

## 4.

# La famiglia cristiana: il fidanzamento nella costruzione di una identità religiosa (IV-V secolo)

Teresa Sardella

DOI – 10.7359/764-2016-sard

ABSTRACT – In this study we analyse the practice of Christian engagement in late antiquity as an example of the path of Christianization of the culture. The study starts from the fact that while for the pagans the engagement and marriage were moments separate, and the first did not imply the second, for Christians, the engagement becomes a real marriage promise.

KEYWORDS – Christians, engagement, liturgy, marriage, pagans. Cristiani, fidanzamento, liturgia, matrimonio, pagani.

### 1. LA FAMIGLIA: INCERTI PERCORSI DI CRISTIANIZZAZIONE

Nella famiglia tardo antica si incontrano e si incrociano famiglia romana e famiglia cristiana dove quest'ultima si presenterà con specifici assetti giuridico-sociali e con un definito profilo cristiano solo nel Medioevo<sup>1</sup>. Peraltro, dietro queste definizioni, ci sono opposte posizioni interpretative e i fondamenti di un dibattito storiografico che coinvolge in tutti i suoi aspetti i rapporti tra mondo ellenistico-romano e cristianesimo. Innanzi tutto: *familia romana* richiama una più generale dimensione storico-culturale, nel segno di una romanità condivisa dai cristiani, pur attraverso percorsi conflittuali<sup>2</sup>: così si evince da ormai acquisite interpretazioni storiografiche che, come per altri fenomeni ed esperienze culturali e sociali, anche in riferimento alla famiglia parlano di lente modificazioni socio-culturali, per le quali il cristianesimo si è presentato solo come uno e non certo il solo

---

<sup>1</sup> Gaudemet 1996.

<sup>2</sup> Per un quadro sintetico dei rapporti relativi al binomio cristianesimo/*romanitas*, tra conflittualità e dialogo, cf. Sardella 2015, soprattutto 333 ss.

fattore di cambiamento<sup>3</sup>. Nell'ambito di questo capitale tema storico e storiografico – quello dei rapporti tra cristianesimo da un lato e mondo ellenistico-romano dall'altro: rapporti che riguardano tutti gli ambiti della vita sociale e culturale e, dunque, anche la famiglia<sup>4</sup>, centrata sul matrimonio, manterrà la sua validità fino ai secoli dell'Alto medioevo. Fenomeno sociale tra gli altri, la religione interagisce con usi e costumi, i cui cambiamenti di lungo periodo hanno agito sulle questioni di fede, dove il cambiamento è espressione del repentino e tangibile fenomeno di mutazione religiosa, quale è una conversione: ne consegue che, al di là e oltre la diversità religiosa, pagani e cristiani per secoli continuarono a condividere le forme più rappresentative del vivere e del pensare e, prime fra queste, i costumi familiari. Nel mondo romano e in un contesto in cui lo stesso cristianesimo non aveva ancora definito la propria identità, nei primi secoli cristiani della Tarda Antichità, dunque, la famiglia era ancora nel solco e nel segno della tradizione, una famiglia romana.

Ciò non di meno, il cristianesimo costituisce la dimensione attraverso la quale passano cambiamenti, nei secoli dal terzo e soprattutto dal quarto, che possono essere parziali, non definitivi e temporanei: uno di questi riguarda il fidanzamento, inteso come momento e periodo preparatorio e compromissorio rispetto al matrimonio. Meno documentato del matrimonio, con confini relazionali ancora in via di definizione, e che determinano fluidità di rapporti tra i protagonisti, il fidanzamento appare il momento in cui il sistema di relazioni familiare si avvia verso modifiche in senso cristiano, peraltro non stabili.

A Roma, nel diritto classico, il fidanzamento aveva una identità precisa. Fidanzamento e matrimonio erano due atti distinti con significati distinti. Il fidanzamento non obbligava al matrimonio, ma definiva legami di consuetudine e di diritto – tra i fidanzati tra loro, e tra loro e le loro famiglie –. In età cristiana, vi è un iniziale processo di avvicinamento tra questi due momenti, un percorso che evidenzia la tendenza a sovrapporre e a identificare questi due momenti. In questa direzione sembrano sia l'orientamento dei fedeli sia il diritto canonico – mi riferisco in particolare ad alcune decretali –; mentre il diritto imperiale appare in continuità dalla tradizione culturale e di diritto.

