, invece, vedevano nella castità e nella continenza la grazia e nella pratica del levirato solamente impurità e turpitudine.

Per Tertulliano la monogamia deve essere un dovere per tutti i cristiani, in quanto Cristo ci ha fatto sacerdoti di Dio<sup>17</sup>. Successivamente afferma che i vescovi per primi devono dare il buon esempio<sup>18</sup>.

Così egli combatte le seconde nozze anche dopo la morte del coniuge, rifacendosi in modo più restrittivo alle parole di San Paolo, per il quale il legame coniugale non deve essere sciolto, ma se il marito si libera dal matrimonio con la morte della moglie, non deve cercarsi un altro legame<sup>19</sup>. La vedovanza per Tertulliano è l'occasione per praticare quello che non si era potuto durante il matrimonio, la continenza, e liberarsi dalla schiavitù della carne<sup>20</sup>. È un invito, dunque, per la ve-

<sup>15</sup> Tert. *uxor.*, 2.2.

<sup>16</sup> Tert. *monog.*, 7.2-6.

<sup>17</sup> Tert. *monog.*, 12.1-2.

<sup>18</sup> Tert. *monog.*, 13.3.

<sup>19</sup> I Cor. 7.27: δέδεσαι γυναῖκα; μ' ἢ ζήτηι λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; μή ζήτηι γυναῖκα (Vulg.: *Alligatus es uxori? Noli quaerere solutionem. Solutus es ab uxore? Noli quaerere uxorem*).

<sup>20</sup> Tert. *uxor.*, 1.7.3: *Nam etsi non delinquas renubendo, carnis tamen pressuram*

dova alla castità come unico strumento per assicurarsi l'eternità. Le seconde nozze sarebbero, dunque, un ostacolo alla santità. La virtù di una vedova casta è superiore, addirittura, a quella di una vergine, per la quale certe scelte sono frutto di una liberalità divina, mentre per la vedova le stesse sono frutto della propria operosità, in quanto, per amore della santità, essa rinuncia volontariamente a ciò che ha già sperimentato<sup>21</sup>.

È opinione di Tertulliano<sup>22</sup> che la vedova debba sentire ancora vivo il legame col marito defunto e non desiderare un altro uomo. Il matrimonio, del resto, sopravvive alla morte del marito, in quanto fra i due non è mai intervenuto il divorzio, unico fatto che è riconosciuto capace di sciogliere il vincolo: la donna, infatti, non è mai stata raggiunta da un libello di ripudio, come prevede in questi casi il diritto romano. Questo discorso si incardina sulla tematica della vita eterna promessa ai cristiani, la quale non conosce separazioni: se la moglie si risposasse con un altro, commetterebbe una sorta di adulterio.

Una corrente cristiana ammette che la vedova possa risposarsi, interpretando le già ricordate parole di San Paolo<sup>23</sup> come se ponessero il solo limite che la donna si risposasse con un cristiano (*tantum in Domino*). In polemica con questa posizione, Tertulliano<sup>24</sup> legge quelle parole in considerazione con l'ambiente sociale in cui viveva San Paolo, quando la Chiesa era ancora agli inizi, e nel contesto del suo discorso, per cui non si tratterebbe di un precetto, ma di una semplice concessione, fatta nel caso particolare di una donna sposata con un pagano, divenuta vedova ed in seguito convertitasi al cristianesimo.

Con l'intrecciarsi delle numerose tematiche legate all'idea del matrimonio ci si perde inutilmente alla ricerca di una sua precisa definizione. Solo a fatica se ne trova una traccia in un passo del *De monogamia*, nel quale si confronta il matrimonio, definendo quest'ultimo

---

*subsequi dicit. Quare facultatem continentiae, quantum possumus, diligamus, quam primum obvenerit, inbibamus, ut quod in matrimonio non valuimus, in viduitate sectemur. Amplectanda occasio est quae adimit quod necessitas imperabat.*

<sup>21</sup> Tert. *uxor.*, 1.8.2: *Non tantum virginibus datum, opinor. Licet in illis integritas solida et tota sanctitas de proximo misura sit facies Dei, tamen vidua habet aliquid operosius, quia facile est non appetere quod nescias et aversari quod desideraveris numquam. Gloriosior continentia quae ius suum sentit, quae quid viderit novit.*

<sup>22</sup> Tert. *monog.*, 10.1-8.

<sup>23</sup> I Cor. 7.39. V. *supra*, nt. 11 e 12, p. 428

<sup>24</sup> Tert. *monog.*, 11.

l'unione ad opera di Dio di due individui in una sola carne, con l'adulterio, visto attraverso l'immagine di una carne diversa che si inserisce fra le due a disunirle.

Tert. *monog.*, 9.4:

Matrimonium est, cum deus iungit duos in unam carnem, aut iunctos deprehendens in eadem carne coniunctionem signavit. Adulterium est, cum quoquo modo disiunctis duobus alia caro, immo aliena, miscetur, de qua dici non possit: "Haec est caro ex carne mea et hoc os ex ossibus meis" (*Gen.* 2.23).

Sull'adulterio e la fornicazione Tertulliano ritorna in un'altra opera, il *De pudicitia*<sup>25</sup>, nella quale si afferma che non ha importanza distinguere fra i due termini, in quanto poco importa che la relazione si abbia con una donna sposata o con una vedova, dal momento che non si tratta della propria moglie. Un uomo è ugualmente colpevole, se ha avuto relazioni al di fuori del matrimonio.

Il *De pudicitia* sarebbe databile in base al pontificato di Callisto (217-222), contro cui sembrerebbe rivolgersi polemicamente, definendolo *episcopus episcoporum*<sup>26</sup>.

Grazie alla testimonianza di Ippolito<sup>27</sup>, abbiamo conoscenza di un decreto di Callisto, in base al quale andavano ritenuti validi alcuni matrimoni contratti fra liberi e schiavi. La cosa potrebbe spiegarsi, ricordando le origini del pontefice romano; comunque, la sua decisione rimase isolata e non fu più ripresa da nessun altro papa.

Nella prima metà del III secolo visse Cipriano, vescovo di Cartagine, e martire. Emerge dalle sue opere una figura di pragmatico, tutta tesa a dare una disciplina alla comunità cristiana, di cui condannava la decadenza e denunciava anche gli errori. In particolare per quanto riguarda il matrimonio, condannava aspramente le unioni con i pagani, viste come conseguenza di un certo permissivismo che aveva intaccato

<sup>25</sup> IV.1-5.

<sup>26</sup> Cfr. MICAELLI, *Introduction à Tertullien, La pudicité*, 1, texte critique et traduction par Munier, Paris 1993.

<sup>27</sup> Hippolitus, *Filosophumena*, 9.12, in PG 16, 3386, il quale, polemizzando, affermava che Callisto aveva permesso alle donne non maritate di sposare uomini di condizione inferiore, verso cui propendevano per l'ardore dell'età e con i quali non avrebbero mai potuto unirsi in matrimonio senza derogare alla legge.

la società cristiana. Nello stesso tempo, in contrapposizione al matrimonio, si ritrova in Cipriano l'esaltazione delle vergini consacrate a Dio, che devono rappresentare un esempio anche nell'ambito della vita familiare.

Contemporaneo di Cipriano, anch'egli africano, ma di minor rilievo, è Novaziano: nelle sue poche considerazioni sul matrimonio prevale l'esaltazione della pudicizia e della castità<sup>28</sup>.

Di Eutichiano<sup>29</sup>, papa dal 275 al 284, va ricordato uno scritto riguardante la pubblicità delle nozze, di cui parleremo in seguito.

Anche Lattanzio, africano, scolaro di Arnobio<sup>30</sup>, va ricordato, a proposito del matrimonio. In un passo dell'*Epitome Divinarum Institutionum* comincia a prendere forma il concetto di matrimonio come sacramento<sup>31</sup>, in quanto Dio – egli dice – ha unito in un solo corpo un uomo ed una donna.

Il pensiero di Lattanzio si incentra, in particolar modo, sulla tematica della fedeltà. Così, nelle *Divinae institutiones*, si sofferma molto sulla condanna dell'adulterio, a cui viene contrapposta un'unione lecita, tesa alla procreazione dei figli<sup>32</sup> al fine della successione.

Lact. *inst.*, 6.23.

... Oportet ergo sibi quemque proponere, duorum sexuum coniunctionem generandi causa datam esse viventibus, eamque legem his affectibus positam, ut successionem parent. [...]

Al 305 è datato il Concilio di Elvira. Da alcuni dei suoi canoni, dedicati al matrimonio, emerge, in particolar modo la volontà di con-

<sup>28</sup> *De bono pudicitiae* (= Ps. Cypr., *Pudic.*). V. *infra*, p. 454.

<sup>29</sup> V. *infra*, p. 491 s.

<sup>30</sup> Arnobio, un apologista africano vissuto fra la fine del III secolo e l'inizio del IV, ha ancora un'idea vaga del Cristianesimo (RONCONI, POSANI, TANDOI, *Manuale storico della letteratura romana*, Firenze 1978, p. 422). La sua opera *Adversus nationes*, è, però, molto utile per la conoscenza delle usanze di una società pagana, che lui disprezza.

<sup>31</sup> Lact. *epit.* 66. Sul sacramento v. già Tert. *adv. Marc.*, 5.18; *Monog.*, 5, ma si tratta solo di frammentarie affermazioni; come si dirà, solamente con Agostino si avrà la teoria del matrimonio come sacramento. Cfr. BALLINI, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustiniana*, Milano 1939, p. 7.

<sup>32</sup> Cfr. *Epit.*, 61: *Libidinis autem affectus ad procreandos liberos insitus et innatus est.*

dannare l'adulterio<sup>33</sup>, l'abbandono del coniuge e le seconde nozze anche se avvenute in seguito al tradimento del marito o della moglie.

Can. VIII

Item foeminae, quae, nulla praecedente causa, reliquerint viros suos, et se copulaverint alteris, nec in fine accipiant communionem.

Can. IX

Item foemina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquerit, prius de saeculo exierit; nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit.

Can. X

Si ea, quam catechumenus reliquit, duxerit maritum, potest ad fontem lavacri admitti. Hoc et circa foeminas catechumenas erit observandum. Quod si fuerit fidelis, quae ducitur, ab eo qui uxorem inculpatam reliquit, et cum scierit illum habere uxorem, quam sine causa reliquit; placuit, huic nec in finem dandam esse communionem.

Alcuni canoni sono, invece, dedicati alle nozze incestuose, in particolare il Can. 61 condanna all'astensione dalla comunione per cinque anni chi in seguito alla morte della moglie sposa la sorella di lei:

Can. LXI

Si quis post obitum uxoris suae, sororem eius duxerit, et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communionem placuit abstinere; nisi forte dari pacem velocius necessitas coegerit infirmitatis.

Certamente siamo lontani dall'idea moderna di incesto, ma la disposizione sembra influenzare il sentire della società ed il diritto tardo imperiale<sup>34</sup>. Più severo è il canone 66, che condanna ancora all'astensione della comunione, ma per sempre, chi sposa le figliastre:

---

<sup>33</sup> Can. 47, 63, 64, 65, 68, 70, 72, 78.

<sup>34</sup> Basti ricordare una costituzione di Costanzo del 355, CTh. III, 12, 2, che introduce il divieto del matrimonio con la moglie del fratello. Cfr. il mio lavoro, *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano 1997, p. CXII s. e 261 ss.

## Can. LXVI

Si quis praevignam suam duxerit uxorem, eo quod fit incestus, placuit, nec in fine dandam esse ei communionem.

Del Sinodo tenuto ad Arles nel 314 vanno ricordati due canoni, il c.10, secondo cui i mariti che sorprendono il coniuge in adulterio non possono, comunque, risposarsi con altre donne finché è viva la moglie, sebbene adultera, ed il c. 11, per il quale le giovani cristiane, che si sposano con dei pagani devono astenersi dalla comunione per diverso tempo.

## Can. X

De his qui coniuges suas in adulterio deprehendunt et iidem sunt adulescentes fideles, et prohibentur nubere, placuit ut in quantum possit consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant.

## Can. XI

De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit ut aliquando tempore a comunione separentur.

Delle *Sanctiones et Decreta* del Concilio di Nicea del 325<sup>35</sup> vanno segnalate alcune prese di posizione, come ad esempio, quella del capo III ove si fa un elenco di parenti che non possono sposarsi fra di loro per evitare nozze incestuose

## III

Matrimonium in hisce gradibus nequaquam Christianis contrahere licet; nimirum cum matre, avia, sorore patris, sorore matris, filiabus, sororibus, nepotibus ex fratre, vel sorore, vel ex filiis, aut filiabus, vel cum uxoribus patrum, avorum, patruelium, fratrum et avuncolorum, vel cum uxoribus nepotum ex fratribus, vel sororibus, neque cum sororibus uxoris, neque cum aviis uxoris, neque cum filiabus fratrum uxoris. Avis non licet ducere uxores filiorum, nepotum, aut pronepotum.

o quella del capo V che vieta di contrarre matrimonio più volte, secondo i costumi pagani, ammettendo una seconda moglie solo nel caso che fosse morta la prima:

<sup>35</sup> Del Concilio di Roma dell'anno precedente parleremo più avanti. V. *infra*, p. 470.

## V

Nulli Christianorum duas habere uxores licet, vel plures simul, gentilium more, qui tres et quatuor simul ducunt, sed una post aliam ducenda est, nimirum cum secunda contrahendum, mortua prima. [...]

Dal 337 fu papa Giulio I, di cui, come vedremo più avanti, va ricordato solamente un decreto, in base al quale è lecito il matrimonio fra la schiava ed il suo padrone, se quest'ultimo le ha donato la libertà.

Un breve cenno va fatto anche a papa Damaso, il cui pontificato iniziò nell'anno 366. Di lui sappiamo, grazie ad una lettera di Girolamo<sup>36</sup> indirizzata ad Eustochio<sup>37</sup>, che scrisse alcune opere in versi ed in prosa sull'elogio alla verginità e, di contro, sugli inconvenienti della vita matrimoniale.

Nel 373 diventa vescovo di Milano una figura eminentissima della cristianità, Ambrogio<sup>38</sup>, il quale, a proposito del tema di cui stiamo trattando, soffermò la sua attenzione, in particolar modo, sulla figura della vedova: nel trattato *De viduis* ne esalta il valore e la forza d'animo, poiché le vedove non si pentono del matrimonio, per il quale conservano fede e, nello stesso tempo, non sono schiave dei piaceri<sup>39</sup>. Alla vedova si consiglia di smettere il lutto e di allontanarsi dal sepolcro, ma di non risposarsi<sup>40</sup>.

Per Ambrogio le parole di Paolo, per cui è meglio sposarsi che bruciare (εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν· κρείττον γὰρ ἐστὶν γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι)<sup>41</sup>, vanno interpretate nel senso che l'A-

<sup>36</sup> Girolamo è certamente ben documentato su papa Damaso, in quanto era stato suo segretario per gli archivi ecclesiastici. Cfr. *Hier. epist.* CXXXIII.

<sup>37</sup> *Epist.* XXII.22.

<sup>38</sup> Sul matrimonio nel pensiero di San Ambrogio v. SOTO, *El matrimonio in fieri en la doctrina da S. Ambrosio y de S. Juan Crisostomo* [Coll. *Analecta Gregoriana*, 202], Roma 1976; VIOLARDO, *Appunti sul diritto matrimoniale in S. Ambrogio*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, p. 485 ss.

<sup>39</sup> *Vid.*, 1: ... *Et propemodum non inferioris virtutis est eo abstinere coniugio, quod aliquando delectaverit, quam coniugii oblectamenta nescire. In utroque fortes, ut eas et coniugii non poeniteat, cui fidem servant, et coniugalia oblectamenta non alligent, ne videantur infirmae, quae sibi adesse non possint.*

<sup>40</sup> *Ambr. vid.*, 59: ... *Suasimus, fateor, ut vestem mutares, non ut flammeum sumeres, ut a sepulcro recederes, non ut thalamum praeparares...*

<sup>41</sup> I Cor. 7.9 (Vulg.: *Quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri*).

postolo ha consigliato le nozze come rimedio e non come una scelta<sup>42</sup>: è lecito sposarsi, ma meglio ancora sarebbe astenersi, perché positiva è la grazia del reciproco amore, ma maggiore è la servitù che esso comporta<sup>43</sup>. Fondamentale rimane la castità, il cui valore è triplice, in quanto si manifesta in modo differente nel matrimonio, nella vedovanza e nella verginità. Se anche la Chiesa dà una classificazione dei tre valori, in base a certe preferenze (mettendo al primo posto la verginità e all'ultimo il matrimonio), non ne rimane escluso nessuno: così al matrimonio, nonostante l'ultimo posto, è concesso il suo onore<sup>44</sup>.

Ambr. *vid.*, 23:

Docemur itaque triplicem castitatis esse virtutem: unam coniugalem, aliam viduitatis, tertiam virginitatis; non enim sic aliam praedicamus, ut excludamus alias. Suis quibusque professionibus ista conducunt. In hoc ecclesiae est opulens disciplina, quod quos praeferat habet, quos reiiciat non habet, atque utinam numquam habere possit! Ita igitur virginitatem praedicavimus ut viduas non reiceremus, ita viduas honoramus ut suos honos coniugio reservetur. Non nostra hoc praecepta, sed divina testimonia docent.

In conclusione, Ambrogio, pur esaltando la verginità rispetto al matrimonio<sup>45</sup>, non è sfavorevole a quest'ultimo. Anzi, la sua posizione è in contrasto con quella dei Manichei, che ne sono oppositori, in quanto, per il vescovo, chi condanna il vincolo matrimoniale, condanna anche i figli e la società umana<sup>46</sup>.

Un'altra figura importante della patristica occidentale è S. Girolamo. Nel suo epistolario troviamo spesso riflessioni sul matrimonio. Qui vorrei soffermarmi in particolar modo sulla lettera indirizzata a Geruchia<sup>47</sup> e dedicata alla monogamia, intesa in senso assoluto, come unione di un sol uomo con una sola donna per tutta la vita, in un legame che dura oltre la morte, tanto da sconsigliare le seconde nozze

<sup>42</sup> Ambr. *vid.*, 12.

<sup>43</sup> Ambr. *vid.*, 69.

<sup>44</sup> Sulla preferenza alla verginità cfr. anche Girolamo nel *Contra Elvidium* (= *Virg. Mar.*), il quale precisa, però, che, facendo l'elogio della verginità, non vuole disprezzare le nozze; v. anche dello stesso *Epist. XXII Ad Eustochium*.

<sup>45</sup> Ambr. *virg.*, I.24-31. A proposito della contrapposizione fra matrimonio e verginità cfr. GODEFROY, v. *Mariage*, cit., p. 2077 ss.

<sup>46</sup> Ambr. *virg.*, I.34.

<sup>47</sup> Hier. *epist.* CXXIII.8 *Ad Ageruchiam. De monogamia*.

ze<sup>48</sup>. Col pretesto di rivolgersi alla vedova Geruchia, in realtà, Girolamo si rivolge a tutte le vedove<sup>49</sup>. Se i sacerdoti non potevano essere ammessi all'altare, qualora avessero avuto più di una moglie, anche un laico era tenuto ad osservare questa legge e ad astenersi dalle seconde nozze. Anche fra i pagani, del resto, si verificavano scelte di castità: un *flamen*, ad esempio, – ricorda S. Girolamo – può ricoprire il suo ufficio solo se ebbe una sola moglie e, allo stesso modo, una *flaminea* se ebbe un solo marito; e ancora, le donne dei Teutoni, fatte prigioniere dall'esercito romano, scelsero la morte purché non fosse violata la loro castità. Di fronte a questi esempi<sup>50</sup>, una vedova romana non può che fare anch'essa una scelta di castità, ancorché giovane<sup>51</sup>.

In una lettera di papa Siricio del 385, dopo un cenno alla cerimonia col velo nuziale, si afferma l'importanza della benedizione sacerdotale, a causa della quale diventa sacrilegio l'eventuale rottura del vincolo matrimoniale<sup>52</sup>: viene a rappresentarsi, così, il principio di indissolubilità.

Tre anni dopo l'inizio del pontificato di Siricio, nel 387 diventa vescovo di Ippona Sant'Agostino, senza dubbio la figura più rappresentativa ed eclettica della patristica occidentale di questi secoli.

Possiamo dire che solo con lui verrà a formarsi una vera e propria teoria cristiana del matrimonio<sup>53</sup>. Agostino nel *De sancta virginitate* mette in guardia i suoi lettori da coloro che disprezzano il matrimonio ed insegna a valorizzare i doni maggiori senza condannare i minori. Così chi sceglie la verginità<sup>54</sup> e la continenza è cosciente che si tratta

<sup>48</sup> Girolamo rimane saldo su questa posizione, nonostante il pensiero di San Paolo, il quale avrebbe ammesso le seconde nozze solamente come scelta inevitabile di fronte all'incontinenza umana. Sulla vedovanza contrapposta alle seconde nozze v. cfr. GODEFROY, v. *Mariage*, cit., p. 2096 ss.

<sup>49</sup> Su San Girolamo e le donne v. ARJAVA, *Jerome and Women*, in *Arctos* 23 (1989), p. 5 ss. Sul pensiero di Girolamo relativamente al matrimonio cfr. VIOLARDO, *Il pensiero giuridico*, cit., p. 116 ss., 122 ss.

<sup>50</sup> Alcuni di questi si ritrovano anche nel *Contra Iovinianum* (PL 23). A proposito dell'avversario di San Girolamo v. GODEFROY, v. *Mariage*, cit., p. 2086.

<sup>51</sup> Lo stesso si ritrova in un'altra lettera, dedicata alla morte di Fabiola, in cui si vede come una colpa anche la tentazione da parte delle giovani vedove di risposarsi (*Epist.* LXXVII.3).

<sup>52</sup> V. *infra*, p. 451.

<sup>53</sup> Sul matrimonio nel pensiero di Agostino v. ALBERTARIO, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso in Sant'Agostino*, Milano 1931; SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Paris 1983.

<sup>54</sup> In generale sul valore della verginità nel pensiero degli autori cristiani v. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, PUMA, 2 ed., Roma 1983.

di uno stato superiore a quello delle nozze, ma non deve pensare che queste ultime siano un male<sup>55</sup>. Infatti il matrimonio ha il suo valore positivo, che non è semplicemente quello di procreare figli, ma quello di una procreazione onesta, legittima, casta e socialmente ordinata:

Aug. *virg.*, 12.12

Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter procreant, et procreatos pariter, salubriter, istanter educant, quia tori fidem invicem servant, quia sacramentum connubii non violant.

In tal modo Agostino vuole discolarsi<sup>56</sup> dall'accusa mossagli, come lui stesso ci racconta, di aver condannato il matrimonio e aver attribuito al diavolo i suoi frutti, a causa della dottrina del peccato originale<sup>57</sup>.

Se alla base della teoria del matrimonio sta la monogamia, Agostino si sente in dovere di spiegare la diversa scelta operata nel mondo ebraico<sup>58</sup>, in cui la poligamia fu concessa dall'esigenza della fecondità: era consentito, infatti, prendere altre mogli perfino in aggiunta a quelle feconde, per avere una più numerosa discendenza. In questa ottica la poligamia dei Patriarchi andrebbe giustificata, mentre non sarebbe, invece, mai lecita l'unione di più donne con un solo uomo, se da essa non dovessero nascere più figli. Ma all'epoca in cui vive Agostino il desiderio di avere figli non legittima più il concubinato<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Aug. *virg.*, 17-18.

<sup>56</sup> Aug. *nupt. et concup.*, II.23.37; II.26.42; II.32.54.

<sup>57</sup> Aug. *nupt. et concup.*, I.1 (*Heretici novi... qui medicinam Christi, qua peccata sanantur, carnaliter natis parvulis necessariam non esse contendunt, damnatores nos esse nuptiarum operisque divini, quo ex maribus et feminis Deus homines creat invidiosissime clamitant, quoniam dicimus eos qui de tali commixtione nascuntur trahere originale peccatum...*); II.4.11.

<sup>58</sup> Per qualche tratto essenziale sulla concezione ebraica del matrimonio v. TOSATO, *Il linguaggio matrimoniale vetero-testamentario*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 43 (1983), p. 135 ss.; ID., *Il matrimonio israelitico*, in *SDHI* 51 (1985), p. 393 ss.; ID., *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel Nuovo Testamento*, Roma 1976; ID., *Il trasferimento dei beni nel matrimonio israelitico*, in *Bibbia e Oriente* 27 (1985), p. 129 ss.; ID., *Sul consenso dei figli e delle figlie di famiglia nel matrimonio israelitico*, in *SDHI* 51 (1985), p. 283 ss.; ID., *Sul significato dei termini biblici*, in *Bibbia e Oriente* 25 (1983), p. 193 ss.; ID., *The Law of Leviticus 18.18: A Reexamination*, in *CBQ* 46 (1984), p. 199.

<sup>59</sup> Aug. *nupt. et concup.*, I.9.10; *de bono con.*, 14.16, 15.17.

Quanto, poi, all'exasperazione dell'idea di monogamia che comportava il divieto alle seconde nozze, Agostino prende le distanze dalla posizione rigida che Tertulliano più di un secolo prima aveva assunto: per il vescovo di Ippona non ci deve essere condanna nei confronti delle seconde nozze, si tratta solamente di un bene inferiore, se confrontato con la scelta di una vita casta. Grande valore, dunque, era riservato alla continenza vedovile<sup>60</sup>. Se nell'Antico Testamento ci sono esempi di vedove che si sono risposate, queste l'hanno fatto per obbedienza, non per concupiscenza, ed il fine era quello di avere figli. Ma per il vescovo, in riferimento ai propri tempi, sarebbe meglio per le vedove non risposarsi<sup>61</sup>.

Sentito era anche il problema delle nozze incestuose, su cui Agostino nel *De civitate Dei*<sup>62</sup> spende molte parole. Agli inizi del genere umano – vi si legge – gli uomini arrivarono a legarsi attraverso i vincoli di parentela più differenti, al fine di creare più legami di vita sociale, ma nel rispetto di un limite, che non poteva essere varcato: così, nonostante certe leggi permettessero ancora matrimoni fra fratelli e sorelle, una consuetudine più alta li vietò, e, se anche un tempo lontano le nozze fra stretti parenti furono permesse, in seguito tutto ciò venne negato, come se fosse stato sempre così. Per Agostino, dunque, gli usi hanno grande importanza e, quando pongono freno agli eccessi della concupiscenza, si ritiene giustamente illecito violarli.

Collegato al tema del matrimonio è, inevitabilmente, quello dell'adulterio. Agostino a questo argomento ha dedicato un intero trattato, il *De adulterinis coniugiis*, ma il tema viene ripreso anche in altre opere<sup>63</sup>. In un passo molto interessante<sup>64</sup> ci si chiede se a un marito cristiano è consentito, vuoi secondo l'antica legge divina vuoi secondo il diritto romano, uccidere la moglie adultera: la risposta è nel senso di accettare l'adulterio, pur di salvare una vita umana.

Aug. *adult. coniug.* II.15:

Postremo quaero abs te, utrum marito Christiano liceat vel secundum ve-

<sup>60</sup> Aug. *bon. viduit.*, 3.4, 5.6.

<sup>61</sup> Aug. *bon. viduit.*, I.7.10.

<sup>62</sup> Aug. *civ.*, 15.16.2.

<sup>63</sup> Aug. *bon. coniug.*, 4.4; *nupt. et concup.*, 10.11; 24.27.

<sup>64</sup> È singolare che nel passo si chieda una valutazione dal punto di vista sia della legge divina sia del diritto romano, ma la risposta è solo nel senso dell'etica cristiana: infatti, si considera la condanna a morte non come una pena, ma come un omicidio.

terem Dei legem vel Romanis legibus adulteram occidere? Iam faciat adulterium et non faciat homicidium.

Le diverse tematiche del matrimonio e dell'adulterio si trovano anche nel *Contra Iulianum*, opera in cui Agostino risponde, polemizzando, ai quattro libri *A Turbanzio* di Giuliano d'Eclano<sup>65</sup>, secondo il quale, a proposito del tema di cui trattiamo, il matrimonio non è altro che l'unione dei corpi e solamente attraverso l'atto naturale in seguito ad un reciproco desiderio si ha la discendenza. Per Agostino, invece, non può ridursi a questo il concetto di matrimonio, in quanto anche gli adulteri si uniscono con mutuo desiderio. Inoltre l'atto naturale è indispensabile per procreare i figli, ma è cosa diversa dal matrimonio: gli uomini possono nascere anche al di fuori di un matrimonio e, al contrario, vi possono essere coniugi che non uniscono i loro corpi, come avviene allorché invecchiano o non hanno più speranza di aver figli. Il matrimonio può solo iniziare con l'unione dei corpi, in quanto si prende moglie per la procreazione dei figli, ma non si esaurisce qui<sup>66</sup>.

Nel *De bono coniugali*, in particolar modo, viene di nuovo affrontato l'argomento.

Il punto di partenza del pensiero agostiniano si volge al primo naturale legame della società umana, quello fra uomo e donna, i quali furono creati da Dio l'una dall'altro. E, fianco a fianco (il fianco dell'uomo, da cui la donna fu estratta, starebbe ad indicare la forza della loro congiunzione) si uniscono coloro che camminano insieme e che insieme guardano alla stessa meta:

Aug. *bon. coniug.*, 1.1:

Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta formata est. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur.

<sup>65</sup> Vescovo nella sua città natale, vissuto fra il IV e il V secolo. Fu amico di Sant'Agostino, con cui, però, sostenne una lunga polemica: Giuliano era, infatti, un seguace delle dottrine pelagiane.

<sup>66</sup> Aug. *c. Iulian.*, 5.16.62

L'immagine è suggestiva, ma non ci dice ancora, cos'è realmente il matrimonio<sup>67</sup>, al di là dell'unione fra un uomo ed una donna. Una definizione la si legge, però, poco oltre dove finalmente Sant'Agostino arriva a dire che il matrimonio è un bene, non solo a causa della procreazione dei figli, ma anche perché stringe una società naturale fra i due sessi:

Aug. *bon. coniug.*, 3.3:

Bonum ergo coniugii quod etiam dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem nisi ex causa fornicationis, sed etiam quia venit invitatus ad nuptias, cur sit bonum merito quaeritur. Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem.

Tutta la dottrina agostiniana del matrimonio si sintetizza nell'affermazione che vede nel matrimonio tre valori essenziali<sup>68</sup>, la prole, la fedeltà ed il sacramento<sup>69</sup>. Il primo (*bonum prolis*) deriva dal fatto che l'unione fra uomo e donna è ordinata alla procreazione dei figli<sup>70</sup>, come avviene presso tutti i popoli<sup>71</sup>. Questo rappresenta anche un limite di comportamento, che i rapporti coniugali non possono varcare, come è stabilito dall'ordine della natura, dalle usanze della morale e dalle norme di legge<sup>72</sup>.

La fedeltà è il secondo bene essenziale del matrimonio che lo distingue dall'adulterio, con cui, avendo rapporti con un'altra persona, si contravviene al patto coniugale<sup>73</sup>.

<sup>67</sup> È, d'altra parte, lo stesso Agostino ad ammettere quanto sia oscurissima e intricatissima la questione del matrimonio (*Adult. coniug.*, I. 32: ... *Quaestionem tamen de coniugiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio*).

<sup>68</sup> Cfr. TRAPE', *Introduzione a Sant'Agostino, Matrimonio e verginità*, Roma 1968, p. XXX ss.

<sup>69</sup> Cfr. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in Sant'Agostino*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di Cantalamessa, Milano 1976, p. 212 ss.

<sup>70</sup> Aug. *bon. coniug.*, 19.22: *Si ergo et illi, qui propter solam generationem, propter quam sunt institutae nuptiae, coniunguntur...*

<sup>71</sup> Aug. *bon. coniug.*, 17.19; 24.32.

<sup>72</sup> Aug. *bon. coniug.*, 26.34: ... *et ideo non intelligentes, quantas vires habeat animus iustitiae contra libidines serviens, ne carnalibus huiusce modi motibus adquiescat eosque in concubitum ultra generandi necessitatem prolabi aut progredi sinat, quantum ordo naturae, quantum morum consuetudo, quantum legum scita praescribunt.*

<sup>73</sup> Aug. *bon. coniug.*, 4.4; 5.5. V. anche *c. Iulian.*, I.65.

Questi primi due beni riguardano tutte le genti. Ma il terzo è proprio solamente del popolo di Dio. Si tratta del valore sacramentale, per il quale il vincolo delle nozze ha una forza tale da non poter essere sciolto, nemmeno al fine di procreare figli<sup>74</sup>: questo terzo bene porta in sé, dunque, l'indissolubilità. Il sacramento, definito anche mistero, non va, però, identificato con il vincolo coniugale<sup>75</sup>, ma dà a questo un valore più alto, grazie all'assoluta fermezza dell'indissolubilità<sup>76</sup>. Grazie al sacramento, quell'unione inseparabile, che è espressione grande del matrimonio di Cristo con la Chiesa<sup>77</sup>, si riproduce in scala ridotta nelle singole coppie di sposi<sup>78</sup>: e il discorso porta alla individuazione di un unico carisma ministeriale, che è grande nel ministro principale, Cristo, e minimo nel ministro secondario, che è il cristiano. Quindi il sacramento si realizza senza la mediazione del sacerdote.

In una lettera<sup>79</sup> del papa Innocenzo I del 15 febbraio 404 si afferma che un sacerdote deve essere marito di una sola donna. Deve quindi sposarsi una sola volta nella vita, ma nel momento in cui lo fa, deve prendere per moglie una vergine e non una vedova o una ripudiata.

S. Innocentii I Papae Epistula II Victricio episcopo Rotomagensi, salutem.

... Cap. IV. - 7. Ut mulierem clericus non ducat uxorem; quia scriptum est (Levit. XXI.13,14; Ezech. XLIV.22), *Sacerdos uxorem virginem accipiat, non viduam, non eiectam*. Utique qui ad sacerdotium labore suo et vitae probitate contendit, cavere debet; ne hoc praeiudicio impeditus, pervenire non possit.

Cap. V. - 8. Ut is qui mulierem licet laicus duxerit uxorem sive ante baptismum, sive post baptismum, non admittatur ad clerum (Dist.34, c.13); quia eodem videtur vitio exclusus. In baptismo enim crimina dimittuntur, non acceptae uxoris consortium relaxatur.

Cap. VI. - 9. Ne is, qui secundam duxit uxorem, clericus fiat: quia scriptum est (I Tim. III.2), *Unius uxoris virum*. Et iterum: *Sacerdotes mei semel nubant*. Et alibi (Tit. I.6): *Sacerdotes mei non nubent amplius*. Ac ne

<sup>74</sup> Aug. *bon. coniug.*, 7.7; 18.21; 24.32.

<sup>75</sup> V. Aug. *fid. et op.*, 7.10: ... *ubi nuptiarum non solum vinculum, verum etiam sacramentum commentatur...*

<sup>76</sup> Cfr. TRAPE', *Introduzione*, cit., p. XLIII s.

<sup>77</sup> Sull'unione fra Cristo e la Chiesa v. San Paolo (*Ef.*, 5.22 - 33).

<sup>78</sup> Aug. *nupt. et concup.*, I.21.23.

<sup>79</sup> PL 20, 468 ss.

ab aliquibus existimetur, ante baptismum si forte quis accepit uxorem, et ea de saeculo recedente, alteram duxerit, in baptismo esse dimissum, satis errat a regula, qui in baptismo hoc putat dimitti: remittuntur peccata, non acceptarum uxorum numerus aboletur: cum utique uxor ex legis praecepto ducatur in tantum, ut et in paradiso cum parentes humani generis coniungerentur, ab ipso Domino sint benedicti (Gen. I.28); et Salomon dicat (Prov. XIX.14): *A Deo praepraeparabitur viro uxor*. Quam formam etiam sacerdotes omnes servare usus ipse demonstrat Ecclesiae. Satis enim absurdum est aliquem credere, uxorem ante baptismum acceptam, post baptismum non computari; cum benedictio, quae per sacerdotem super nubentes imponitur, non materiam delinquendi dedisse, sed fortunam tenuisse legis a Deo antiquitus institutae doceatur. Quod si (Dist.34, c.13) non putatur uxor esse computanda, quae ante baptismum geniti sunt, pro filiis habebuntur.

La tematica affrontata nella lettera sembra riferirsi ai soli sacerdoti. Ma, probabilmente, la regola posta da Innocenzo aveva valore generale, tanto è vero che, trascorsi dieci anni, lo stesso papa indirizzava una lettera ad alcuni vescovi macedoni<sup>80</sup>, lamentando il fatto che non fossero considerati bigami coloro che, essendo morta la prima moglie sposata prima del battesimo, avevano in seguito contratto nuovi matrimoni.

#### *Epist. XVII*

Innocentius Rufo, Eusebio, Eustathio, Claudio, Maximiano, Eugenio, Gerontio, Joanni, polychronio, Sophronio, Flaviano, Hilario, Macedonio, Calliratio, Zosimo, Profuturo, Nicetae, Hermogeni, Vincentio, Asiologo, Terentiano, Herodiano et Marciano, episcopis Macedonibus et diaconis in Domino salutem.

... Cap. II. - Deinde ponitur, non dici oportere digamum eum, qui catechumenus habuerit atque amiserit uxorem, si post baptismum fuerit aliam sortitus; eamque primam videri, quae novo homini copulata sit; quia illud coniugium per baptismi sacramentum cum caeteris criminibus sit ablutum. Quod cum de una utique dicitur, certe si tres habuerit in vetere positus homine uxores, erit ei, quae post baptismum quarta est, sic interpretantibus prima: virginisque nomen accipiet, quae quarto ducta est loco. Quis oro, istud non videat contra Apostoli esse praeceptum, qui ait: *unius uxoris virum* oportere fieri sacerdotem? [...]

<sup>80</sup> *Epist. XVII, PL 20, 526 ss.*

Nei casi prospettati si tratterebbe di bigamia, in quanto avrebbero valore i precedenti matrimoni, anche se avvenuti prima della conversione al cristianesimo: è il riconoscimento del matrimonio contratto secondo il diritto in una società pagana.

Qualche decennio dopo la stessa problematica sarà affrontata in una lettera del 26 luglio 428, indirizzata ai vescovi delle province Viennese e Narbonese dal papa Celestino I<sup>81</sup>, per il quale nessuno poteva essere ordinato sacerdote, qualora fosse risposato o marito di una vedova; inoltre poteva essere consacrato vescovo solo chi fosse stato il marito di una sola donna. Se queste disposizioni fossero state disattese, le ordinazioni illecite sarebbero state annullate.

*Caelestini Papae, epist. IV, ad episcopos provinciae Viennensis et Narbonensis.*

... *Cap. VI. - 8. Abstineatur ab illicitis ordinationibus. Nullus ex laicis, nullus bigamus, nullus qui sit viduae maritus aut fuerit, ordinetur; sed irreprehensibilis, et qualem elegit Apostolus, fiat. Per Moysen Dominus precepit: Virginem accipiat sacerdos uxorem (Levit. XXI,13). Subsequitur et supplet Apostolus, eodem locutus spiritu, unius uxoris virum (I Tim. III,2) debere episcopum consecrari. Ad hanc ergo eligantur formulam sacerdotes: et si quae factae sunt ordinationes illicitae, removeantur: quoniam stare non possunt, nec discussionem nostram subterfugere poterunt, quamvis latere se aestiment qui aliter pervenerunt, ut nulla religionis reverentia obscuritate fuscetur. Non sit vana gloriatio palliatis. Episcopalem morem, qui episcopi sunt, sequantur. [...]*

Qualche anno dopo, anche in un lettera di papa Leone I indirizzata *ad episcopos metropolitanos per Illyricum*, si ripropone il problema delle seconde nozze di vescovi, presbiteri e diaconi, i quali, si ribadisce, devono essere *unius uxoris viri*, per cui non possono sposare una vedova o una ripudiata, né risposarsi due volte. Si arriva a condannare la bigamia in modo estremo, ritenendo cada in tale situazione il vedovo che ripigli moglie, pur se ciò avvenga prima del battesimo.

*Leo M. epist. V ad episcopos metropolitanos per Illyricum constitutos.*

... *Cap. III. - Volumus enim tales fieri Domino sacerdotes, quibus cuncta convenient, quae sunt ecclesiasticis canonibus definita: ut episcopi, pres-*

<sup>81</sup> PL 50, 429 ss.; Papa Celestino, *Epistolario*, a cura di Gori [Collana dei Testi patristici, 127], Roma 1996.

byteri atque diaconi unius uxoris viri sint secundum beati Apostoli sententiam (I Tim. III,2) et hanc secundum legis praecepta virginem acceperint, non viduam, non repudiatam, sicut legis scriptura testatur (Levit. XXI,13,14; Ezech. XLIV, 22). Nec se quisquam aestimet posse ad sacerdotium pervenire, qui ante baptismum, deficiente quam habebat, uxore, alteram rursus, postquam per gratiam baptismatis est renovatus, acceperit, cum in baptisate peccata deleantur, non uxorum numerus abrogeatur. Adeo autem in excusationem sui hoc obtendere non poterit, ut eorum se patrem filiorum, quos ante baptismum susceperit, negare non possit. Neque enim uxor quae ex legis praecepto ducitur, inter peccata quae abluuntur baptismate poterit numerari.

Una diversa situazione di bigamia si riscontra in un'altra lettera di Leone del 21 marzo 458, indirizzata a Niceta, vescovo di Aquileia. Del problema quivi prospettato è ricca anche la casistica del diritto romano, poiché vi si tratta di quelle donne i cui mariti non fanno ritorno da lungo tempo dal territorio barbaro, le quali, ritenendosi ormai vedove, si risposano<sup>82</sup>. Ma cosa succede se il primo marito fa ritorno a casa dopo una lunga prigionia<sup>83</sup>? In contrasto col principio consolidato in epoca classica per cui il prigioniero al suo ritorno veniva reintegrato in tutti i suoi diritti e obblighi, ma non in quelli matrimoniali, con questo testo si dispone che il reduce, sebbene caduto in schiavitù e sotto l'altrui potestà, abbia diritto ad essere reintegrato nel vincolo delle nozze legittime: la donna ritorni, dunque, col primo marito<sup>84</sup>, e, nel caso di un suo rifiuto, Leone statuisce che sia privata della comunione eucaristica.