Il diritto imperiale di età cristiana, peraltro, ripropone, anche per questa questione, la possibilità di una dicotomia interpretativa relativa all'in-

---

<sup>3</sup> Punto di partenza per una interpretazione in tal senso Veyne 1978, 35-63. Cambiamenti del diritto imperiale, solo apparentemente influenzati dal cristianesimo, ma di fatto poco sensibili al dato religioso si riscontrano anche per l'adulterio (Neri 2014).

<sup>4</sup> Per quanto riguarda lo specifico aspetto giuridico, cf. Amarelli 2009, 27-35, e Crifò 2009, 9-26. Per un quadro più generale, cf. il classico Fayer 2005; per alcuni aspetti specifici Harlow - Larsson Lovén 2012 (utile soprattutto la parte introduttiva: 1-7).

fluenza che il cristianesimo avrebbe avuto sul diritto civile<sup>5</sup>. Un'interpretazione che tende all'equidistanza afferma che «L'ipotesi non può essere scartata, ma non esiste alcuna prova certa che lo confermi»<sup>6</sup>. Per quel che riguarda il nostro tema, però, il diritto imperiale resta estraneo a questo processo di identificazione tra fidanzamento e matrimonio<sup>7</sup>, processo che appare di stretta pertinenza degli ambienti cristiani: il valore della promessa di matrimonio come cogente impegno morale è elemento di distinzione qualificante l'identità di una famiglia che inizia a proporsi come cristiana, volendo connotarsi sotto questo specifico aspetto. Un cambiamento in tal senso sembra riguardare solo la comunità cristiana – i fedeli – e gli ambienti ecclesiastici. Ma, non vi sono cambiamenti in tal senso che riguardino il diritto imperiale.

Peraltro, la stessa parabola storica del fidanzamento cristiano inteso come atto irreversibile smentirà la validità di questa soluzione. Infatti, se nella fase antica vi era l'orientamento a equiparare il fidanzamento al matrimonio, qualificandone la rottura come adulterio – in questo appare netta la posizione del concilio di Trullo –, il concilio di Trento ritornerà a separare nettamente questi due momenti – fidanzamento e matrimonio – della vita e delle relazioni familiari.

## 2. IL FIDANZAMENTO: VERSO LA IRREVERSIBILITÀ COME ELEMENTO IDENTITARIO

Tra la documentazione per ricostruire le posizioni cristiane in fatto di fidanzamento vi è un testo non sempre preso in considerazione, spesso citato solo cursoriamente, talvolta interpretato non del tutto correttamente. Né, là dove è stato pure considerato, mi sembra che mai siano state rilevate tutte le implicazioni in esso contenute al riguardo. Si tratta di una decretale, inviata come risposta da Siricio a una lettera di Imerio, vescovo di Terragona, in Spagna. Datata 11 febbraio 385, a firma del vescovo di Roma, la decretale contiene il formale rendiconto di un concilio romano, le cui risoluzioni, però, sono espressione del pensiero del vescovo<sup>8</sup>. Il con-

---

<sup>5</sup> Per una efficace sintesi del problema, rimando ai saggi, corredati da precise puntualizzazioni di Crifò 2009, 10-26, e Amarelli 2009, 27-35.

<sup>6</sup> Gaudemet 1996, 42.

<sup>7</sup> A questa evidente assenza, nel diritto imperiale, di una sovrapposizione tra promessa di matrimonio – sponsali – e matrimonio, fa riferimento anche Cassano 2006, 87 ss.

<sup>8</sup> Siricius, *Ep. Himerio*. L'edizione qui usata è tratta dall'edizione italiana con traduzione mia (Sardella 2008, 64-79: testo latino riprodotto da *PL XIII* 1131-1147). La lettera

cilio era stato convocato dallo stesso vescovo per discutere di alcuni problemi che affliggevano le chiese spagnole, problemi sui quali Imerio aveva interpellato Damaso, predecessore di Siricio, morto senza avere avuto il tempo di rispondere. Ai problemi delle chiese spagnole, Siricio risponde dando indicazioni che richiamano fatti di costume ben noti e procedure radicate.