<sup>82</sup> Questa disposizione non rappresenta una novità rispetto alla politica legislativa imperiale. Tanto per fare un esempio in base alla C.Iust. V.17.7 del 337 la donna si poteva risposare dopo quattro anni di assenza del marito. Cfr. il mio lavoro, *La legislazione*, cit., p. XXXIII e 7.

<sup>83</sup> Sui diritti del reduce dalla prigionia di guerra v. ALBERTARIO, *L'autonomia dell'elemento spirituale nel matrimonio e nel possesso romano-giustiniano*, in *Studi in onore di Alfredo Ascoli*, Messina 1931, p. 153 ss., o in *Studi di Diritto romano*, cit., p. 211 ss.; AMIRANTE, *Captivitas e postliminium*, Napoli 1950; ID., *Prigionia di guerra, riscatto e postliminium*, Napoli 1970; VOLTERRA, v. *Matrimonio*, cit., 796; MAFFI, *Ricerche sul postliminium*, Milano 1992; CURSI, *La struttura del "postliminium": nella repubblica e nel principato*, Napoli 1996.

<sup>84</sup> A proposito dell'obbligo di ritorno col primo coniuge, pur trattandosi di una diversa situazione, cfr. c. 1, X, IV,4 *De sponsa duorum: ... Si autem fecerit fidem consensus, non licet ei aliam ducere. Si autem duxerit, dimittet ipsam, et adhaerebit uxori priori...*

Leo M. *epist. CLIX ad Nicetam episcopum Aquileiensem.*

... *Cap. I.* Cum ergo per bellicam cladem et per gravissimos hostilitatis incursus, ita quaedam dicatis divisa esse coniugia, ut abductis in captivitatem viris feminae eorum remanserint destitutae, quae cum viros proprios aut interemptos putarent, aut numquam a dominatione crederent liberandos, ad aliorum coniugium, solitudine cogente, transierint. Cumque nunc statu rerum, auxiliante Domino, in meliora converso, nonnulli eorum qui putabantur periisse, remeaverint, merito charitas tua videtur ambigere quid de mulieribus quae aliis iunctae sunt viris, a nobis debeat ordinari. Sed quia novimus scriptum, quod *a Deo iungitur, mulier viro* (Prov. XIX.14), et iterum praeceptum agnovimus ut *quod Deus iunxit homo non separet* (Matth. XIX.6), necesse est ut legitimarum foedera nuptiarum redintegranda credamus, et remotis malis quae hostilitas intulit, unicuique hoc quod legitime habuit reformetur, omnique studio procurandum est ut recipiat unusquisque quod proprium est.

*Cap. II.* Nec tamen culpabilis iudicetur, et tamquam alieni iuris pervasor habetur, qui personam eius mariti, qui iam non esse existimabatur, assumpsit. Sic enim multa quae ad eos qui in captivitatem ducti sunt pertinebant in ius alienum transire potuerunt, et tamen plenum iustitiae est ut eisdem reversis propria reformentur. Quod si in mancipiis vel in agris, aut etiam in domibus ac possessionibus rite servatur, quanto magis in coniugiorum redintegratione faciendum est, ut quod bellica necessitate turbatum est pacis remedio reformetur?

*Cap. III.* Et ideo, si viri post longam captivitatem reversi ita in dilectione suarum coniugum perseverent, ut eas cupiant in suum redire consortium, omittendum est et inculpabile iudicandum quod necessitas intulit, et restituendum quod fides poscit.

*Cap. IV.* Si autem aliquae mulieres ita posteriorum virorum amore sunt captae, ut malint his cohaerere quam ad legitimum redire consortium, merito sunt notandae; ita ut etiam ecclesiastica comunione priventur: quae de re excusabili contaminationem criminis elegerunt, ostendentes sibi pro sua incontinentia placuisse, quod iusta remissio poterat expiare. Redeant ergo in suum statum voluntaria redintegratione coniugia, neque ullo modo ad opprobrium malae voluntatis trahatur, quod conditio necessitatis extorsit: quia sicut hae mulieres, quae reverti ad viros suos nolunt, impiae habendae sunt, ita illae quae in affectum ex Deo initum redeunt merito sunt laudandae. [...]

Ma al di là di questa presa di posizione sulle seconde nozze, Leone I è espressione di una positiva concezione del matrimonio. In una lunga lettera del 447, indirizzata a Turribio, vescovo dell'Asturia<sup>85</sup>, lo

<sup>85</sup> PL 54.

stesso papa interviene per contestare l'opinione di coloro, come i Manichei, che ritengono un male il matrimonio ed il generare figli.

Leo M. *epist. XV ad Turribium Asturicensem episcopum.*

... *Cap. VII.* Septimo loco sequitur, quod nuptias damnant, et procreationem nascentium perhorrescunt, in quo, sicut pene in omnibus cura Manichaeorum profanitate concordant: ideo, sicut ipsorum mores probant, coniugalem capulam detestantur; quia non est illic libertas turpitudinis, ubi pudor et matrimonii servatur et sobolis. [...]

Elementi interessanti sul matrimonio si ritrovano ancora in altre fonti cristiane contemporanee ed anche più tarde<sup>86</sup>.

3. Certamente non possiamo ignorare le profonde spaccature che si sono create fra cristianesimo e mondo pagano, per lo meno a livello di pensiero.

---

<sup>86</sup> Un breve cenno va fatto a Cromazio, vescovo di Aquileia, vissuto fra il IV ed il V secolo. Più o meno contemporaneo fu Massimo, vescovo di Torino. Pur non essendosi occupati direttamente di matrimonio, le poche informazioni che si ritrovano nelle loro opere sono ugualmente utili per ricostruire la terminologia matrimoniale.

Fra gli autori più tardi va ricordato, per esempio, Vittore di Vita, il quale pare appartenesse come ecclesiastico alla Chiesa di Cartagine (dubbia, invece, la sua carica di vescovo): V. COSTANZA, *Introduzione a Storia della persecuzione vandolica in Africa*, Roma 1981, p. 8 ss. Scrisse l'*Historia persecutionis africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regis Vandalorum* negli anni 488-489. Per noi è rilevante in questa opera, come si vedrà, solo l'accento all'uso delle tavolette matrimoniali.

Continui e importanti sono i riferimenti al matrimonio ed alla relativa terminologia, che si ritrovano nella *Storia dei Franchi (Decem libros historiarum)*, che è in realtà una storia universale, che parte da Adamo ed Eva) scritta da Gregorio, vescovo di Tours, vissuto fra il 538 ed il 594 ed appartenente ad una famiglia senatoriale dell'aristocrazia gallo-romana, motivo per il quale si ritiene che il suo linguaggio giuridico possa essere attendibile.

Non vanno trascurate nemmeno le informazioni offerte da Isidoro vescovo di Siviglia all'inizio del VII secolo, nonostante l'epoca tarda, sull'origine della terminologia.

Preziosi elementi per la ricostruzione del matrimonio romano si ritrovano anche nei canoni conciliari del VI secolo, come quelli relativi al *Concilium Aurelianense* del 533 e del 538 ed al *Turonense* del 567. Del VII secolo va ricordato il *Concilium Trullanum* avvenuto a Costantinopoli nel 692.

Infine, va considerato Beda, della scuola di York, pur non essendo un Padre della Chiesa: infatti non ebbe dignità o uffici fuori dall'insegnamento. Vissuto fra il 692 ed il 735 fu ritenuto il più grande erudito dell'Alto Medioevo. Le sue opere sono per noi rilevanti, in quanto commenti biblici desunti dai padri occidentali. Solo incidentalmente va, però, citato in tema di matrimonio.

Alcune correnti cristiane, come abbiamo appena visto, arrivarono a contestare la dignità stessa del matrimonio, in parte influenzate da quel radicalismo monastico che andava diffondendosi nel IV secolo, e segnava sempre più profondamente le scelte cristiane. D'altra parte il discredito verso l'unione matrimoniale non era una prerogativa cristiana: infatti, anche nell'ambito delle sette gnostiche, in certi casi, si arrivava a considerare il matrimonio a livello della prostituzione, ovvero, disapprovando il matrimonio, si ammettevano, all'opposto, costumi alquanto licenziosi.

Si riscontrava, inoltre, la diffidenza della Chiesa nei confronti dei matrimoni misti fra un pagano ed una cristiana. A tal proposito, ci si doveva rifare, inevitabilmente, come si è visto, alle parole di San Paolo, le quali, però, erano ambigue al punto da permettere diverse interpretazioni: così, se da un lato, secondo alcuni, si potevano approvare i matrimoni misti fra cristiani e pagani<sup>87</sup>, dall'altro dovevano essere ammessi solo quelli che avvenivano nel Signore<sup>88</sup>.

Tertulliano interpretava il pensiero paolino nel senso che si doversero distinguere i matrimoni contratti prima della conversione da quelli contratti successivamente: il matrimonio sarebbe valido solo nel caso che il coniuge pagano si convertisse alla fede<sup>89</sup>. Per Tertulliano, dunque, il matrimonio doveva essere fatto sempre e solo nel Signore, cioè nel nome del Signore. Questa condizione si verificava esclusivamente nel caso che l'unione matrimoniale avvenisse fra cristiani, e unicamente in questo caso – egli riteneva – San Paolo permetteva di venir meno alla continenza<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> I Cor., 7.12-14: Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ Κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἀπιστοῦ, καὶ αὐτῆσυνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν, καὶ γυνὴ ἥτις ἔχει ἄνδρα ἀπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. ἡγίασται γὰρ ὁ ἄνῆρ ὁ ἀπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἀπιστος ἐντῷ ἀδελγῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαστά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστιν (Vulg.: *Nam ceteris ego dico, non Dominus: si quis frater uxorem habet infidelem et haec consentit habbitare cum illo, non dimittat illam. Et si qua mulier fidelis habet virum infidelem, et hic consentit habitare cum illa, non dimittat virum sanctificatus est enim vir infidelis per mulierem fidelem, et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem alioquin filii vestri immundi essent, nunc autem sancti sunt*).

<sup>88</sup> I Cor., 7.39. V. *supra*, nt. 23.

<sup>89</sup> Cfr. DATTRINO, *Introduzione di Ad uxorem*, II.2 [Coll. di Testi Patristici], Roma 1996, p. 96.

<sup>90</sup> Tert. *uxor.*, II.2.4.

I rischi di un matrimonio<sup>91</sup> contratto con pagani consistono principalmente nel fatto della contaminazione del nostro corpo, che appartiene al Signore: sposando un pagano, infatti, ci si rende colpevoli di fornicazione e perciò si è esclusi dalla comunione con i fratelli, poiché, anche se il matrimonio viene contratto nel pieno rispetto delle leggi umane, per la legge di Dio si tratta solo di adulterio. Ma accanto al pericolo materiale nei confronti del corpo, non va dimenticato il pericolo morale, quello dello spirito, in quanto nella convivenza con un pagano la fede rischia di indebolirsi. Una moglie cristiana nel servire un marito pagano inevitabilmente dimenticherà di servire Dio, e nella realtà della vita quotidiana i doveri nei confronti del marito saranno sempre d'ostacolo agli impegni cristiani<sup>92</sup>; inoltre, accompagnando il marito, la moglie, dovrebbe partecipare a tutte quelle cerimonie che fanno parte della vita civile, ma che sono espressione di un mondo pagano e, inevitabilmente, ne rimarrebbe contagiata<sup>93</sup>.

Infine il divieto delle nozze "miste" si tinge di tratti giuridicamente più rilevanti nel constatare come alcune mogli cristiane finiscano col privarsi della dote a favore del marito che le minaccia di delazione:

Tert. *uxor.* 2.5.4

Sustinent quidam sed ut inculcent, ut inludant huiusmodi feminis, quarum arcana in periculum, quod credunt, reservent, si forte laedantur ipsi sustinentes, quarum dotes obiectione nominis mercedem silentii faciant, scilicet apud arbitrum speculatorem litigaturi.

Per Tertulliano questi matrimoni misti sono suggeriti, dunque, da motivi di interesse da parte del marito pagano, il cui unico intento è quello di depredate la moglie dei suoi beni ed allontanarla dalla sua fede<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Tert. *uxor.*, II.3,1-4.

<sup>92</sup> Tert. *uxor.*, II.4.1-3. Ammettendo, pure, che il marito sia tollerante verso le usanze cristiane, ci sono degli aspetti che gli vanno tenuti nascosti, creando in lui curiosità morbosa e sospetti (Tert. *uxor.*, II.5-6).

<sup>93</sup> Tertulliano non si spiega perché, se il diritto civile vieta alle schiave di sposarsi con schiavi estranei alla famiglia, le donne cristiane dovrebbero sposarsi con gli schiavi del demonio (Tert. *uxor.*, II.8.1-5).

<sup>94</sup> Le nozze condannate dal Signore non potranno mai avere un esito positivo. In conclusione, per Tertulliano l'unica felicità è data solamente da un matrimonio cristiano (Tert. *uxor.*, II.8.6). Uno spiraglio si può intravedere quando la conversione avviene dopo il matrimonio, perché il coniuge che ha abbracciato la nuova fede riceve da Dio la fiducia che convertirà anche l'altro (Tert. *uxor.*, II.7.1-3).

Se questo era, in linea di massima, il pensiero cristiano, che rappresentava una certa spaccatura rispetto al mondo pagano, diversamente nella prassi sovente potevano coesistere entrambe le usanze e le tendenze.

Nonostante la diffusione del Cristianesimo, infatti, continuavano a sopravvivere i riti nuziali espressione del paganesimo, non solo, ma a volte questi venivano fatti propri dagli stessi cristiani.

Il Ritzer descrive accuratamente il momento del matrimonio pagano<sup>95</sup>, ricco di immagini molto suggestive e colorate, che figurano ben lontane dall'austerità del cristianesimo antico, ma che furono ugualmente dalla stessa Chiesa assorbite. La sposa romana doveva consacrare ai Lari i giochi ed i vestiti dell'infanzia ed indossare una tunica bianca ed il velo nuziale, il *flammeum*, color rosso fuoco, sopra il quale era posta una corona di fiori di mirto o di arancio<sup>96</sup>.

Va segnalato, innanzitutto, l'atteggiamento di Tertulliano, che nel *De Corona*, condanna in generale l'uso pagano delle corone. In particolare, il Padre esorta i cristiani a non sposare i pagani a causa di questi loro riti condannabili, che porterebbero all'idolatria, arrecando, così, offesa alla religione cristiana.

Tert. *coron.*, 13.4:

... Coronant et nuptiae sponso. Et Ideo non nubemus ethnicis, ne nos ad idolatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt.

Per Tertulliano qualsiasi uso che si possa fare della corona è profano ed illecito e rifiutato già con la pronuncia del giuramento del battesimo: queste cerimonie non sarebbero altro che espressione del diavolo e dei suoi angeli.

Tert. *coron.*, 13.7:

Universas, ut arbitror, causas enumeravimus, nec ulla nobiscum est: omnes alienae, profanae, inlicitae, semel iam in sacramenti testatione eiera-

<sup>95</sup> RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes. Du I<sup>er</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1970, p. 73 ss.

<sup>96</sup> Sull'uso pagano delle corone v. Sidon. *epist.*, 1.5.11: *Iam quidem virgo tradita est, iam coronam sponsus, iam palmatam consularis, iam cycladem pronuba, iam togam senator honoratus, iam paenulam deponit inglorius, et nondum tamen cuncta thalamorum pompa defremuit, quia necdum ad mariti domum nova nupta migravit*. V. anche Claudius Claudianus, *Epithalamium dictum Honorio Augusto et Mariae*, vv. 202-3: *Tu festas, Hymenaeae, faces, tu, Gratia, flores elige, tu geminas, Concordia, necte coronas*.

tae. Haec enim erunt pompae diaboli et angelorum eius: officia saeculi, honores, sollemnitates, popularitates, falsa vota, humana servitia, laudes vanae, gloriae turpes; et in omnibus istis idolatriae, in solo quoque censu coronarum, quibus omnia ista redimita sunt.

D'altra parte nello stesso ambiente cristiano, bisogna dirlo, la corona non è vista con disprezzo, anzi finisce col diventare un simbolo stesso del Cristianesimo<sup>97</sup>.

Il capo VI delle *Sanctiones et Decreta* del Concilio di Nicea, infatti, prescrive l'incoronazione della sposa, le preghiere e la benedizione sacerdotale durante il rito nuziale.

## VI

Exigit Deus ab omnibus Christianis tam viris, quam mulieribus, ut matrimonia sacris celebrent benedictionibus et precibus, quoniam hisce mediantibus licita fit virorum, et mulierum copula. Quamobrem a sponsalium celebratione usque ad nuptiarum benedictionem potest sponsus, ac debet sponsa servitutis exhibere obsequia, eam invisere, et confabulari, at conversatione eius frui nequaquam, quia id minime licitum est ante nuptiarum celebrationem, quae fit benedictionibus, precibus et virginali incoronatione. [...]

Nel capo successivo si afferma che la benedizione delle corone nei matrimoni fra vedovi non è necessaria, in quanto va fatta una sola volta alle prime nozze e non va ripetuta.

## VII

[...] Tamen coronarum benedictio eis adhibenda non est, haec enim semel datur tantum in primis nuptiis; nec iteranda. [...]

Nella lettera di papa Siricio, come abbiamo visto in precedenza<sup>98</sup>, appare evidente l'importanza della benedizione sacerdotale, ma dal punto di vista meramente religioso: la rottura del vincolo di un matrimonio benedetto è vista solo come un sacrilegio<sup>99</sup>:

<sup>97</sup> L'incoronazione della sposa è un'usanza rimasta ancora oggi nel rito ortodosso.

<sup>98</sup> V. *supra*, p. 437.

<sup>99</sup> La benedizione non era necessaria per la perfezione del vincolo. Cfr. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., p. 46.

*Epistola I Siricii papae ad Himerium episcopum Tarraconensem.*

... Cap. IV. - 5. Neminem licet alterius sponsam uxorem ducere. De coniugali autem velatione requisisti, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat, modis omnibus inhibemus: quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur.

Il riferimento in questi testi alla benedizione per volere divino ha fatto supporre ad alcuni che si trattasse di un elemento costitutivo del matrimonio<sup>100</sup>. In realtà, l'unico fine è quello di dare una connotazione cristiana al matrimonio, che altrimenti non si distinguerebbe da quello pagano, con il quale aveva in comune persino l'uso delle corone ad ornamento del capo della sposa.

Delle usanze pagane, del resto, la Chiesa conservò molto, pur rifiutando tutto ciò che potesse offendere i principi cristiani, come il trarre gli auspici il mattino prima delle nozze ed annunciarne l'esito favorevole ai convitati.

La cerimonia<sup>101</sup>, sia per i pagani sia per i cristiani, aveva inizio nella casa della sposa, con la lettura delle tavole, lo scambio dei consensi, la congiunzione delle mani degli sposi, cui seguiva, per i pagani un sacrificio, per i cristiani probabilmente l'eucarestia. A questo punto iniziava il banchetto fatto con grande sfarzo dai pagani, più discretamente dai cristiani. Il rito nuziale della Roma antica prevedeva verso sera la *domumductio* con il corteo solenne che accompagnava la sposa nella casa del marito, e al quale partecipavano suonatori di flauto e venivano intonati i *fescennia*, canti nuziali. La sposa, dopo aver unto d'olio gli stipiti ed ornato con ghirlande la porta, veniva sollevata, perché varcasse la soglia senza appoggiare a terra il piede. Veniva così accolta dal marito nella comunità dell'acqua e del fuoco ed indirizzava preghiere agli dei della casa, dopodiché i partecipanti al corteo si ritiravano.

Ovviamente, tutte le manifestazioni attinenti all'idolatria, quali sacrifici e preghiere agli dei, gli auspici, ed anche i canti osceni<sup>102</sup> non

<sup>100</sup> Cfr. BALLINI, *Il valore giuridico*, cit., p. 43 s.

<sup>101</sup> Sulla cerimonia nuziale cfr. CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris 1939, trad. it., Bari 1999, p. 98 ss. V. anche WILLIAMS, *Some Aspects of Roman Marriage Cerimonies and Ideals*, in *JRS* 48 (1958), p. 16 ss.

<sup>102</sup> Cfr. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1909, p. 455, secondo il quale salvo l'aruspicina, tutto il rituale pagano era stato conservato nella prassi cristiana. V. anche GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, p. 46.

potevano essere accolte dalla Chiesa. Di fatto, però, il rituale matrimoniale romano, salvo poche eccezioni, era stato recepito, possiamo dire, interamente dai Cristiani, i quali si adattavano sempre alla legislazione ed alle usanze del luogo in cui abitavano<sup>103</sup>.

D'altra parte certe usanze pagane erano cadute in disuso da sole senza l'intervento della prassi cristiana.

Quando in particolare sotto l'imperatore Diocleziano, proprio ai cristiani venne, appunto, imputata la causa dell'abbandono di talune antiche tradizioni, l'apologeta Arnobio respingeva l'accusa, sostenendo che furono i pagani stessi ad abbandonare certi riti antichi. Fra gli esempi offertici in questo senso ce ne sono alcuni relativi alle solennità nuziali, non altrimenti conosciuti, come quello di ricoprire con una toga il letto nuziale, quello dell'invocazione del genio del marito da parte della sposa o quello dell'acconciatura della sposa divisa in trecce per mezzo della così detta *hasta caelibaris*<sup>104</sup>.

Arnob. *nat.*, 2.67

Itaque cum nobis intenditis aversionem a religione priorum, causam convenit ut inspiciatis, non factum, nec quid reliquerimus opponere, sed secuti quid simus potissimum contuerinam si mutare sententiam culpa est ulla vel crimen et a veteribus institutis in alias res novas voluntatesque migrare, criminatio ista et vos spectat, qui totiens vitam consuetudinemque mutastis, qui in mores alios atque alios ritus priorum condemnatione transistis. [...]

Cum in matrimonia convenitis, toga sternitis lectulos et maritorum genios advocatis? Nubentium crinem caelibari hasta mulcetis? Puellarum togulas fortunam defertis ad virginalem?

Se certe tradizioni si perdevano da sole per il progredire dei tempi, le altre continuavano a sopravvivere e difficilmente le invettive dei Padri della Chiesa potevano scalfirle, soprattutto nelle province dell'Impero dove i legami con usi e costumanze erano più duri a morire.

<sup>103</sup> Cfr. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, cit., p. 441. V. anche la *Lettera a Diogneto* (forse il maestro di Marco Aurelio), uno degli scritti più antichi della letteratura greca cristiana, secondo cui i cristiani risiedevano ognuno nella propria patria, ma come stranieri ospitati che adempiono i loro doveri di cittadini e subiscono tutte le imposizioni. Sulla lettera a Diogneto v. URBAN, *Concordantia in epistulam ad Diognetum*, Hildesheim 1993.

<sup>104</sup> Arnob. *nat.*, II.67.

4. Dobbiamo ora fissare la nostra attenzione sulla terminologia utilizzata nelle fonti cristiane al fine di indagare sull'esistenza o meno di espressioni che evocano in qualche modo un'idea contrattuale del matrimonio.

A volte nei testi si ritrova semplicemente il termine *iungere*, cioè stringere un legame, ma non necessariamente giuridico.

Così appare, ad esempio, nel divieto espresso da Cipriano nel *Ad Quirinum* relativamente al matrimonio con i pagani.

Cypr. *testim.*, 3.62:

Matrimonium cum gentilibus non iungendum.

Ma altrove, esaminando le cause, che avevano portato un tempo alla defezione dei fedeli, fra le quali, appunto, l'unione matrimoniale con i pagani (che era come prostituire le membra di Cristo) tutte imputabili al permissivismo della Chiesa, Cipriano parla di un *vinculum*:

Cypr. *laps.*, 6:

Iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi.

E di vincolo parla Novaziano nel *De bono pudicitiae*:

Ps. Cypr. *pudic.*, 3:

... Pudicitia est honor corporum, ornamentum morum, sanctitas sexuum, vinculum matrimoniorum, fides generis, propugnaculum pudoris, fons castitatis, pax domus, concordiae caput.

In un passo del *De fide et operibus* di Agostino<sup>105</sup>, si trova l'espressione *iungere... vinculum matrimonii*<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Il vescovo, nel passo in esame, nell'ammettere la negligenza della Chiesa in passato nell'indagare e nel riprovare certi vizi, fa riferimento a Cipriano, il quale nella lettera *De lapsis*, pur ricordando e deplorando molte colpe, non le nomina tutte, ma certamente non tace su un punto, e cioè che contrarre il matrimonio con infedeli è come prostituire le membra di Cristo ai pagani.

<sup>106</sup> Si ritrova la stessa espressione in un altro passo di Agostino, tratto dal *De adulterinis coniugiis*, in cui Agostino rileva che il *beatissimus Cyprianus* poneva fra i peccati, seppur veniali, stringere il vincolo del matrimonio con gli infedeli, pur se né il Vangelo né alcuna lettera apostolica stabilisca apertamente la proibizione (Aug. *adult. coniug.*, 1.25.31: ... *Non enim tempore revelati testamenti novi in evangelio vel*

Aug. *fid. et op.*, 19.35:

... Hinc autem existimandum est non ea primum adparuisse in moribus quamvis malorum christianorum, quoniam beatus Cyprianus in epistula de lapsis, cum deplorando et arguendo multa commemoraret, quibus merito dicit indignationem Dei fuisse commotam, ut intolerabili persecutione ecclesiam suam sineret flagellari, haec ibi omnino non nominat, cum etiam illud non taceat et ad eosdem mores malos pertinere confirmet, iungere cum infidelibus vinculum matrimonii nihil aliud esse asserens quam prostituere gentilibus membra Christi: quae nostris temporibus iam non putantur esse peccata, quoniam revera in novo testamento nihil inde praeceptum est et ideo aut licere creditum est aut velut dubium derelictum.

Nel *Contra Secundinum* ritroviamo l'analogia espressione del *vinculis conligare*, che, però, indica l'esser legato *carnis vinculis*.

Aug. *c. Secundin.*, 21:

... Novi, unde veniat indignatio tua; non enim tibi tam fornicaria displicet in fornicatione, quam quod in matrimonium commutata est et conversa ad pudicitiam coniugalem, ubi Deum creditis vestrum in procreando filios artioribus carnis vinculis conligari: cui putatis parcere meretrices, quia dant operam, ne concipiant, ut ab officio pariendi liberae libidini serviant.

In un passo del *De adulterinis coniugiis* si ritrova il riferimento al matrimonio come vincolo: un tempo – dice Agostino – era la continenza a piegarsi alle nozze allo scopo della procreazione, ora, invece, è il vincolo nuziale che presta soccorso al vizio dell'incontinenza:

Aug. *adult. coniug.*, 2.12:

Tunc ergo etiam continentia propter propagationem filiorum in nuptias descendebat officio; nunc autem **vinculum nuptiale** incontinentiae subvenit vitio...

E ancora, riprendendo il pensiero di San Paolo, secondo cui chi è senza moglie medita sulle cose del mondo nel modo in cui piace a

---

*ullis apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum dominus prohibuerit fideles infidelibus iungi, quamvis beatissimus Cyprianus inde non dubitet nec in levibus peccatis constituat, iungere cum infidelibus vinculum matrimonii atque id esse dicat prostituere gentilibus membra Christi).*

Dio, chi, invece, è vincolato al matrimonio medita sulle cose del mondo nel modo in cui piace alla moglie (ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται)<sup>107</sup>, a proposito del matrimonio si parla di vincolo:

Aug. *Sermones novissimi*, 12d.3:

... Deinde adiungit: Qui sine uxore est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat Deo; qui autem **matrimonio** **vinctus** est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat uxori.

Di vincolo coniugale si parla anche in un passo del *De civitate Dei*.

A proposito di certi usi ebraici, testimoniati dalla Bibbia, che consentivano di sposarsi fra consanguinei, si dice che sarebbero stati determinati dallo scopo di evitare che la parentela si disperdesse e divenisse troppo lontana, cosa alla quale poteva ovviare un vincolo matrimoniale:

Aug. *civ.*, 15.16:

... Fuit autem antiquis patribus religiosae curae, ne ipsa propinquitas se paulatim propaginum ordinibus dirimens longius abiret et propinquitas esse desisteret, eam nondum longe positam rursus **matrimonii vinculo conligare** et quodam modo revocare fugientem.

In verità, nelle fonti cristiane considerate si fa gran parola di “vincolo” ed è cosa nota che lo stringere un vincolo sta alla base del *contrahere*, ma non è ancora chiaro se si stia parlando di un vincolo giuridico o religioso.

Qualche elemento prezioso ai fini di questa indagine lo troviamo esaminando altri testi. Nel passo già citato dell'*Epitome divinarum institutionum* di Lattanzio emerge che marito e moglie sono tenuti al vincolo della fedeltà e dell'indissolubilità, dal momento che mai sarà sciolto l'obbligo nato dal patto coniugale.

<sup>107</sup> I Cor., 7.32-33 (Vulg.: *Qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est*).

## C. LXVI

... Teneatur ergo in omnibus vitae officiis, teneatur in matrimonio. Non enim satis est, si aut alieno toro, aut lupanari abstincas. Qui habet coniugem nihil quaerat extrinsecus: sed contentus ea sola, casti et inviolati cubiculis sacramenta custodiat. Adulter enim Deo est perinde atque incestus, qui abiecto iugo, vel in liberam, vel in servam peregrina voluptate luxuriat. Sed sicut foemina castitatis vinculis obligata est, ne alium concupiscat: ita vir eadem lege teneatur quoniam Deus virum et uxorem unius corporis compage solidavit. Ideo praecepit non dimitti uxorem, nisi crimine adulterii revictam, ut nunquam **coniugalis foederis vinculum**, nisi quod perfidia ruperit, **resolvatur**. [...]

In una lettera dedicata alla monogamia, in cui condanna le nuove nozze delle vedove, San Girolamo afferma il carattere di *vinculum* del matrimonio che lega indissolubilmente la moglie al marito, liberandola solo nel caso di sua morte con la vedovanza:

Hier. *epist.*, CXXIII:

... Ergo matrimonium **vinculum** est et viduitatis **solutio**.

Sia nel passo di Lattanzio sia in questo di San Girolamo l'idea di obbligazione emerge in tutto nitore, rafforzata non solo dal termine *vinculum*<sup>108</sup>, ma anche dal *resolvatur* del primo passo e dalla *solutio* del secondo, in quanto non va dimenticato il nesso fra *solvere* e *contrahere*<sup>109</sup>.

Anche in un passo del *De bono coniugali*, Agostino, parlando del *bonum sacramentale*, per il quale non è lecito a una donna risposarsi dopo il ripudio, afferma che il vincolo nuziale non si scioglie, nemmeno se in un matrimonio non si realizza il fine della procreazione.

Aug. *bon. coniug.*, 24.32:

... Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discendentem alteri nubere, dum vir eius vivit, nec saltem ipsa causa pa-

<sup>108</sup> Cfr. GUARINO, *Obligatio est iuris vinculum*, in *SDHI* 66 (2000), p. 263 ss., ora in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, 4, Napoli 2001, p. 343 ss.

<sup>109</sup> Così GALLO, *Synallagma e conventio nel contratto. Ricerca degli archetipi della categoria contrattuale e spunti per la revisione di impostazioni moderne. Corso di diritto romano I*, Torino 1992, p. 55.

riendi: quae cum sola sit qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente propter quam fiunt **solvitur vinculum nuptiale** nisi coniugis morte.

Il verbo *solvere* si trova, infine, anche nel testo di atti conciliari:

Concilium Aurelianense (a. 533):

... Contracta matrimonia accedente infirmitate nulla voluntates contrarietate **solvantur**.

A me pare, dunque, che l'uso del verbo *solvere* sia espressione di un linguaggio giuridico.

Un dato estremamente interessante è offerto da un passo del *De civitate Dei*, secondo cui il vincolo coniugale crea un obbligo di reciprocità fra gli esponenti dei due sessi:

Aug. *civ.*, 14.22:

... sed aperte de vinculo coniugale, quo **invicem sibi uterque** sexus obstringitur, Dominus interrogatus utrum liceret quacumque causa dimittere uxorem [...] respondit...

L'*invicem sibi uterque* nell'individuare un obbligo di reciprocità sembra ricordare l'*ultra citroque obligatio* di cui parlava Labeone<sup>110</sup>.

<sup>110</sup> D. 50.16.19 (Ulpianus libro undecimo ad edictum): *Labeo libro primo praetoris urbani definit, quod quaedam 'agantur', quaedam 'gerantur', quaedam 'contrabantur' [...] contractum autem ultra citroque obligationem, quod Graeci συνάλλαγμα vocant, veluti emptionem venditionem, locationem conductionem societatem...* Sulla tematica dell'*ultra citroque obligatio* sono stati sparsi fiumi di inchiostro. Di proposito non mi soffermo ad indicare il pensiero di ciascun autore su questo tormentato passo Ulpiano che indica il pensiero di Labeone, perché questo, inevitabilmente, mi porterebbe lontano dall'oggetto della mia ricerca. Basti ora ricordare alcuni scritti sull'argomento. V. BETTI, *Teoria generale delle obbligazioni* 3, Milano 1954, p. 70; BURDESE, *Ancora sul contratto nel pensiero di Labeone (a proposito del volume di Raimondo Santoro)*, in *SDHI* 51 (1985), p. 458 ss.; ID., *Sul concetto di contratto e i contratti innominati in Labeone*, in *Atti del seminario sulla problematica contrattuale in diritto romano (Milano 7-9 aprile 1987)*, 1, Milano 1988, p. 15 ss., in particolare p. 21 ss.; ID., *Ultime prospettive romanistiche in tema di contratto*, in *Atti del Convegno sulla problematica contrattuale in diritto romano (Milano, 11-12 maggio 1995)*, 2, Milano 1998, p. 17 ss.; FALCONE, *Genesi e valore della definizione di συνάλλαγμα nella Parafraresi di Teofilo*, in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, 3, p. 65 ss., in particolare p. 89; GALLO, *Synallagma e conventio nel contratto*, cit., p. 168 s.; ID., *Contratto e atto secondo Labeone: una dottrina da riconsiderare*, in *Roma e America. Diritto romano comune*, 7 (1999); SANTORO, *Il contratto nel pensiero di Labeone*, in *AUPA* 37 (1983), p. 5 ss.; SARGENTI,

Ancora una conferma del linguaggio giuridico utilizzato in alcuni testi si ha con Lattanzio il quale, pur facendo riferimento ad una *lex divina*, aveva parlato della congiunzione di due persone in matrimonio secondo pari diritto. Non solo, ma invocando il *ius publicum*, l'autore indicava entrambi i coniugi adulteri, non come peccatori, ma come individui che non potessero essere assolti dal *crimen adulterii*.

Lact. *inst.*, 6.23:

... Non enim, sicut iuris publici ratio est, sola mulier adultera est quae habet alium, maritus autem etiamsi plures habeat, a crimine adulterii solutus est, sed divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari iure coniungit, ut adulter habeatur quisquis compagem corporis in diversa distraxerit.

Anche con Isidoro, il vincolo assume una connotazione più stringentemente giuridica, in quanto viene a fondarsi su una *lex matrimonii*.

Isid. *orig.*, 9.6:

Haec consanguinitas dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum subtraxerit, et propinquitas esse desierit, eam rursus **lex matrimonii vinculo** repetit, et quodam modo revocat fugientem.

Ma non è raro incontrare lo stesso verbo *contrahere*: anzi nei passi patristici è frequente l'uso di *contrahere matrimonium*, e in un'accezione chiaramente giuridica, e con un certo tecnicismo.

In un passo di Tertulliano, ad esempio, si parla, come vedremo anche più avanti<sup>111</sup>, di allegare la prova del matrimonio contratto secondo tutte le disposizioni di legge.

Tert. *uxor.* 2.3:

Aut numquid tabulas nuptiales die illo apud tribunal domini proferemus et matrimonium rite contractum allegabimus, quod vetuit ipse?

Nel libro V dell'*Adversus Marcionem*, dal paragrafo 6 al paragrafo

---

Labeone: la nascita dell'idea di contratto nel pensiero giuridico romano, in IVRA 38 (1987), p. 25 ss., in particolare p. 41 ss.; Id., Actio civilis in factum e actio praescriptis verbis. Ancora una riflessione, in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, 7, p. 249.

<sup>111</sup> V. *infra*, p. 478

8, si affronta ancora il problema delle nozze, che Marcione considera in termini negativi assai più di quanto non avesse fatto San Paolo<sup>112</sup>. Nell'ultimo paragrafo si sottolinea che l'ammettere il matrimonio "purché nel Signore", affinché nessun fedele contragga nozze pagane, significa proteggere la legge del Creatore. E ancora si parla di *contrahere matrimonium*:

Tert. *adv. Marc.*, 5.7.6:

Sequitur de nuptiis congređi, quas Marcion constantior apostolo prohibet. Etenim apostolus, etsi bonum continentiae praefert, tamen **coniugium et contrahi** permittit, usui esse, et magis retineri quam disiungi suadet.

Tert. *adv. Marc.*, 5.7.8:

Certe praescribens tantum in Domino esse nubendum, ne qui fidelis ethnicum **matrimonium contrahat**, legem tuetur creatoris, allophylorum nuptias ubique prohibentis.

Di *contrahere matrimonium* parla ancora Cipriano nel *De habitu virginum*, anche lui nel commento alla celebre frase di San Paolo<sup>113</sup>.

Cypr. *hab. virg.*, 5:

... instruit Paulus et dicit: caeleps cogitat ea quae sunt Domini, quomodo placeat Deo: qui autem **matrimonium contraxit** cogitat ea quae sunt mundi huius, quomodo placeat uxori.

Cypr. *testim.*, 3.32:

Qui autem matrimonium contraxit, cogitat ea quae sunt mundi huius, quomodo placeat uxori.

Anche nel passo, già esaminato, della *Collectio sermonum antiqua* di Massimo troviamo l'espressione "contrarre matrimonio":

Max. Taur. *Collectio sermonum antiqua*, 88:

... Sunt enim nonnulli qui, cum legibus uxores duxerunt, contra divinitatis legem sibi sociant concubinas, non intelligentes quod **contrahendo matrimonia** propriis se vinculis constrixerunt.

<sup>112</sup> San Paolo, pur preferendo la continenza, permette di contrarre il matrimonio, di servirsene e di rimanere uniti senza separarsi (*Cor.* I.7.9).

<sup>113</sup> I *Cor.*, 7.32-33. V. *supra*, p. 456

E allo stesso modo si esprimono, con il verbo *contrahere*, gli atti conciliari del VI secolo, ad esempio il già citato testo<sup>114</sup>:

Concilium Aurelianense (a. 533):

... **Contracta matrimonia** accedente infirmitate nulla voluntates contrarietate solvantur.

Se con l'espressione *contrahere matrimonium* si è ancora ben lontani da una collocazione del fenomeno matrimoniale sotto la categoria del contratto<sup>115</sup>, certamente preziosi, ai fini della nostra indagine, sono quei testi in cui si parla di *pacta* e *foedera*, nel senso di patti, accordi, in riferimento alle nozze.

Così troviamo il termine *foedus* in Girolamo:

Hier. *epist.*, CXXIII.9:

[...] *foedera nuptiarum*<sup>116</sup>.

Si evince da un passo del *De institutione virginis* di Sant'Ambrogio in cui si parla chiaramente di *pactio coniugalis*, che il matrimonio non era considerato una semplice situazione di fatto limitata alla convivenza ed ai rapporti coniugali, ma un istituto con determinate forme. Pur essendo, secondo una parte della dottrina, in epoca classica i *pacta* decisamente contrapposti al *contractus*<sup>117</sup>, non dobbiamo dimenticare che nel periodo post-classico, nell'epoca di questi Padri della Chiesa, si ha una "progressiva attenuazione dei confini tra *pacta* e *contractus*"<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> V. *supra*, p. 458.

<sup>115</sup> In realtà, solo raramente si trova nei testi patristici l'uso esplicito del termine *contractus* per definire il matrimonio. Del resto, si ritiene comunemente che *contractus* come sostantivo sia sempre stato quasi ignorato nelle fonti non giuridiche. Cfr. GROSSO, *Il sistema romano dei contratti*, Torino 1963, p. 31.

<sup>116</sup> V. anche Hier. *adv. Iovin.*, I.3.

<sup>117</sup> GALLO, *Synallagma e conventio*, cit., p. 56 ss. Sulla relazione fra il verbo *contrahere* ed i *pacta* v. da ultimo BISCOTTI, *Dal pacere ai pacta conventa. Aspetti sostanziali e tutele del fenomeno pattizio dall'epoca arcaica all'editto giuliano*, Milano 2002, p. 425 ss., in particolare p. 433 ss.

<sup>118</sup> In questo senso MELILLO, *Patti (storia)*, in *Enc. dir.* 32, Milano 198, p. 492, il quale parla anche di "processo che naturalmente tende all'omogeneizzazione di *pacta* e *contractus*. Sul rapporto fra le nozioni di patto, convenzione e contratto v. BURDESE, *Sulla nozioni di patto, convenzione e contratto in diritto romano*, in *Seminarios complutenses de derecho romano*, 5 (1993), p. 41 ss., in particolare p. 63 ss.; ID., *Ultime pro-*

Ambr. *inst. virg.*, 7.41:

Cum enim initiatur coniugium tunc coniugii nomen adsciscitur; non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis. Denique cum iungitur puella coniugium est, non cum virili admixtione cognoscitur.

Più tardi Agostino, parlando del limite di un'unione carnale, rappresentato dal fine della procreazione dei figli, parlerà di *metae* del contratto matrimoniale, quest'ultimo indicato con le parole *matrimoniale pactum*.

Aug. *serm.*, 51:

... Et si egrediuntur metas **matrimonialis pacti**, non egrediantur metas coniugalis tori.

In un altro passo Agostino descrive l'adulterio come violazione del bene della fedeltà, per il fatto che si hanno rapporti con un'altra persona contrariamente al patto coniugale.

Aug. *bon. coniug.*, 4.4:

... Huius autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel altera contra **pactum coniugale** concumbitur.

L'idea dell'accordo e del conseguente vincolo in tema di matrimonio (e si usa il significativo verbo *foederare*) rimane anche in epoca molto più tarda, ad esempio con Isidoro nel *De ecclesiasticis officiis*.