«Hai chiesto anche, a proposito della *velatio*<sup>9</sup> nuziale, se è possibile che qualcuno sposi una ragazza che era stata già promessa a un altro. Proibiamo assolutamente che questo avvenga, perché la benedizione che il sacerdote impartisce alla promessa sposa, se è violata da una trasgressione, è ritenuta presso i fedeli alla stregua di un sacrilegio»<sup>10</sup>. Il problema riguarda chiaramente la eventualità e possibilità di rompere un fidanzamento per sposare una ragazza a un uomo diverso da quello a cui era stata promessa: la posizione di Siricio è netta, il giudizio su questa eventualità è negativo e la proibizione assoluta.

Alcuni punti sono di nevralgica importanza e attorno a questi ho costruito questa analisi: i cristiani hanno un rito religioso, il giudizio dei fedeli è vincolante, la rottura non è equiparata solo a un adulterio, ma anche a un sacrilegio.

In apertura, la questione è catalogata come un problema riguardante la *velatio* nuziale, il rito con cui nel mondo romano si introduceva e con cui si identificava il rituale di matrimonio. Sin dal lessico, dunque, il fidanzamento appare come condizione non solo strettamente connessa al matrimonio, ma a esso sovrapponibile.

Altri elementi definiscono questo rito secondo modalità specificamente cristiane: l'atto della promessa di matrimonio non è un atto informale e nemmeno una formalizzazione avvenuta nell'ambito di relazioni private e familiari. La promessa è passata, invece, da una formalizzazione religiosa, connotata da ufficialità, con intervento ecclesiastico, ed è avvenuta con un

---

contiene le deliberazioni di un concilio (*in conventu fratrum*), che non è registrato nell'elenco dei concili italiani del IV secolo (Gaudemet 1985, 48, né da Pietri 1976, 891, né da Palazzini 1963, IV, 145).

<sup>9</sup> Il termine, qui, indica il rito nuziale romano. Ma, questo passo fa riferimento più che al matrimonio a una promessa di matrimonio. Peraltro, nel cristianesimo, il termine significa sia *velatio* di una vergine sia promessa di matrimonio sia matrimonio. Il primo significato, nella trasposizione di significato spirituale, era fondato sulla metafora del matrimonio della vergine con Cristo, riferita alla scelta ascetica e religiosa (*Ad Gallos* 2-4; Metz 1954).

<sup>10</sup> Sir. Ep. *Himerio* 4.5, ed. cit., 66: *De coniugali autem velatione, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium possit accipere. Hoc ne fiat, modis omnibus inbibemus: quia illa benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur* (trad. cit., 67).

rito di benedizione del vescovo. Probabilmente è anche questo che determina i caratteri di condizione ineludibile e irrevocabile.

In antichistica le fonti non sono mai seriali e spesso è necessario lavorare per deduzioni, anche in assenza di documentazione: questo documento, unico per il modo diretto in cui documenta la questione, fissa alcuni punti fermi in materia di prassi religiosa per il fidanzamento cristiano.

Primo punto: tra i cristiani, il fidanzamento è segnato da un preciso rituale, che, con la benedizione del vescovo, costruisce un vincolo irreversibile prima ancora di quello del matrimonio. Secondo punto: un comportamento contrario è considerato un sacrilegio e rinvia a una sanzione morale gravissima, applicabile secondo una prassi qui non meglio precisata.

Ne consegue che la promessa di matrimonio, consacrata dal vescovo, diventa irreversibile e anticipa al momento del fidanzamento la scelta definitiva del matrimonio. Anche per la promessa, la benedizione del vescovo configura per i cristiani una sorta di doppio regime in fatto di costumi familiari: quello civile e quello ecclesiastico. Quest'ultimo, però, si esprime solo in termini di autorità religiosa e morale. Tanto più che non sempre, come in questo caso, si prescrivono sanzioni: e si tratta delle uniche possibili, cioè quelle religiose.