Isid. *eccl. off.*, 2.2:

Dolos et coniurationes caveant; odium, aemulationem, obtrectionem atque invidentiam fugiant; non vagis oculis, non infreni lingua aut petulanti tumido que gestu incedant, sed pudorem ac verecundiam mentis simplici habitu incensu que ostendant; obscenitatem etiam verborum sicut et operum penitus execrentur; viduarum ac virginum visitationes frequentissimas fugiant, contubernia extranearum feminarum nullatenus appetant; castimoniam quoque inviolati corporis perpetuo conservare studeant aut certe **unius matrimonii vinculo**

---

*spettive romanistiche*, cit., p. 26 ss.; TALAMANCA, *Contratto e patto in diritto romano*, in *Digesto/civ.* 4, Torino 1989, p. 58 ss.; FALCONE, *Genesi e valore della definizione di συνάλλαγμα*, cit., p. 88.

**foederentur**; senioribus quoque debitam praebeant oboedientiam, neque ullo iactantiae studio semetipsos adtollant.

Lo stesso negli atti conciliari del VI secolo:

Concilia Galliae. Concilium Turonense (a. 567).

... Itaque, filii, karissimi, qui estis partus divinae gratiae, beatae fructus ecclesiae, regeneratio baptismi, possessio caeli, membra Christi, redhibitio regni, vestra palma, nobis corona, salubri admonitione opportunum duximus admonere, quoniam peccatorum nostrorum in praecipiti mole crescente videtur cladis gravissimae necessitas imminere nec alibi refugium invenire, nisi ad illius praecepta recurrere, qui vitam nostram sua morte voluit reparare, ut, si qui ex vobis sunt in sponsali pactione divincti nec adhuc in matrimonii foedere cupulati, nuptiarum suarum etsi definitum iam tempus sit, licit apostolo vota nuptialia permittente, nos tamen consilium dantes hortamur, ut iusto moderamine debeant ad praesens differre, duplici conditione compulsi, ut aut ira Domini per castimoniam corporis et sinceritatem cordis oratione assidua valeat mitigari et, cum tranquillitas obtinere meruerit, tunc sine suspitione interitus possint vota celebrari festiva, aut certe, si hoc ille de nobis placuerit qui condidit, ut quoscumque iusserit de corpore cogantur migrare, vel sit iustae consolationis cautela, ut anima de saeculo non abripiatur immunda nec gravior esse incipiat mors futura, quam erat praesenti de funere, si postmodum pro crimine non poena saeviret; nam istud admitteretur facillime, si nos post casum requies invitaret.

Del resto, pur tornando indietro nei secoli, ancora a Tertulliano, troviamo una assai suggestiva definizione del matrimonio: in un passo dell'*Adversus Marcionem*, infatti, si parla, seppur in senso metaforico, del matrimonio come di un *negotium*<sup>119</sup> ed è una testimonianza molto importante.

<sup>119</sup> A questo proposito vanno ricordate le parole del Pugliese (PUGLIESE, *Istituzioni di diritto romano*, Torino 1991, p. 746) il quale, parlando dell'evoluzione del negozio giuridico in epoca postclassica, così scriveva: "Le costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano, le rielaborazioni volgaristiche occidentali di testi di giuristi classici e, per quanto è dato riconoscerle, le interpolazioni giustinianee di passi del Digesto e del Codice sottendono l'idea che non solo i vari contratti, la traditio e le disposizioni testamentarie, ma anche atti non patrimoniali come il matrimonio, potessero obbedire a regole abbastanza simili, in modo da rientrare in una categoria di atti che, per quanto piuttosto indefinita e sfumata, presentava nondimeno tratti comuni".

Tert. *adv. Marc.*, 1.29.6:

... Unde iam dicam deum Marcionis, cum matrimonium ut malum et impudicitiae **negotium** reprobatur...

In un passo di Isidoro, e quindi in epoca molto tarda, il matrimonio è definito come *conventio*: e questo termine fa pensare a forme contrattuali basate sul consenso<sup>120</sup>.

Isid. *orig.*, 9.7.19:

... Matrimonium est nubilium iusta **conventio** et condicio.

Infine, sia pure solo in un capitolo delle *Sanctiones et Decreta*<sup>121</sup> del Concilio di Nicea del 325, troviamo il matrimonio identificato chiaramente come contratto, in cui non vanno omesse né la dote né le rimanenti condizioni attinenti al matrimonio:

## VII

Viduorum, et viduarum matrimonia sincere [...] nec dotis, et reliquarum conditionum ad matrimonium spectantium praetermittendus est **contractus**. [...]

5. In diversi scritti patristici si ritrova un'interessante terminologia, che farebbe pensare al matrimonio come una sorta di associazione della moglie col marito, o, meglio ancora, di una *societas*. Lo si deduce, innanzitutto, dall'uso uniforme del verbo *sociare* in riferimento alle nozze.

Con questo non voglio dire che i testi patristici abbiano dedicato ampiamente e sistematicamente spazio all'idea del matrimonio come *societas*. Si tratta, in realtà, di qualcosa che viene ad emergere quasi per caso fra le molteplici e controverse problematiche relative al matrimonio che di volta in volta vengono affrontate dai Padri, i quali non prendono posizione sul concetto di *societas*, ma di fatto ne utilizzano la terminologia, creando con ciò particolari e significative suggestioni.

Ad esempio, un aspetto del matrimonio più volte affrontato e risolto, si può dire, in modo concorde dai Padri della Chiesa, è quello delle conseguenze derivanti dall'unione fra persone di pari o di diver-

<sup>120</sup> Cfr. GROSSO, *Il sistema*, cit., p. 156.

<sup>121</sup> V. *infra*, p. 492.

sa condizione: si invitano, dunque, le persone a non unirsi con persone di condizione inferiore al di fuori del matrimonio, per evitare – così sostiene Ambrogio nel *De Abraham* – di avere dei figli che non possano essere loro eredi e per avere delle degne nozze.

Ambr. *Abr.*, 1.3.19:

... Discant ergo homines coniugia non spernere nec sibi **sociare** in pares, ne huiusmodi suscipiant liberos, quos heredes habere non possint, ut vel transfundendae hereditatis contemplatione, si nullo contuitu pudoris moventur, digno studeant matrimonio.

Ambrogio, dunque, nell'invitare gli uomini a non disprezzare i matrimoni unendosi con persone di livello sociale inferiore utilizza il termine *sociare*, ma la stessa terminologia si ripropone, e con significato più diretto (*in matrimonio sibi sociare*), in un decreto del papa Giulio I<sup>122</sup>, il quale pone il caso della validità del matrimonio fra il *dominus* e la schiava, a cui ha donato la libertà:

*Decretum Iulii papae I decimum:*

Si quis ancillam suam libertate donaverit, et in matrimonio sibi **sociaverit**, dubitabatur apud quosdam, utrum huiusmodi nuptiae legitimae esse videantur, an non. Nos itaque vetustam ambiguitatem decidentes, talia connubia legitima esse censuimus. Si enim ex affectu fiunt omnes nuptiae, et nihil impium et legibus contrarium in tali copulatione fieri potest, quare praedictas nuptias inhibendas existimaremus?

Il vescovo di Torino Massimo utilizza il verbo *sociare*, va rilevato, non solamente in riferimento al matrimonio, ma anche ad una convivenza non matrimoniale: in un suo discorso, che si legge nella *Collectio sermonum antiqua*: invitando gli sposi a contenersi nei limiti dell'onestà coniugale senza sporcare con relazioni adulterine un legittimo matrimonio, rileva come vi siano uomini che dopo aver preso moglie nel rispetto della legge, associano a sé delle concubine contro la legge divina, quasi non avessero consapevolezza dei vincoli volontariamente assunti, contraendo matrimonio.

Max. Taur. *Collectio sermonum antiqua*, 88.5:

Sunt enim nonnulli qui, cum legibus uxores duxerunt, contra divinitatis

<sup>122</sup> PL 8, 971.

legem sibi sociant concubinas, non intellegente quod contrahendo matrimonia propriis se vinculis constrinxerunt.

A testimonianza di un uso pacifico di tale terminologia possono giovare, talvolta, anche argomentazioni esclusivamente religiose. Così, Cromazio, a proposito della parabola del re che preparò le nozze per il figlio<sup>123</sup>, si chiede se in tali nozze non si debbano vedere quelle in virtù delle quali Cristo per mezzo dello Spirito Santo associò a sé la Chiesa come sua sposa.

Chromat. *sermones*, 10.2:

... Et quae haec nuptiae intellegendae sunt, nisi cum sponsus Christus sponsam sibi ecclesiam per sanctum spiritum **sociavit**?

Anche in Beda nella rappresentazione del matrimonio fra Cristo e la Chiesa si parla di nozze come di associazione della sposa allo sposo.

Beda Venerabilis, *Explanatio Apocalypsis*, 3.19:

... Nuptiae sunt Agni, cum Ecclesia Domino in thalamo regni caelestis **sociabitur**.

Gregorio vescovo di Tours utilizza sovente il verbo *sociare* in rapporto al vincolo matrimoniale. Nel II libro delle sue *Storie*, ad esempio, narra che una volta morto il vescovo Eparchio gli succedette l'ex prefetto Sidonio, un nobile personaggio ed uno dei primi senatori delle Gallie, cosa che gli permise di associarsi in matrimonio la figlia dell'Imperatore Avito.

Greg. Tur. *franc.*, 2.21:

Quo migrante, Sidonius ex praefecto substituetur, vir secundum saeculi dignitatem nobilissimus et de primis Galliarum senatoribus, ita ut filiam sibi Aviti imperatoris **in matrimonio sociaret**.

Più avanti, nello stesso libro, si parla negli stessi termini di un matrimonio regale. Inviata una legazione a chiedere in moglie per sé la figlia del sovrano di un regno vicino, e ottenutone il consenso, il re

<sup>123</sup> Mt., 22.1.14.

ne fu subito così preso che volle immediatamente associarla a sé in matrimonio, sebbene avesse già avuto da una concubina un figlio di nome Teodorico.

Greg. Tur. *franc.*, 2.28:

Nec moratus ille, ad Gundobadum legationem dirigit, eam sibi in matrimonio petens [...] illique accipientes puellam, regi velocius repraesentant. Qua visa rex valde gavisus, suo eam **coniugio sociavit**, habens iam de concubina filium, nomine Theodoricum.

Ma le *Storie* di Gregorio sono ricche di testimonianze in tal senso. In un capitolo del libro III Gregorio ricorda che, morto in battaglia il re Clodomiro, il fratello Clotario associò in matrimonio, senza indugio, la cognata Guntheuca.

Greg. Tur. *franc.*, 3.6:

Nec moratus Chlothacharius uxorem germani sui Guntheucam nomine sibi in matrimonio sociavit.

Nel capitolo successivo Gregorio riferisce della guerra dei Franchi contro i Turingi: di ritorno dalla campagna vittoriosa Clotario condusse con sé come prigioniera la figlia del re Bertecario, Radegunda, e l'associò in matrimonio.

Greg. Tur. *franc.*, 3.7:

Chlothacharius vero rediens, Radegundem, filiam Bertecharii regis, se cum captivam abduxit sibi que eam **in matrimonio sociavit**.

Più avanti, sempre nello stesso libro, Gregorio narra del re Teoberto, il quale, essendosi innamorato di una matrona di nome Deoteria durante la resa della città assediata, tornato dopo aver risolto una grave situazione in patria, la fece chiamare e l'associò a sé in matrimonio.

Greg. Tur. *franc.*, 3.23:

Chlothacharius vero rediens, Radegundem, filiam Bertecharii regis, se cum captivam abduxit sibi que eam **in matrimonio sociavit**.

Mittens postea Arvernum, Deoteriam exinde arcessivit eam que sibi **in matrimonio sociavit**.

In un capitolo del libro IV si parla dell'innamoramento del re Clotario nei confronti di Aregonda, sorella della moglie, che, in seguito, associò a sé in matrimonio.

Greg. Tur. *franc.*, 4.3:

Quod ille audiens, cum esset nimium luxoriosus, in amore Aregundis incedit et ad villam, in qua ipsa resedebat, dirigit eam que sibi **in matrimonio sociavit**.

E ancora in un capitolo successivo dello stesso libro Gregorio narra di come il re Sigiberto, vedendo che i suoi fratelli avevano preso delle mogli indegne di loro e si degradavano "associando in matrimonio schiave"<sup>124</sup>, mandò una legazione in Spagna carica di numerosi regali e domandò in moglie Brunilde, figlia del re visigoto Atanagildo.

Greg. Tur. *franc.*, 4.27:

Porro Sigybertus rex cum videret, quod fratres eius indignas sibimet uxores acciperent et per vilitatem suam etiam ancillas **in matrimonio sociarent**, legationem in Hispaniam mittit et cum multis muneribus Brunichildem, Athanagilde regis filiam, petiit.

Particolarmente interessante si presenta anche un ultimo passo di Gregorio, tratto ancora dal quarto libro, in cui, parlando della vita d'Andarchio, si narra come questi, volendo prendere in moglie una giovane, avesse presentato al giudice del luogo un "precetto" in virtù del quale poteva *puellam hanc suo matrimonio sociare(t)*, con la dichiarazione secondo cui aveva consegnato le *arrahae*<sup>125</sup> in garanzia.

Greg. Tur. *franc.*, 4.46:

Ad ille regressus ad regem, **præceptionem** ad iudicem loci exhibuit, ut puellam hanc suo **matrimonio sociaret**, dicens, quia: "Dedi arram in dispensationes eius".

La singolarità del passo è data dall'indicazione di questo non meglio precisato precetto presentato al giudice del luogo. Se le indicazio-

<sup>124</sup> Sullo stesso argomento v. il citato passo di Massimo, *supra*, p. 460 s.

<sup>125</sup> Sulle *arrahae* cfr. ASTOLFI, *Il fidanzamento nel diritto romano*, Padova 1992, p. 181 ss. con la bibliografia ivi indicata.

ni fornitaci da Gregorio sono esatte, verrebbe da pensare ad una sorta di richiesta di esecuzione del negozio matrimoniale. Se è vero, com'è convincimento di Astolfi, che il fidanzamento arrale si basa sull'idea del fidanzamento come inizio del matrimonio<sup>126</sup>, allora quel precetto potrebbe logicamente interpretarsi come atto per obbligare l'altra parte ad eseguire il contratto.

Se così fosse, va sottolineato, ci sarebbe una deroga al regime del fidanzamento arrale. Secondo la legislazione imperiale, in caso di rottura della promessa di matrimonio da parte di chi ha dato la garanzia, l'altra parte trattiene quanto ricevuto; se, invece, la responsabilità della mancata esecuzione è di colui che ha ricevuto la garanzia, egli deve restituire un multiplo del suo valore, in modo che entrambi i nubendi acquistino il diritto di recesso, anche se a titolo oneroso<sup>127</sup>. Qualora, invece, come sembra prospettare Gregorio, esistesse la possibilità di una parte di chiedere per via processuale l'esecuzione di quanto patuitito, allora verrebbe meno per entrambi il diritto di recedere.

Nel secondo capitolo del libro V troviamo un ulteriore cenno al *sociare*. Gregorio parla del figlio di Chilperico, che, inviato dal padre con un'armata, contrariamente agli ordini raggiunge la città di Rouen, in cui regnava la regina Brunilde e l'associa a sé in matrimonio.

Greg. Tur. *franc.*, 5.2:

Ipsi vero simolans ad matrem suam ire velle, Rodomago petiit; et ibi Brunichilde reginae coniungitur, ea quoque sibi **in matrimonio sociavit**.

Si ritrova la stessa terminologia anche in canoni conciliari.

Concilium Aurelianense III (538), Can. IX

De his qui ex concubinis filios habent et uxores legitimas habuerunt, aut defunctis uxoribus sibi concubinas publice crediderint **sociandas**, id observandum esse, ut sicut eos, qui iam sunt clerici per ignorantiam ordinati, non removemus, ita statuimus ne ulterius ordinentur.

Concilia Africana sec. trad. coll. Hispanae:

... Ut filii clericorum matrimoniis infidelium **socientur**.

<sup>126</sup> Cfr. ASTOLFI, *Il fidanzamento*, cit., p. 210.

<sup>127</sup> Cfr. ASTOLFI, *Il fidanzamento*, cit., p. 181 s.

*Concilium Romanum* (324), Can. X

... Nullus etiam episcoporum virginem sacram **maritali consortio** expecterit benedicere.

La terminologia che usa il verbo *sociare* o i sostantivi *societas* o *socia* in rapporto al matrimonio non è esclusivamente cristiana: la si ritrova, infatti, anche in autori pagani<sup>128</sup>, e, cosa che giuridicamente può risultare assai più significativa (dal momento che il *sociare* proviene da un linguaggio giuridico e non religioso) in alcune costituzioni imperiali in materia di matrimonio<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Così in un passo di Cicerone (Cic. *de off.* I, 17,54: *Nam quum sit hoc natura comune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia*). Lo stesso in Quintiliano (Quint. *decl.*, 376: *Cum ergo quaeratur mihi uxor, socia tori, vitae consors, in omne saeculum mihi erigenda est*).

Il verbo *sociare* lo troviamo in una lettera di Ennodio (Ennod. *epist.*, 5.24: *... Divinis tamen legibus cognationem indiculo comprehensam in matrimonio licere sociari sine dubitatione noveritis*).

Lo stesso termine *sociare* si trova anche in due passi di Cassiodoro (Cassiod. *var.* 5.33: *Qui se in expeditione Gallica constituto in eum brandilam prosiluisse testatur excessum, ut uxorem eius reginam proprio sociandam duceret esse coniugio et in iniuriam nostrorum temporum adulterium simulata matrimonii fuerit lege commissum*. Cassiod. *var.*, 7.46: *Et ideo, supplicationum tuarum tenore permoti, si tibi tantum illa consobrini sanguinis vicinitate coniungitur nec alio gradu proximior approbaris, matrimonio tuo decernimus esse sociandam nullam que vobis exinde iubemus fieri quaestionem, quando hoc et leges nostra permitti voluntate consentiunt et vota vestra praesentis auctoritatis beneficia firmaverunt*).

<sup>129</sup> Così in un rescritto di Gordiano del 242 (C.Iust. IX.32.4 pr.: *Imp. Gordianus A. Basso. Adversus uxorem quae socia rei humanae atque divinae domus suscipitur, mariti diem suum functi successores expilatae hereditatis crimen intendere non possunt*. [...] PP. VI kal. Mart. Attico et Praetextato cons.). Una terminologia analoga la troviamo in una costituzione di Diocleziano e Massimiano del 285 (C.Iust. V.4.12: *Imp. Diocletianus et Maximianus AA. Sabino. Ne filium quidem familias invitum ad ducendam uxorem cogi legum disciplina permittit. Igitur, sicut desideras, observatis iuris praeceptis sociare coniugio tuo, quam volueris non impediris, ita tamen, ut in contrahendis nuptiis patris tui consensus accedat*. D. non. Nov. Diocletiano A. II et Aristobulo cons.) ed in una di Onorio e Teodosio, datata negli anni 408-409 (C.Iust. V.4.20: *Imp. Honorius et Theodosius AA. ad Theodorum PP. In coniunctione filiarum in sacris positarum patris expectetur arbitrium: si sui iuris puella sit intra quintum et vicesimum annum constituta, ipsius quoque exploretur adsensus. Si patris auxilio destituta, matris et propinquorum et ipsius quoque requiratur adultae iudicium. Si vero utroque orbata parente sub curatoris defensione consistat et inter honestos competitores matrimonii oriatur forte certamen, ut quaeratur, cui potissimum puella iungenda sit, si puella cultu verecundiae pro-*

A questo punto vorrei soffermarmi particolarmente sul pensiero di Sant'Agostino: nei suoi scritti non troviamo il generico verbo *sociare*, ma si arriva a delineare in modo più esplicito il concetto di matrimonio come società. A questo il vescovo arriva partendo dalle tematiche più diverse.

Agostino, infatti, più volte condanna i rapporti coniugali che vanno oltre il fine della procreazione<sup>130</sup>: gli sposi, sottolinea il vescovo, sono tenuti alla fedeltà nei rapporti coniugali tesi alla procreazione, in quanto, solo così, si realizza la prima forma di società conosciuta dal genere umano.

Aug. *bon. coniug.*, 6.6:

... Debent ergo sibi coniugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causa, quae prima est humani generis in ista mortalitate **societas**, verum etiam infirmitatis invicem excipiendae ad illicitos concubitus evitandos mutuam quodam modo servitutem, ut, etsi alteri eorum perpetua continentia placeat, nisi ex alterius consensu non possit; et ad hoc enim uxor non habet potestatem corporis sui, sed mulier ut et quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et incontinentiae causa expetit vel ille de matrimonio vel illa de marito, non sibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas temptante satana propter incontinentiam vel amborum vel cuiusquam eorum.

In un altro passo già citato del *De bono coniugali* Agostino parla di una società naturale fra coniugi:

Aug. *bon. coniug.*, 3.3:

Bonum ergo coniugii quod etiam dominus in Evangelio confirmavit, non solum quia prohibuit dimittere uxorem nisi ex causa fornicationis, sed etiam quia venit invitatus ad nuptias, cur sit bonum merito quaeritur. Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu **societatem**.

A completare l'idea del matrimonio visto come *societas* in Sant'Agostino va ricordato un passo del *De nuptiis et concupiscentia*. Allo

---

*priam noluerit depromere voluntatem, coram positis propinquis iudici deliberare permisum sit, cui melius adulta societatur).*

<sup>130</sup> Nel passo del *De bono coniugali* che stiamo per considerare, in realtà, Agostino arriva persino ad accettarli quando, pur se eccessivi, evitano comportamenti ben più gravi, come l'adulterio e la fornicazione.

stesso modo di qualsiasi società, ugualmente nel matrimonio con cui un uomo e una donna si uniscono al fine di procreare, i due coniugi sono impegnati ad essere vicendevolmente fedeli: il comportamento contrario viene assimilato da Agostino a quello di un socio fraudolento.

Verum quod dixi ad naturam pertinere nuptiarum, ut mas et femina generandi **societate iungantur** et ita invicem non fraudent, sicut **omnis societas fraudulentum socium**, non vult, hoc tamen evidens bonum cum infideles habent, quia infideliter utuntur, in malum peccatumque convertunt<sup>131</sup>

Il termine *societas* si trova ancora in un passo dell'*Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regis Vandalorum* di Vittore di Vita<sup>132</sup>, nel quale, dopo aver parlato dei *foedera* dell'amore coniugale, si fa riferimento ai *vincula societatis*, che sembra suggerire l'idea di vincoli contrattuali:

Vict. Vit. V.3:

... Ubi sunt **foedera** coniugalis amoris? Ubi **societatis vincula** [...]?

Questa terminologia ricorda vagamente il noto passo di epoca classica del giurista Modestino, il quale definiva il matrimonio come *consortium omnis vitae*<sup>133</sup>. Ma quella definizione, per quanto suggestiva, non aveva ancora acquisito il valore che si ritrova ora alla lettura di questi testi patristici, nei quali appare ormai entrata nel linguaggio comune.

D'altra parte è evidente la stretta correlazione fra pensiero cristiano e diritto romano. Nella nota al canone 72 del Concilio Trullano, nel quale si riteneva non lecita l'unione fra fedeli e infedeli<sup>134</sup>, Teodo-

<sup>131</sup> Aug. *nupt. et concup.*, I.4.5.

<sup>132</sup> V. *supra*, nt. 86.

<sup>133</sup> D. 23.2.1 (*Modestinus, I Regularum*): *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*. E di *consortium maritalis* parla, come si è visto, il *Concilium Romanum* del 324.

<sup>134</sup> *Non licere virum orthodoxum cum muliere haeretica coniungi, neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari. Sed et si quid eiusmodi ab ullo ex omnibus factum apparuerit, irritas nuptias existimare, et nefarium coniugium dissolvi. Neque enim ea quae non sunt miscenda misceri, nec ovem cum lupo, nec peccatorum fortem cum Christi parte coniungi oportet. Si quis autem ea, quae a nobis decreta sunt, transgressus*

ro Balsamone confermava la stessa linea di tendenza seguita dai canoni conciliari e dal diritto romano:

Lex civilis definit matrimonium societatem et communicationem divini et humani iuris. Huic ergo consequenter, sancti Patres decernunt, iure matrimonii non esse coniungendum virum fidelem mulieri infideli, vel infidelem mulierem viro fideli.

Emerge, così, definitivamente l'idea di matrimonio come una società da cui derivano obblighi per i coniugi, i quali debbono concorrere con la loro attività alla realizzazione dello scopo della loro unione. È vero che questa visione contribuirà, successivamente, alla formazione dell'idea del matrimonio del diritto canonico, ma per il momento esprime solamente il sentire di una comunità tardo-imperiale, sì cristiana, ma regolata dal diritto civile romano.

6. Numerose fonti patristiche testimoniano l'importanza delle tavole matrimoniali nell'ambito della celebrazione del matrimonio. Con questo non si vuol dire che queste *tabulae* fossero la novità di una società tardoimperiale e di una prassi cristiana. In realtà, già da alcuni secoli, per lo meno fin dall'inizio del principato<sup>135</sup> e forse anche prima, venivano abitualmente utilizzate, ma forse, in origine, non aveva-

---

*fuert, segregetur. Si autem aliqui qui adhuc sunt infideles, et in orthodoxorum gregem nondum relati sunt, sunt inter se legitimo matrimonio coniuncti: deinde hic quidem quod est honestum electo, ad lucem veritatis accurrerit, ille vero erroris vinculo detentus fuerit, nolens divinos radios fixis oculis intueri, fideli vero homini placeat cum infideli cohabitare, vel e contra, ne a se invicem separentur. Ex divini enim Pauli sententia, sanctificatus est vir infidelis in muliere, sanctificata est mulier infidelis in viro.*

<sup>135</sup> Il primo riferimento alle *tabulae* sembra trovarsi in due passi del libro V del *De vita duodecim Caesarum libri VIII* che Svetonio dedica alla vita dell'imperatore Claudio, a proposito del matrimonio di Messalina con Silio (sull'episodio v. anche Cassius Dio, *Ρωμαϊκή Ἱστορία*, 60.31.7.) avvenuto nel 48 a.C.

Nel primo passo si dice che Claudio fece condannare a morte Messalina, quando venne a sapere che costei oltre ad altri crimini e altre sconcezze, si era persino sposata con Caio Silio, consegnando la dote in presenza di testimoni (Svet. *Claud.*, 26: ... *Quam cum comperisset super cetera flagitia atque decora C. Silio etiam nupsisse dote inter auspices consignata, supplicio adfecit...*). Nel secondo si parla specificamente delle tavole: alle nozze, Messalina e l'adultero Silio arrivarono al punto di far sottoscrivere a Claudio personalmente le tavole matrimoniali (Svet. *Claud.*, 29: ... *quod nuptiis, quas Messalina cum adultero Silio fecerat, tabellas dotis...*).

In realtà non possiamo dire con sicurezza se le tavole fossero già in uso all'epoca

no ancora assunto quel valore che le avrebbe caratterizzate in epoca più tarda.

di Claudio o fossero espressione del periodo in cui Svetonio scriveva, all'inizio del II secolo sotto l'imperatore Adriano.

D'altra parte, Giovenale nelle sue Satire, pubblicate alcuni anni dopo la morte di Domiziano avvenuta nel 96 d.C. e cioè all'inizio del II secolo, parla della cerimonia, durante la quale veniva consegnata la dote, come di un rito antico. Anche qui si ritorna sull'episodio di Silio e Messalina. L'antico rito è descritto attraverso l'immagine di Messalina seduta col suo velo nuziale, e del letto nuziale con la porpora di Tiro posto nei giardini davanti a tutti, nonché, cosa per noi più importante, attraverso l'attesa dell'auspice con i testimoni per la firma dell'impegno relativo alla dote, secondo le norme di legge (Iuv., 10, 333-338: *Dudum sedet illa parato flammeolo Tyriusque palam genialis in hortis sternitur et ritu decies centena dabuntur antiquo, veniet cum signatoribus auspex (haec tu secreta et paucis commissa putabas? Non nisi legitime volt nubere)*).

Anche Tacito, sempre a proposito dell'episodio relativo al matrimonio di Messalina, narra che vennero celebrate le nozze con Silio con tutti i riti tradizionali e solenni (Tac. ann., XI.26: ... *cuncta nuptiarum sollemnia celebrat...*).

Più oltre l'Autore racconta come fosse inaudito che la moglie di un imperatore ed un console designato in un giorno prefissato, si unissero in matrimonio, davanti a testimoni convocati a sottoscrivere le tavole, legittimando così la discendenza, che la sposa ascoltasse le parole degli auspici, desse il suo consenso e sacrificasse agli dei (Tac. ann., XI.27: ... *necdum consulem designatum cum uxore principis, praedicta die, adhibitis qui obsignarent, velut suscipiendorum liberorum causa, convenisse, atque illam audisse auspicum verba, vota subisse, sacrificasse apud deos*).

E ancora Tacito riporta ciò che il liberto, che complottò contro Messalina, avrebbe detto all'imperatore, e cioè che Silio avrebbe dovuto rilasciare la moglie altrui e rompere il contratto di nozze (Tac. ann., XI.30: ... *redderet uxorem rumperetque tabulas nuptiales*).

Ancora Giovenale nella Satira II parla chiaramente, in riferimento ad un diverso episodio, di tavole matrimoniali sottoscritte mentre veniva pronunciata la formula del buon augurio (Iuv. 2, 119-120: ... *Signatae tabulae, dicum 'feliciter', ingens cena sedet, gremio iacuit nova nupta mariti...*).

E ancora nella Satira IX si parla della rottura delle tavole matrimoniali da parte di una donna, già pronta a sottoscriverne altre (Iuv. 9, 75-76: ... *tabulas quoque rupe rat et iam signabat...*).

Interessante anche un passo di Quintiliano che parla di tavole matrimoniali (Quint. inst., V.11.32: *Nihil obstat quo minus iustum matrimonium sit mente coeuntium, etiam si tabulae signatae non fuerint: nihil enim proderit signasse tabulas si mentem matrimonii non fuisse constabit*). Si tratta evidentemente di una citazione. Poco prima, allo stesso modo, l'autore aveva citato una frase tratta dai *Topica* di Cicerone; appena dopo segue un passo tratto dalla *Pro Caecina* ciceroniana. Nell'edizione *I Dodici Libri delle Istituzioni oratorie di M.F. Quintiliano*, trad. da Gariglio, Venezia 1848, p. 563 ss. i tre passi sono di seguito riportati, come se si trattasse di un unico testo citato. Non possiamo, quindi, escludere che anche questo brano sia di Cicerone. Se così fosse, ma, sottolineo, non abbiamo prove, l'uso delle tavolette sarebbe stato diffuso già nella tarda repubblica.

Qualunque sia il periodo considerato, certamente non è mai stato chiaro per gli studiosi il vero significato di queste tavolette. Il fatto che nelle fonti letterarie siano per lo più indicate in riferimento alla dote ha creato probabilmente alcuni equivoci.

Non escludo che le *tabellae dotis* possano far pensare in primo luogo a veri e propri patti dotali stipulati *ante nuptias*<sup>136</sup> o, come vorrebbe il Cannata<sup>137</sup>, a *instrumenta dotalia* ed avere, quindi, valore meramente probatorio.

Dello stesso avviso era il Gaudemet<sup>138</sup>, il quale da una lettera di Girolamo ricavava l'idea che le tavole matrimoniali fossero solamente "un elemento di prova, ma non l'atto creatore di un vincolo".

Hier. *epist.* LXIX.5 Ad Oceanum:

... Si quis et ante baptismum habuerit concubinam, et illa mortua, baptizatus uxorem duxerit, utrum clericus fieri debeat an non? Respondebis posse fieri: quia concubinam habuerit, non uxorem. Coniugales ergo tabulae et iura dotalia, non coitus ab Apostolo condemnatur. [...] sin autem principale rescriptum eadem tenuitas impetrare non quiverit, cum Romanis legibus scita ecclesiae mutabuntur. Vide, ne hoc, quod dicitur: *unius uxoris virum*, unius mulieris possit intellegi, ut ad coitum magis referatur quam ad dotales tabulas.

Nella Lettera girolomina si espone il caso di un uomo che, prima di essere battezzato, ebbe una concubina, la quale, poi, morì; in seguito, fattosi battezzare, prese moglie. Al quesito se costui avesse diritto ad essere ordinato chierico, la risposta è positiva, in quanto la donna che aveva avuto in precedenza era una concubina, non una moglie: Girolamo si riporta alle parole di San Paolo, *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι, μᾶς γυναικὸς ἄνδρα...*<sup>139</sup>, interpretandole

<sup>136</sup> Sui patti dotali v. in particolare ALBERTARIO, *I patti dotali a favore di terzi*, in *RIL* 58 (1925), p. 353 ss., ora in *Studi di diritto romano*, cit., p. 349 ss.; BURDESE, *In tema di convenzioni dotali*, in *BIDR* 62 (1959), p. 170 ss. e da ultimo MAGAGNA, *I patti dotali nel pensiero dei giuristi classici. Per l'autonomia privata nei rapporti patrimoniali tra i coniugi*, Padova 2002.

<sup>137</sup> In questo senso v. CANNATA, v. *Dote (dir. Rom.)*, in *Enc. dir.* XIV, Milano 1965, p. 6.

<sup>138</sup> GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., p. 46, nt. 67. V. anche KÜBLER, v. *tabulae nuptiales*, in *PWRE* 4A, Stuttgart 1932, p. 1949 ss.

<sup>139</sup> I *Tim.* III 2, (Vulg.: *Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris Virum*).

come una condanna non dell'unione carnale, ma delle tavole nuziali con i diritti dotali, e di conseguenza dello stesso matrimonio.

Il significato del caso esposto a me sembra, in realtà, ben diverso e molto più semplice. L'affermazione secondo cui le tavole matrimoniali ed i diritti dotali, e non il rapporto sessuale, sarebbero condannati dall'Apostolo andrebbe rivista, tenendo conto di tutto il contesto della Lettera, in cui più volte si ripete che può essere ordinato sacerdote solo chi è stato sposato una sola volta. Or bene, la donna sposata dopo il battesimo è la prima e unica moglie<sup>140</sup>, non essendo rilevante che in precedenza si sia avuta una concubina. A questo punto non sussiste alcun ostacolo all'ordinazione. Le tavole nuziali, allora, non sono condannate in generale dal pensiero cristiano, lo sarebbero, invece, se fossero state sottoscritte più volte e con persone diverse.

Dal pensiero di Girolamo, dunque, non si evincerebbe un mero carattere probatorio, come vorrebbe il Gaudemet, ma piuttosto, sottolineando la grande rilevanza delle *tabulae* rispetto all'unione carnale, si vorrebbe, a me pare, sottintendere qualcosa di più: il prevalere della volontà degli sposi, espressa attraverso le tavole, rispetto all'elemento materiale del matrimonio.

Altri autori<sup>141</sup> sembrano ridimensionare, se non addirittura negare lo stesso valore probatorio delle tavolette e questo sulla base di alcune costituzioni imperiali. In realtà, ad una lettura attenta dei testi, ci si rende conto che la volontà imperiale è solamente nel senso di fissare una gerarchia fra le prove indicate per casi specifici.

Si riporta, per esempio, un rescritto di Probo, in cui l'imperatore si rivolge al destinatario Fortunato rassicurandolo che il non aver redatto le tavole nuziali o quelle per la nascita della figlia, non mina la credibilità dell'esistenza del matrimonio o della stessa figlia, *vicinis vel aliis scientibus*:

CIust. V.4.9

Imp. Probus A. Fortunato. Si vicinis vel aliis scientibus uxorem liberorum procreandorum causa domi habuisti et ex eo matrimonio filia suscepta est, quamvis neque nuptiales tabulae neque ad natam filiam pertinen-

<sup>140</sup> L'Orestano (*Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano*, cit., p. 362) sottolinea come nel caso prospettato fosse considerata moglie solo quella che lo era per il diritto civile.

<sup>141</sup> Cfr. BALLINI, *Il valore giuridico*, cit., p. 63 s.

tes factae sunt, non ideo minus veritas matrimonii aut susceptae filiae suam habet potestatem.

Anche un rescritto di Diocleziano afferma la validità e l'esistenza del matrimonio anche in assenza di *instrumenta* nuziali:

CIust. V.4.13

Impp. Diocletianus et Maximianus AA. et CC. Onesimo. Neque sine nuptiis instrumenta facta matrimonii ad probationem sunt idonea diversum veritate continente, neque non interpositis instrumentis iure contractum matrimonium irritum est.

Allo stesso modo in epoca tardo-imperiale una costituzione di Teodosio e Valentiniano viene invocata per negare valore alle *tabulae*, in quanto vi si afferma che per la validità del matrimonio sarebbero sufficienti il consenso degli sposi<sup>142</sup>, *pares honestate*, e la testimonianza di amici, pur mancando la documentazione delle donazioni *ante nuptias* e della dote e altre solennità nuziali.

CTh. III.7.3

Impp. Theodosius et Valentinianus AA. Hierio Praefecto Praetorio. Si donationum ante nuptias vel dotis instrumenta defuerint, pompa etiam aliaque nubtiarum celebritas omittatur, nullus aestimet ob id deesse recte alias inito matrimonio firmitatem vel ex eo natis liberis iura posse legitimorum auferri, inter pares honestate personas nulla lege impediende consortium, quod ipsorum consensu atque amicorum fide firmatur.

In realtà, si tratta di un frammento di una più vasta costituzione inserita in titoli diversi del Codice Teodosiano, in cui, non si vuole negare, a livello generale, la necessità di determinate formalità, ma in mancanza di alcune, si preferisce, comunque salvare il negozio<sup>143</sup>, per quello che chiameremmo oggi principio della funzionalità dell'atto.

Questi testi giuridici non provano, dunque, che le tavole non avessero valore probatorio circa la sussistenza del matrimonio: dicono so-

<sup>142</sup> Cfr. ORESTANO, *Consenso e solennità*, cit., p. 162 ss.; SARGENTI, *Il matrimonio*, cit.; VOCI, *Polemiche legislative*, cit., p. 229 ss.

<sup>143</sup> Cfr. CTh. III.5.13 = CIust. 5.3.17: *In ante nuptias donatione ad eas facta consulitur ut firma donatio sit*. V. anche CIust. VIII.53.29: *Et si sine scripto donatum quod fuerit, adhibitis aliis idoneis documentis hoc quod geritur conprobetur*.

lamente, che in mancanza di esse, vengono presi in considerazione altri elementi per provarne l'esistenza<sup>144</sup>.

Del valore probatorio delle *tabulae*, del resto, non aveva dubbi nemmeno Tertulliano, il quale polemicamente si chiedeva se nel giorno del giudizio fosse preferibile presentare davanti al tribunale del Signore le *tabulae nuptiales*, allegando così la prova del matrimonio contratto secondo tutte le disposizioni di legge, nonostante il Signore ne facesse divieto.

Tert. *uxor.* 2.3:

Aut numquid tabulas nuptiales die illo apud tribunal domini proferemus et matrimonium rite contractum allegabimus, quod vetuit ipse?

La risposta era ovviamente negativa, ma, implicitamente, si ammetteva il valore probatorio davanti al tribunale degli uomini.

Questo non significa, però, che le tavole avessero solo valore probatorio.

Si sarebbe portati a crederlo, pensando alle *tabulae* solamente in riferimento alla costituzione di dote, in quanto gli strumenti dotali proverebbero l'esistenza del matrimonio<sup>145</sup>. Ma, in realtà, le tavole non riguardavano solo la dote ed avevano un ruolo fondamentale nella formazione del matrimonio.

A questa conclusione arriviamo grazie all'esame di numerose fonti patristiche, che documentano, fra l'altro, una grande diffusione dell'uso delle tavolette matrimoniali. Frequenti riferimenti si trovano in particolar modo nelle opere di Sant'Agostino, sia che parli realmente di matrimonio sia che voglia indicare metaforicamente quello fra Cristo e la Chiesa.

<sup>144</sup> Non possiamo escludere che la scarsa fiducia nel valore probatorio delle tavole, quale si evidenzia in alcuni provvedimenti imperiali, potrebbe spiegarsi con la facilità con cui potevano essere falsificate, come avveniva per le *tabulae testamenti* (su questo tema v. F. MARINO, *Cic.'Verr.* II,1,42,108 e la repressione del falso, in *Idee vecchie e nuove sul diritto criminale romano*, a cura di Burdese, Padova 1988, p. 140 s.). V. anche, a proposito delle *tabulae* quali documenti pubblici, MOREAU, *La mémoire fragile: falsification et destruction des documents publics au I<sup>er</sup> s. av. J.-C.*, in *La mémoire perdue. À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Paris 1994, p. 121 ss.; AMARELLI-LUCREZI, *I processi contro Archia e contro Apuleio*, Napoli 1997, p. 44 ss.

<sup>145</sup> Sulla funzione probatoria degli strumenti dotali v. ORESTANO, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano*, cit., p. 375.

In un capitolo delle *Confessiones* Agostino ricrea un momento intimo di confidenze fra mogli: in particolare vi si legge l'episodio di una donna, una moglie, che ricordava alle altre come dal momento in cui avevano sentito leggere la formula cosiddetta matrimoniale, dovevano ritenerla come quel documento per mezzo del quale erano diventate serve e quindi, memori della loro condizione, non dovevano fare le superbe con i mariti.

Aug. *conf.*, 9.9:

... Denique cum matronae multae, quarum viri mansuetiores erant, plagarum vestigia etiam dehonestata facie gererent, inter amica conloquia illae arguebant maritorum vitam, haec earum linguam, veluti per iocum graviter admonens, ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocantur, recitari audissent, tamquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuisse; proinde memores conditionis superbire adversus dominos non oportere.

In uno dei suoi discorsi Agostino indica le tavole matrimoniali come *instrumentum emptionis* della moglie da parte del marito:

Aug. *serm.*, 37:

tabulas matrimoniales instrumenta emptionis suae deputat.

La stessa terminologia verrà usata secoli dopo da Isidoro di Siviglia, il quale ci presenta le *tabulae* semplicemente come gli strumenti, attraverso i quali la donna passava nella famiglia del marito.

Isid. *orig.*, 9.5.8:

... Tabulae enim matrimoniales instrumenta emptionis suae sunt.

L'autore non ci dice molto riguardo le *tabulae*, ma in un altro passo ci informa che, prima che si affermasse l'uso delle tavolette matrimoniali, i futuri sposi emettevano scambievolmente delle *cautiones*, in base alle quali si impegnavano reciprocamente a raggiungere un accordo sui diritti del matrimonio, con la garanzia di fideiussori:

Isid. *orig.*, 9.7.3:

... Nam ante usum tabellarum matrimonii cautiones sibi invicem emittebant, in quibus spondebant se invicem consentire in iura matrimonii, et fideiussores dabant.

Isidoro, pur essendo spagnolo, ci offre un quadro, anteriore all'uso delle tavole, che ricorda molto la prassi matrimoniale dei paesi greci e orientali, nei quali il matrimonio veniva concluso in due tempi diversi, la promessa e la celebrazione, entrambe parti integranti dell'istituto. L'impiego delle tavole avrebbe superato questa prassi.

Già nel Libro V dell'*Adversus Marcionem* Tertulliano, rifacendosi alle parole di San Paolo (*Gal.*, 4.21-31), ricordava che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e l'altro da una donna libera, ma colui che era nato dalla schiava era nato per legge della carne, quello, invece, che era nato dalla libera, era nato in seguito ad una *repromissio*: è l'affermazione, quindi, della discendenza legittima in quanto nata da un matrimonio legittimo:

Tert. *adv. Marc.*, 5.4.8:

Si enim Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera, per *repro-missionem*.

La legittimità del matrimonio sembrerebbe essere data dalla forma negoziale: una promessa, senza che occorra la presenza di garanti. Anche questo passo sembra ricordare una prassi improntata sul diritto greco, piuttosto che romano.

Nel *sermo* 238, parlando del matrimonio fra Cristo e la Chiesa preso a modello per sottolineare l'indissolubilità e la legittimità del matrimonio, ad evitare ogni errore Agostino suggerisce di ascoltare le pagine del vangelo come se fossero le tavole matrimoniali.

Aug. *serm.*, 238:

... ergo ne in aliquo eorum erremus, tanquam matrimoniales eorum evangelii tabulas.

Lo stesso concetto verrà ripreso un secolo dopo da Cesario, vescovo di Arles, il quale parla, appunto, del matrimonio celeste descritto dalle pagine del Vangelo, come se queste fossero tavole matrimoniali:

Caes. Arl. *serm.*, 175.4:

Mater enim nostra evangelicis paginis tanquam matrimonialibus tabulis sponso caeli coniuncta est.

Non dobbiamo sottovalutare questi pochi cenni. Il paragone col

Vangelo mi sembrerebbe dare alle tavole matrimoniali una grande rilevanza ai fini del riconoscimento del matrimonio romano nel pensiero e nella prassi del cristianesimo.

Occorre, a questo punto, considerare il contenuto delle tavole matrimoniali.

Numerosi passi tratti, in particolar modo dalle opere di Agostino, indicano, infatti, qualcosa di più delle mere indicazioni dotali: le tavolette dovevano evidenziare necessariamente lo scopo del matrimonio, concluso *liberorum quaerendorum causa*<sup>146</sup>, cioè la procreazione dei figli.

Secondo Agostino, per non sconfinare nel peccato, non si deve abusare dei rapporti coniugali, i quali devono essere esclusivamente finalizzati alla procreazione dei figli, come è scritto – sottolinea – nelle tavole matrimoniali.

Aug. *serm.*, 9.18:

... Ad hoc enim ducitur uxor: nam id etiam tabulae indicant ubi scribitur: liberorum procreandorum causa. Quando tu uti uxore amplius quam necessitas procreandorum liberorum cogit volueris, iam peccatum est.

Pertanto, si invitano i coniugi alla moderazione, a non eccedere i limiti a cui sono tenuti nel rapporto coniugale, rispettando la legge emessa a questo scopo, come dimostrano le *tabulae* sottoscritte alle nozze: con ciò che è scritto nella *pactio* ci si impegna, infatti, ad un determinato comportamento diretto alla procreazione di figli; con un eccesso in contrario si andrà contro quelle tavole e contro il patto in esse espresso:

Aug. *serm.*, 278.9:

... Quis est autem habens uxorem, qui eo modo utatur uxore, ut non excedat legem liberos procreandi? Ad hoc enim data est: convincunt te tabulae quae scribuntur in matrimonio. Pactus es quemadmodum duceres sonat tibi scriptura pactionis: Liberorum procreandorum causa. Non ergo accedas, si potes, nisi liberorum procreandorum causa. Si modum excesseris, contra illas tabulas facies et contra pactum.

Che nelle tavole matrimoniali fosse espressa l'indicazione del fine

---

<sup>146</sup> RITZER, *Le mariage*, cit., p. 77.

di procreare è attestato in un altro passo di Agostino tratto dal *De nuptiis et concupiscentia*.

Aug. *nupt. et concup.*, I. 4.5:

... Quapropter qui non hac intentione, hac voluntate, hoc fine generant filios, ut eos ex membris hominis voluntate, hoc fine generant filios, ut eos ex membris hominis primi in membra transferant Christi, sed infideles parentes de infideli prole gloriantur; etiamsi tanta sint observantia, ut secundum matrimoniales tabulas non nisi liberorum procreandorum causa concumbant, non est in eis vera pudicitia coniugalis.

E ancora, Agostino, parlando di castità coniugale nel *De bono viduitatis*, dà per scontato che gli sposi abbiano osservato la legge con tanto scrupolo da unirsi in matrimonio, in base alle tavole matrimoniali, unicamente per generare figli:

Aug. *bon. viduit.*, 4.5:

... Vides etiam coniugalem pudicitiam et tori Christiani matrimonialem fidem donum esse et hoc a deo, ut illud, quod ultra liberorum procreandorum necessitatem modum concumbendi aliquatenus concupiscentia carnalis excedit, non nuptiarum sit hoc malum, sed veniale sit propter nuptiarum bonum.

In un passo del *De civitate Dei* Agostino sostiene che l'atto coniugale ha come fine la procreazione dei figli, secondo le prescrizioni delle tavole matrimoniali.

Aug. *civ.*, 14.18:

... Quid? Concubitus coniugalis, qui secundum matrimonialium praescripta tabularum procreandorum fit causa liberorum, nonne et ipse quamquam sit licitus et honestus, remotum ab arbitris cubile conquirat?

Che il fine della procreazione appaia indicato nelle *tabulae* risulta anche in un passo di un'orazione scritta contro il manicheo Fausto. Ancora una volta Agostino, in polemica con i Manichei, sostiene che il matrimonio è l'unica unione onesta, poiché ha il fine di generare figli, come si evince dalle tavole matrimoniali:

Aug. *c. Faust.*, 30.6:

Denique vos eum praecipue concubitum detestamini, qui solus honestus et coniugalis est et quem matrimoniales quoque tabulae prae se gerunt,

liberorum procreandorum causa: unde vere non tam concumbere quam nubere prohibetis.

Ancora una volta in polemica contro i Manichei, in *De moribus Ecclesiae catholicae et Manichaeorum*, 2.18.65, Sant'Agostino esalta il valore delle tavole matrimoniali, le quali sigillano l'unione dell'uomo e della donna al fine unico della procreazione dei figli:

Aug. *eccl.*, 2.18.65<sup>147</sup>:

... Nuptiae autem, ut ipsae nuptiales tabulae clamant, liberorum procreandorum causa, marem feminamque coniungunt: quisquis ergo procreare liberos quam concumbere gravius dicit esse peccatum, prohibet utique nuptias; et non iam uxorem, sed meretricem feminam facit, quae donatis sibi certis rebus, viro ad explendam eius libidinem iungitur.

La stessa rilevanza delle tavole matrimoniali, dove appare che l'atto coniugale è destinato esclusivamente alla procreazione dei figli, risulta da un passo del *De gratia Christi et de peccato originali*:

Aug. *grat. Christ.*, 2.38:

... Nuptialis autem concubitus, quem matrimoniales quoque indicant tabulae causa procreandorum fieri filiorum, per se ipsum prorsus, non in comparatione fornicationis est bonus.

E ancora nel *Contra Iulianum*, parlando di pudicizia coniugale, sempre Agostino afferma che i rapporti coniugali devono essere limitati alla generazione dei figli, in modo che vengano osservate le prescrizioni delle tavole matrimoniali:

Aug., *c. Iulian.*, 3,43:

... Et si tanta vires habet ista pudicitia coniugalis, tantumque Dei donum est, ut faciat quod praescribunt tabulae matrimoniales, in ipso quoque thoro coniugali conflictu fortiore belligerat, ne ultra quam generandis filiis sat est, etiam ipsum coniugis corpus attrectet.

.....  
Si quid vero fit in coniuge, non quidem contra naturam, sed tamen quod tabularum matrimonialium limitem transeat, veniale apud apostolum reperitur; quia nequaquam limes coniugalis carnis exceditur: sed tamen ut etiam ipse non excedatur, contra malum concupiscentiae dimicatur.

<sup>147</sup> PL 54, 1373.

Le stesse considerazioni si ritrovano ancora un secolo dopo, in un passo di Cesario, il quale, esortando alla castità, invita ogni buon cristiano ad avere rapporti con la moglie al solo fine di procreare figli e, ancora una volta, si legge che il contenuto delle tavole matrimoniali consiste nell'indicazione del fine di procreare:

Caes. Arel. *Serm.*, 44.3:

... Denique et ipsae tabulae matrimoniales hoc continent: liberorum, inquit, procreandorum causa.

Le tavole matrimoniali, dunque, dovevano esprimere il fine del matrimonio, ma non solo questo. In esse erano fissate delle condizioni, disposizioni a carattere personale, ma, soprattutto a carattere patrimoniale: non dimentichiamo, come abbiamo visto in alcuni testi<sup>148</sup>, l'importanza della dote, che veniva disposta e regolata in queste tavole.

Certamente le *tabulae* dovevano rivestire un ruolo centrale nell'ambito della celebrazione del matrimonio.

A conferma di questo, si rende necessario prendere in esame altri passi di Sant'Agostino.

Aug. *serm.*, 51:

... Tam caste enim habebant illi, qui pro tempore et pro more gentis suae etiam plures habebant, ut non accederent ad carnalem commixtionem, nisi procreationis causa, vere habentes eas in honore. Caeterum qui uxoris carnem amplius appetit, quam praescribit limes ille, liberorum procreandorum causa, contra ipsas tabulas facit, quibus eam duxit uxore.

<sup>148</sup> V. *supra*, p. 473 ss. In materia di dote cfr. BECHMANN, *Das römische Dotalrecht* I, II (Erlangen 1863-1867); CZYHLARZ, *Das römische Dotalrecht*, Giessen 1870; CORBETT, *The Roman Law of Marriage*, Oxford 1930; ALBERTARIO, *Dos profecticia e dos adventicia*, in *Studi di diritto romano*, cit., p. 281 ss.; ID., *La connessione della dote con gli oneri del matrimonio*, in *RIL* 58 (1925), p. 85 ss., ora in *Studi di diritto romano*, cit., p. 293 ss.; ID., *Corso di diritto romano. Matrimonio e dote*, cit., p. 87 ss.; LAURIA, *Matrimonio - dote in diritto romano*, Napoli 1952; ARCHI, *Dote e donazione nel diritto romano*, in *Studi in memoria di Albertario* 2, Milano, 1953, p. 233 ss.; SANFILIPPO, *Corso di diritto romano. La dote*, Catania 1959; NICOLETTI, v. *Dote (dir. Rom.)*, in *NNDI* VI, Torino, 1960, p. 257 ss.; CANNATA, v. *Dote (dir. Rom.)*, cit., p. 2 ss.; GUARINO, *Diritto privato romano*, Napoli 1997, p. 611 ss. ed ivi la bibliografia; infine GAUDEMET, *Droit privé romain*, 2<sup>e</sup> ed., Paris 2000, p. 59 ss. relativamente all'età classica, p. 207 s. per l'età tardo-imperiale, con la bibliografia ivi citata.

rem. Recitantur tabulae, et recitantur in conspectu omnium attestantium, et recitatur, liberorum procreandorum causa; et vocantur tabulae matrimoniales. [...] Sed ut non erubescant parentes, cum dant, recitantur tabulae, ut sint soceri, non lenones. Quid ergo de tabulis recitatur? Liberorum procreandorum causa. Tergitur frons patris atque serenatur, audita voce tabularum.

Dopo un breve cenno alle antiche usanze ebraiche per cui era permesso avere più mogli, Agostino ammonisce i cristiani a non agire in contrasto con le tavole matrimoniali con cui ci si unisce in matrimonio. Queste vengono lette solennemente in presenza di tutti i testimoni partecipanti al rito, e affermando specificamente che l'unione viene fatta *liberorum procreandorum causa*. Agostino, a questo punto si rappresenta finanche il motivo della solennità della *recitatio*: vengano lette le tavole matrimoniali, affinché i genitori non debbano arrossire quando danno una figlia in matrimonio, in quanto da quella lettura risultano suoceri e non mezzani. Che cosa si legge, infatti, nelle tavole? Al fine di procreare figli. A questo punto, ascoltate le parole delle tavole, la faccia del padre si rischiara e si rasserena.

Nel *sermo* 268 si legge:

Aug. *serm.*, 268:

... ecce sponsus, ubi est sponsa? Matrimoniales tabulas lege: sponsum audi.

Come in una rappresentazione teatrale, il discorso agostiniano descrive minutamente quella fase della celebrazione matrimoniale nella quale avviene la lettura delle tavole. La stessa rappresentazione scenica compare nel *sermo* 183, in relazione al matrimonio fra Cristo e la Chiesa, in cui Agostino evoca la vera e propria cerimonia del matrimonio romano con la lettura delle tavolette matrimoniali: "Ecco lo sposo: parla della sposa! Sottoscrivi le tavole matrimoniali! Ascoltate la sposa: 'E che si predicasse' dice. Lo abbiamo letto, promesso, lo vediamo compiuto..." . E più avanti: "Siamo venuti alle nozze, leggiamo le tavole matrimoniali e non discutiamo. Ne segue che, se tu dici di Cristo che è lo sposo della fazione di Donato, io leggo il contratto e trovo che Cristo è lo sposo della Chiesa":

Aug. *serm.*, 183:

... Ecce sponsus: dic de sponsa, imple tabulas matrimoniales. Audite sponsam: Et praedicari, inquit. Hoc enim sequitur... Sic est factum. Legi-

mus promissum, videmus impletum... Ad nuptias venimus, tabulas legamus, et non litigemus. Ergo si tu dicis, Christus est sponsus partis Donati; ego tabulas lego, et invenio esse Christum sponsum Ecclesiae diffusae toto orbe terrarum.

Anche il discepolo e amico di Sant'Agostino, il vescovo di Cartagine Quodvultdeus, parla di *recitatio* delle tavole matrimoniali nell'atto del simbolico matrimonio fra Cristo e la Chiesa:

Quodv. *serm.*, 3.13 *De Symbolo* III:

... Lego tabulas matrimoniales eius, recitabo.

Tutto questo ci dà un'idea della solennità che circondava la lettura delle tavolette matrimoniali. E proprio in questa occasione – a me pare – si perfezionava il matrimonio. Da quanto è emerso fino ad ora e da quello che si dirà in seguito sembrerà evidente che il concatenarsi di diversi elementi, negozi, atti, riti contribuiva a dare una forma al matrimonio.

Comunque, al centro di tutto sembrerebbe esserci la recita della formula matrimoniale indicata nelle tavolette in presenza di testimoni. In questa occasione, verosimilmente, avveniva lo scambio dell'intento matrimoniale, l'assunzione degli obblighi, la regolamentazione dei rapporti patrimoniali, che, poi, rimanevano cristallizzati nelle tavolette matrimoniali<sup>149</sup>. Queste tavolette vengono spesso definite contratti scritti<sup>150</sup> a torto o a ragione, ma di certo rivestivano un ruolo determinante per l'esistenza del matrimonio.

Nel *sermo* 332 si trova una testimonianza isolata della sottoscrizione delle tavole da parte del vescovo.

Aug. *serm.*, 332.4:

... Istis tabulis subscripsit episcopus: ancillae vestrae sunt uxores vestrae, domini estis uxorum vestrarum.

<sup>149</sup> Un parallelo si può fare con le *tabulae testamenti*, per le quali si può parlare di "compromesso fra oralità ed uso del documento": così in F. MARINO, *Cic. Verr.* II, 1, 42, 108 e la repressione del falso, cit., p. 156.

<sup>150</sup> A proposito della forma scritta delle *tabulae* v. KARABELIAS, *La forme de la testatio (ekmartyrion) matrimoniale en droit romain classique et post-classique*, in RHD 62 (1984), p. 601, il quale parla di atto scritto che attesta la conclusione del matrimonio, contrapponendolo alla *testatio*, che si sarebbe presentata anche in forma orale.

Era possibile, dunque, che il vescovo<sup>151</sup> fosse uno dei cittadini che testimoniavano al momento della confezione delle tavole matrimoniali: questa presenza non influiva, però, sulla sostanza del matrimonio<sup>152</sup>, ma certo contribuiva ad accrescerne la solennità.

Del valore delle tavole matrimoniali si ha testimonianza ancora nel V secolo. In un passo dell'*Historia* di Vittore di Vita, come abbiamo già visto<sup>153</sup>, ci si interroga sulla fine dei vincoli della società che a suo tempo stabilirono fra gli sposi gli impegni scritti sulle tavole matrimoniali secondo il diritto in uso fra le persone onorate:

Vict. Vit. V.3:

... Ubi sunt foedera coniugalis amoris? Ubi societatis vincula, quae inter nos dudum honestatis iure tabulae conscriptae fecerunt?

Sommessamente si potrebbe avanzare l'idea che le tavole venissero in seguito conservate, non solo per essere utilizzate, nel caso ce ne fosse bisogno, come prove, ma anche per garantire l'esigenza di pubblicità dell'evento, come accadeva nel caso di nascita di figli<sup>154</sup>. In questo caso, le tavole matrimoniali avrebbero avuto una duplice valenza, quella di contratto e quella di registro<sup>155</sup>.

7. Che una cosa sia la moglie, altra cosa la concubina è certamente chiaro. Pertanto, l'importanza della lettera CLXVII del papa Leone

<sup>151</sup> Per quanto riguarda la Gallia, la sottoscrizione delle tavole da parte del vescovo è attestata da una lettera di Sidonio Apollinare (*Sidon. epist.* VII, II n. 176). Cfr. ORESTANO, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano*, cit., p. 377.

<sup>152</sup> L'ORESTANO (*Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano*, cit., p.349) parlava di "intervento della Chiesa come un elemento normale, anche se non necessario, della celebrazione nuziale".

<sup>153</sup> V. *supra*, p. 472.

<sup>154</sup> Cfr. *CIust.* V.4.9, *supra*, p. 476.

<sup>155</sup> Alle tavole come registro si riferiva probabilmente Papiniano (D. 39.5.31 pr.) quando affermava che le *tabulae* non fanno il matrimonio (*Donationes in concubinam collatas non posse reuocari conuenit, nec si matrimonium inter eosdem postea fuerit contractum, ad irritum recidere quod ante iure valuit. An autem maritalis honor et affectio pridem praecesserit, personis comparatis, vitae coniunctione considerata perpendendum esse respondi: "Neque enim tabulas facere matrimonium"*), volendo sottolineare la prevalenza della volontà dei coniugi.

il Grande<sup>156</sup>, non è dovuta tanto a questa distinzione, quanto piuttosto al fatto che ci permette di stabilire quando un matrimonio è legittimo. Questa lettera rappresenta un punto d'arrivo e di sintesi del pensiero cristiano. Il papa indica tre requisiti per la legittimità delle nozze<sup>157</sup>: la condizione di liberi dei coniugi, il conferimento della dote da parte della sposa in conformità della legge e la pubblicità delle nozze.

S. Leo M. *epist.* CLXVII, *ad Rusticum Narbonensem episcopum*:

Non omnis mulier iuncta viro uxor est viri, quia nec omnis filius haeres est patris. Nuptiarum autem foedera inter ingenuos sunt legitima et inter aequales; multo prius hoc ipsum Domino constituyente quam initium Romani iuris existeret. Itaque aliud est uxor, aliud concubina; sicut aliud ancilla, aliud libera. Propter quod etiam Apostolus ad manifestandam harum personarum discretionem, testimonium ponit ex Genesi, ubi dicitur Abrahæ: "Eiice ancillam et filium eius: non enim haeres erit filius ancillae cum filio meo Isaac". Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut praeter sexuum coniunctionem haberet in se Christi et Ecclesiae sacramentum dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur nuptiale non fuisse mysterium. Igitur cuiuslibet loci clericus, si filiam suam viro habenti concubinam in matrimonium dederit, non ita accipiendum est quasi eam coniugato dederit; nisi forte illa mulier, et ingenua facta, et dotata legitime, et publicis nuptiis honestata videatur.

Nella lettera si rivela un'accettazione esplicita del diritto imperiale<sup>158</sup>.

Leone riconosce valore anche in seno alla Chiesa al divieto di matrimoni fra gli schiavi, in conformità alle leggi imperiali: del resto, come abbiamo visto<sup>159</sup>, ci fu solo una presa di posizione isolata da parte del vescovo di Roma Callisto che ammetteva queste unioni fra i cristiani, ma l'averne fatto oggetto di dichiarazione esplicita e di moni-

<sup>156</sup> V. Cfr. anche GODEFROY, v. *Mariage*, cit., p. 2115 s.

<sup>157</sup> Requisiti per le legittimità del matrimonio si trovano anche nella legislazione di Valentiniano e Teodosio. V. *supra*, p. 477.

<sup>158</sup> Del resto è risaputa la concezione che Leone I aveva dell'autorità imperiale e del potere ecclesiastico, vicendevolmente compenetrati. Spesso, infatti, nei suoi scritti si trova un indiscusso riconoscimento dell'autorità imperiale. Sulla legittimazione del potere imperiale, ma solo in quanto derivante da Dio, da parte della Chiesa v. da ultimo AMARELLI, *Potere e valori etici nel pensiero della prima patristica*, in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamasca*, 1, p. 78 s.

<sup>159</sup> V. *supra*, p. 431.

to al vescovo Rustico da parte di papa Leone fa supporre che la pratica condannata fosse in qualche modo diffusa.

In parte si tratta delle stesse indicazioni date più di un secolo prima dal Concilio di Nicea, nelle cui *Sanctiones et Decreta*<sup>160</sup> si affermava:

#### IV

Serverum et servarum coniugia non licent Christianis, nisi post manumissionem, qua facta, contrahant iure matrimoniali, et libere dote assignata, secundum consuetudinem illius regionis, quam incolunt. Concubinam etiam ducere in uxorem nemini licet, nisi prius dimissa publice fuerit, et publico edito scripto quo assignetur dos, et palam appareat, id matrimonium iure contractum fuisse, iuxta morem ingenuarum nuptiarum. Et haec est lex ingenuitatis, et probae religionis.

Questa, dunque, la posizione della Chiesa: che non si potessero ammettere matrimoni fra schiavi, se non dopo la manumissione; che solo allora si potesse contrarre il matrimonio, essendo assegnata la dote, liberamente secondo la consuetudine di quella regione<sup>161</sup>. La condizione libera e l'assegnazione della dote sono gli stessi due requisiti che si ritrovano anche nella menzionata lettera di Leone.

Una costituzione dell'imperatore Maggiorano<sup>162</sup>, più o meno contemporanea alla lettera di Leone, conferma la necessità della dote *ita ut et* (volgo al positivo la frase imperiale) *matrimonium indicetur et legitimi ex his filii procreentur*. L'aver collocato nello stesso piano delle conseguenze della costituzione della dote un fatto eminentemente giu-

<sup>160</sup> Cfr. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze 1759, p. 1037.

<sup>161</sup> Nel testo niceno è molto interessante che si parli del matrimonio come di un negozio contratto secondo il diritto matrimoniale e che si dia valore alle consuetudini locali.

L'accento alle consuetudini locali non va trascurato. A proposito di queste, potremmo chiederci cosa avvenisse nel mondo provinciale, in Occidente e, soprattutto in Oriente, in quelle etnie, sia pure romanizzate ed anche dotate della cittadinanza romana, i cui costumi ed il cui diritto matrimoniali erano ben diversi da quelli di Roma, ed in quale misura costumi e normative giuridiche diversi potessero avere influito sugli stessi romani ed italici trasferiti nelle province. La risposta a questo interrogativo meriterà un approfondimento a parte in un futuro lavoro.

<sup>162</sup> Non fu una costituzione priva di importanza che ebbe vita breve, come vorrebbe il Gaudemet (*Il matrimonio in Occidente*) il quale la ritiene abrogata solo cinque anni dopo dalla Novella di Severo (Nov. I), che, in realtà, fa riferimento sì ad una disposizione di questo imperatore, ma in materia successoria.

ridico come lo stato di legittimità dei figli ed il fatto del matrimonio mi sembra di notevole rilevanza, quasi a sottolineare che non si debba parlare di quest'ultimo come di una mera situazione di fatto.

Nov. Maior. VI.9 (26 oct. 458):

... Et quia studiosae tractatur a nobis utilitas filiorum, quos et numerosius procreari pro Romani nominis optamus augmento et procreatis competentia commoda perire non patimus, hoc necessario putavimus praecavendum, ut marem feminamque iungendos copula nuptiali par condicio utrimque constringat, id est ut numquam minorem quam exigit futura uxor sponsaliciam largitatem dotis titulo se noverit conlaturam, scituris puellis ac parentibus puellarum vel quibuscumque nupturis ambos infamiae maculis inurendos, qui fuerint sine dote coniuncti, ita ut nec matrimonium iudicetur nec legitimi ex his filii procreentur.

Inoltre, ancora una volta si ha la conferma, con la sintonia dei due testi, che i cristiani, pur disapprovando certe manifestazioni pagane, essendo parte integrante dell'Impero, ne accettavano le leggi facendole proprie<sup>163</sup>.

Già l'esame delle *tabulae matrimoniales* ha evidenziato l'importanza della dote ai fini del matrimonio e la grande diffusione<sup>164</sup> di questa pratica in tutto l'Impero, sebbene fossero ammesse delle varianti a livello locale<sup>165</sup>, come sembra ricordare il capitolo IV delle *Sanctiones et Decreta* del Concilio di Nicea del 325, dove si parla di dote liberamente costituita secondo la consuetudine della regione abitata dagli sposi<sup>166</sup>:

... et libere dote assignata, secundum consuetudinem illius regionis, quam incolunt...

<sup>163</sup> V. BUCCI, *Il matrimonio cristiano*, cit., p. 523.

<sup>164</sup> Cfr. CASTELLO, *Lo strumento dotale come prova del matrimonio*, in *SDHI* 4 (1938), p. 212.

<sup>165</sup> Una tesi suggestiva, ma che non ebbe molto seguito, è quella del Vismara, secondo cui la diffusione delle tavole matrimoniali in epoca cristiana sarebbe derivata, non dalla tradizione romana, ma da quella ebraica, che vedeva nel documento scritto della *kethubab* l'inizio del matrimonio (*La donazione nuziale nel diritto ebraico e nelle fonti cristiane in relazione al diritto romano postclassico*, in *Cristianesimo e diritto romano*, Milano 1935, p. 339 ss.) A questa teoria si è opposto l'ORESTANO, *Alcune considerazioni sui rapporti fra matrimonio cristiano e matrimonio romano*, cit., p. 378 s.

<sup>166</sup> V. BUCCI, *Il matrimonio cristiano*, cit., p. 516.

Nello stesso passo si fa parola anche di uno scritto emesso in forma pubblica col quale è assegnata la dote e appare evidente che il matrimonio è stato contratto secondo il diritto.

et publico edito scripto quo assignetur dos, et palam appareat, id matrimonium iure contractum fuisse

Forse con questo scritto si fa riferimento alle tavole matrimoniali. Ancora una volta si parla del loro valore probatorio.

Non può che destare la nostra attenzione il capitolo VII delle *Sanctiones et Decreta*<sup>167</sup>, in cui si parla di matrimonio fra vedovi: qui la dote è indicata come uno degli elementi prevalenti dell'oggetto del contratto matrimoniale.

Il terzo requisito per la validità del matrimonio secondo Leone è la pubblicità.

Mentre all'epoca di Traiano la Chiesa d'Oriente sembra indirizzarsi verso la necessità di un'unione in presenza e con l'approvazione del vescovo<sup>168</sup>, circa un secolo dopo, Tertulliano, in Occidente, affermava, in modo ancora più netto, che chi vuole sposarsi deve far conoscere le sue intenzioni a tutta la comunità e non solo al vescovo, prevedendo serie sanzioni, sul piano religioso, per chi non vi ottemperi.

Verso la fine del III secolo il papa Eutichiano<sup>169</sup> esortava i vescovi alle pubbliche nozze, a non prendere la moglie di un altro ed a rispettare certe festività non contraendo matrimonio in quei giorni:

*Eutychiani Papae Exhortatio ad presbyteros ex antiquo codice Vaticano*

... Nullus vestrum ad nuptias eat: omnibus denuntiate ut nullus nisi publice celebratis nuptiis uxorem ducat: nullus sponsam alterius accipiat, et nuptias fieri prohibete ab adventu Domini usque ad transactas octavas Epiphaniae, et a Septuagesima usque ad transactum paschae clusum, et a Rogationibus usque ad transactas octavas Pentecostes. [...]

Questo passo va considerato, in particolare, per il riferimento alla

<sup>167</sup> V. *supra*, p. 464.

<sup>168</sup> Così Ignazio d'Antiochia con la Lettera di Policarpo, 5.2. Questo atteggiamento si spiega, in realtà, col fatto che in tutte le sue opere il Santo insiste sull'obbedienza dovuta al Vescovo. Non sappiamo, però, se all'epoca questa idea ebbe un seguito, dal momento che non si trova alcun documento risalente ai primi tre secoli che confermi l'assorbimento di tale pensiero nella prassi.

<sup>169</sup> V. *supra*, p. 432.

pubblicità delle nozze, anche se, in realtà, questo sembra più un invito limitato ai vescovi, a cui si rivolge, piuttosto che a tutta la comunità cristiana.

In un canone del Concilio di Laodicea del 320 leggiamo:

Can. I

... Oportere ex ecclesiasticos canones eos qui libere et legitime secundo matrimonio coniuncti sunt, et non clam uxores duxerunt, cum exiguum tempus praeterierit et orationibus et vacaverit, eis ex venia dare communionem.

Nella disposizione che legittima il secondo matrimonio<sup>170</sup>, si evidenzia in modo particolare la preoccupazione che esso avvenga non clandestinamente. Vi si esprime, dunque, esclusivamente l'esigenza di pubblicità, mentre non si richiede, invece, l'intervento della Chiesa, da cui far dipendere la sussistenza del matrimonio.

A questo punto va richiamato quel capitolo delle *Sanzioni e Decreti* del Concilio di Nicea del 325, riguardante le nozze fra vedovi, già menzionato a proposito della dote:

VII

Viduorum, et viduarum matrimonia sincere, et sancte divulganda sunt, et in vulgus hominum indicenda...

I matrimoni contratti fra vedovi *sancte divulganda sunt e in vulgus hominum indicenda*. Si tratta di una duplice forma di pubblicità<sup>171</sup>, una per il diritto sacro, l'altra per quello civile, ma entrambe prescritte dalla Chiesa.

Anche in Agostino si rileva l'esigenza della pubblicità: gli uomini – egli afferma – vogliono che tutte le azioni giuste siano messe in luce, così, in particolare, si desidera che sia conosciuto questo atto legittimo dello sposo. Per questo motivo si celebrano matrimoni solenni<sup>172</sup>.

La lettera di Leone rappresenta un punto di arrivo: infatti, vi si fa tesoro del pensiero cristiano cresciuto ed evoluto negli ultimi secoli, arrivando, così, ad un, se pur provvisorio, assestamento, per il quale si

<sup>170</sup> Sono ammessi alla comunione coloro che liberamente ed in modo legittimo si sono uniti in un secondo matrimonio.

<sup>171</sup> Si noti il ripetersi dell'iterativo *et*.

<sup>172</sup> Aug. *civ.*, 14.18.

riconosce che la Chiesa fa proprie le forme del matrimonio già previste dalla società civile. La lettera, aggiunge, però, qualcos'altro. Laddove si statuisce che l'unione con la concubina non può definirsi matrimonio in quanto non ha ricevuto il sacramento della Chiesa e di Cristo, si viene a delineare quello che può essere definito il mistero nuziale<sup>173</sup>.

Questa è la teoria del matrimonio contratto-sacramento<sup>174</sup>.

8. Sono evidenti le difficoltà di una ricerca basata sulle fonti patristiche al fine di ricostruire l'idea del matrimonio romano, in una società aperta agli usi provinciali e pervasa dall'idea del Cristianesimo.

Una prima difficoltà da affrontare, è rappresentata dall'incertezza e dalla divisione del pensiero cristiano. Alla fine le linee comuni si possono individuare nell'esaltazione della castità come situazione ideale di vita anche rispetto al matrimonio, nel divieto delle seconde nozze e, quindi, in una visione monogamica estremizzata del matrimonio<sup>175</sup>.

Non possiamo, comunque, concepire un'unitaria posizione della Chiesa, dilaniata com'era, allora, da lotte intestine. Non dobbiamo, inoltre, dimenticare che essa cominciava solo all'epoca ad organizzare le proprie idee. Non è possibile affermare, dunque, che il pensiero cristiano, così diviso e incerto, potesse influenzare in modo così incisivo la legislazione imperiale.

Non dobbiamo nemmeno pensare ad una decisa contrapposizione fra il matrimonio di questi ultimi secoli e quello di un'epoca più antica, considerato, come abbiamo detto all'inizio di questo lavoro, privo di forme dalla dottrina dominante.

Tutto questo nasceva da un equivoco di partenza, quello per cui si deve cercare ad ogni costo la norma di legge per arrivare alla conclusione che non si tratta solo di una situazione di fatto. In realtà, il

---

<sup>173</sup> V. BUCCI, *Il matrimonio cristiano*, p. 520 ss. con la preziosa bibliografia ivi citata. Cfr. anche GODEFROY, v. *Mariage*, cit., p. 2101 ss.

<sup>174</sup> Già alcuni Padri rappresentanti del primo Cristianesimo vi avevano fatto frequenti accenni, ma solo con Agostino, a me parrebbe, si è potuto parlare di una vera e propria disciplina del fenomeno, in cui il *sacramentum* diventa uno dei tre *bona coniugalia*. Cfr. anche GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, cit., p. 40

<sup>175</sup> L'idea della monogamia, mentre è il punto di rottura col mondo ebraico, rappresenta quello di contatto col mondo pagano.

diritto si crea non solo attraverso le leggi, ma anche attraverso le consuetudini, tanto più se parliamo di un istituto come il matrimonio.

È quanto risulta anche da un passo di Ulpiano, che parlando del divieto di donazioni fra coniugi, afferma che la donazione non vale se il matrimonio è fondato su leggi e costumi.

D. 24.1.3.1 (Ulp., *Libro trigesimo secundo ad Sabinum*): Et quidem si matrimonium moribus legibusque nostris constat, donatio non valebit.

La legittimità del matrimonio, dunque, è data anche dall'osservanza delle consuetudini.

E, pure la Chiesa, in materia matrimoniale, rinvia spesso alle consuetudini locali. Per questo motivo quelli che, a prima vista, possono sembrare solo riti diffusi da secoli nelle diverse località dell'Impero, in realtà, anch'essi contribuiscono a dare una forma giuridica al matrimonio.

Non possiamo, dunque, ipotizzare un passaggio netto e radicale da un matrimonio inteso come situazione di fatto ad uno caratterizzato da determinate formalità. Già da tempo questo istituto presentava particolari forme, anche se mutate prevalentemente da consuetudini. Certamente, in epoca più tarda, ad esse se ne aggiungono altre di carattere più strettamente giuridico.

Ma c'è di più. Le fonti cristiane esaminate attestano l'indubbia osservanza delle disposizioni di diritto romano, permettendoci di ricostruire in modo attendibile, dal punto di vista giuridico, l'istituto del matrimonio.

Nelle fonti patristiche si ritrova con sempre maggiore frequenza l'uso di una terminologia contrattuale per definire il matrimonio. Si parla di contrarre matrimonio, di vincolo coniugale, che crea obblighi per entrambe le parti, di matrimonio come *negotium*, come *pactio*, come *foedus*, come *conventio*, come *contractus*, con un linguaggio sempre più tecnico.

E ancora, sia con grande ampiezza in testi patristici sia, con maggior parsimonia, in quelli giuridici troviamo il verbo *sociare* e il sostantivo *societas*, che, da un lato, ricorda tanto il *consortium omnis vitae* di Modestino, dall'altro, l'idea di una società fra coniugi che dovranno contribuire alla realizzazione di uno scopo comune, che sarà fatta propria dal *Codex Iuris Canonici* (CIC)<sup>176</sup>.

<sup>176</sup> Can. 1055 § 1, CIC 1983. *Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad pro-*

Il cristianesimo, dunque, non imponeva un modello radicalmente diverso da quello che gli veniva offerto dal diritto e dalla società romana. Lo stesso papa Leone, come abbiamo visto, per verificare la legittimità del matrimonio cristiano fissò tre requisiti che erano noti anche al diritto romano. Se si vuole trovare eventualmente un'influenza del cristianesimo, la si deve cercare in certi divieti matrimoniali, come, ad esempio, quelli riguardanti l'unione con la cognata o con la figliastra indicati nei canoni del Concilio di Elvira<sup>177</sup>.

Nel pensiero cristiano va formandosi l'idea del matrimonio come sacramento, ma la sacralità del vincolo non è dovuta alla presenza di un ministro della Chiesa durante il rito nuziale. È vero che è prevista la possibilità che il vescovo sottoscriva le tavole, ma lo fa come uno dei tanti testimoni. È vero che alcuni testi parlano di benedizioni, ma queste non incidono sulla validità del matrimonio.

Il sacramento, come ci viene presentato a partire da Sant'Agostino, è qualcosa che deriva direttamente da Dio, senza la mediazione di un sacerdote. Quando è richiesta la presenza del vescovo è, essenzialmente, per soddisfare un'esigenza di pubblicità: far conoscere l'unione ma-

---

*lis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est* Tit. IV.7 *De matrimonio*). Sull'ispirazione nel CIC del 1983 all'idea societaria del matrimonio secondo la tradizione romanistica v. SCICLUNA, *The Essential Definition of Marriage According to the 1917 and 1983 Codes of Canon Law. An Exegetical and Comparative Study*, Lanham-New York-London 1995, p. 296 ss. Cfr. *Comentario exegetico al código de derecho canónico*, III.2, Obra coordinada y dirigida por Marzoa, Miras y Rodríguez-Ocaña, 2a ed., Pamplona 1997, sul termine *consortium* p. 1041 s., sull'unità dei fini p. 1043 s. A proposito dell'introduzione del termine *consortium* nel CIC del 1983 v. DIENI, *Apories persistentes dans le droit matrimonial canonique*, in *RDC* 50/1 (2000) p. 171 ss.

Diversamente nel previgente CIC del 1917 non esisteva il riferimento al *consortium*, ma si parlava di *contractus matrimonialis*:

Can. 1012 § 1, CIC 1917. *Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos*. Nel canone successivo venivano indicati i fini:

Can. 1013 § 1, CIC 1917. *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae*.

Più recentemente il termine *consortium* si ritrova nel *Codex canonum ecclesiarum orientalium*:

Can. 776 § 1, CCEO. *Matrimoniale foedus a creatore conditum eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constitutum, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem et educationem ordinatur*.

<sup>177</sup> V. *supra*, p. 433 s. In tema di divieti matrimoniali si vedano anche le considerazioni di ASTOLFI, *Aspetti del diritto matrimoniale*, cit., p. 332 s.

trimoniale a tutta la comunità cristiana, che il vescovo rappresenta. Sono gli stessi sposi che diventano ministri del sacramento, e, in quanto tali, hanno in sé il potere di concludere il contratto matrimoniale, che è anche sacro, e ciò rafforza ancora di più l'idea di matrimonio come sacramento-contratto<sup>178</sup>.

Ma nulla è cambiato della struttura del matrimonio romano: il sacramento ha solamente elevato ad una maggiore dignità le nozze<sup>179</sup>, quasi a conferma di quella *divini et humani iuris communicatio* che Modestino riferiva al matrimonio pagano<sup>180</sup>.

Del resto, alla costruzione, voluta dal pensiero cristiano, che definisce il matrimonio come contratto e sacramento, non avrebbe senso contrapporre una visione pagana del matrimonio come mera situazione di fatto. Se non altro la teatralità che si creava intorno alla lettura e la sottoscrizione delle tavole matrimoniali, le quali davano una certezza circa i rapporti patrimoniali fra i coniugi e davano garanzia sulla legittimità della prole, creerebbe non pochi dubbi al riguardo.

In fondo, i due mondi non erano così distanti.

Non dobbiamo, infatti, dimenticare che i Padri della Chiesa erano certamente uomini del loro tempo, che vivevano in quella stessa società che esprimeva quel diritto e quelle usanze, che in linea di massima andavano, comunque, rispettate. Non dobbiamo dimenticare, quindi, come ha scritto Manlio Sargenti "che, per quanto lontane e antitetiche siano l'esperienza giuridica romana e la spiritualità cristiana, entrambe operano, però, su un terreno sociale comune"<sup>181</sup>.

Ipsi homines, denique, [...] non matrimonia copulant nuptiarum sollemnibus iustis?

Così s'interroga Arnobio<sup>182</sup>. Lo scrittore africano si chiedeva in modo retorico se, dal momento della comparsa della religione cristiana, nel mondo tutto fosse cambiato e, in particolare, se gli uomini avessero smesso di contrarre i matrimoni secondo i riti delle giuste nozze. La risposta era ovviamente negativa.

<sup>178</sup> Così ancora in Can. 1055 § 2 CIC 1983: *Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.*

<sup>179</sup> V. BUCCI, *Il matrimonio cristiano*, cit., p. 523.

<sup>180</sup> Cfr. BALLINI, *Il valore giuridico*, cit., p. 6.

<sup>181</sup> SARGENTI, *Matrimonio cristiano e società pagana*, cit., p. 372.

<sup>182</sup> Arnob. *nat.*, I.2.10.