L'interesse di questo documento, però, è anche in altro: perché non è tanto alla forza intrinseca del rituale sacro e per ciò stesso sacralizzante, né alla propria autorità, o più genericamente all'autorità religiosa, che Siricio rinvia la forza di questa indicazione morale e religiosa, in base alla quale il venir meno a una promessa di matrimonio è un sacrilegio. Infatti, egli rinvia il giudizio negativo sul comportamento in questione – la trasgressione della promessa di matrimonio – non a una decisione «dall'alto», imposta da un'autorità morale e religiosa più o meno interna agli ambienti ecclesiastici, ma a una morale che si impone «dal basso»: la rottura di un fidanzamento «è ritenuta presso i fedeli alla stregua di un sacrilegio»: dove il termine *fideles*<sup>11</sup> si riferisce al complesso della società cristiana senza specifica connotazione culturale istituzionale o religiosa, rinvia a un comune «sentire» riguardante i comportamenti e le relazioni familiari come specificamente connotate e diverse rispetto a quelle riferibili al mondo e al diritto romani.

---

<sup>11</sup> Tali sono definiti tutti i cristiani dopo il battesimo (*Fidelis*, in *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* 3, 486, e Blaise 1967, 351).

### 3. IRREVERSIBILITÀ DEL FIDANZAMENTO: TRA COSTUME, DIRITTO, RELIGIONE <sup>12</sup>

In tema di fidanzamento, la critica ha concentrato l'analisi sostanzialmente su due temi: la volontà/libertà di scelta dei fidanzati rispetto al contesto familiare, e soprattutto rispetto ai genitori; e la possibilità di recesso dalla promessa matrimoniale, possibilità nella quale sono coinvolti, come probabili ispiratori, anche genitori, tutori e responsabili della questione in genere. Entrambi gli aspetti della questione della promessa di matrimonio – in quanto questione da un lato legata alla libertà o meno di una scelta condizionata dal contesto familiare e dall'altro questione che può andare incontro alla possibilità di un ripensamento – hanno implicazioni che riguardano i costumi, il diritto, la religione. Delle due questioni riguardanti la volontà/libertà ad assumere e a fare propria la promessa di matrimonio da un lato e la possibilità di recesso dall'altro, qui, mi occupo della seconda: cioè, della possibilità di ripensamento rispetto alla promessa di matrimonio, con le relative implicazioni.

La situazione pone in atto parametri relazionali di vario tipo, da quelli personali a quelli patrimoniali. Nel confronto più immediato e diretto, quello con il diritto romano, appare nuova la posizione espressa dalla comunità cristiana e dalla decretale, che proprio dai fedeli accoglie indicazioni vincolanti a più livelli: vincolanti per la fidanzata e la sua famiglia, orientano in modo vincolante la stessa autorità ecclesiastica.

In età postclassica, il diritto tende a limitare la libertà di recesso, non escludendo tale possibilità, ma limitandone le motivazioni e infliggendo, a chi la esercita senza motivo, sanzioni penali e civili. La rottura del fidanzamento può avviare ponderati risarcimenti, ma il vincolo della promessa non introduce obbligo di matrimonio <sup>13</sup>. Diversamente, a partire dal passo analizzato, nell'ambito della comunità cristiana, dove, evocate o no, non si può prescindere dalle Sacre Scritture, non sembra esserci differenza di impegno tra vincolo di fidanzamento e vincolo di matrimonio, posto che, evidentemente, le due situazioni configurano stati diversi.

---

<sup>12</sup> La tendenza riguarda i nuovi sistemi relazionali avviati dal cristianesimo ed esemplificati dal diverso approccio verso il giuramento e la promessa (Sardella c.d.s.).

<sup>13</sup> Astolfi 1989, 116-119, fa alcuni interessanti confronti con il diritto del principato da un lato e con il diritto moderno, dall'altro: in quest'ultimo, nonostante la perdita di rilevanza sociale, dovuta alla fluidità dei costumi e delle relazioni di genere, il fidanzamento ha ricevuto ulteriori riconoscimenti positivi. La dialettica intrinseca al fidanzamento, tra promessa di matrimonio che esclude il vincolo e la determinazione di limitate conseguenze giuridiche in caso il matrimonio non venga contratto, emerge ancora oggi dall'analisi degli artt. 79-80-81 del codice civile (Aquino - Tallarita 2003, 86 ss.; Caricato 2010, VI, 167 ss.).

A determinare il cambiamento tra diritto romano e pratiche cristiane, ma ora assunte e normativizzate anche a livello canonico, è la stessa comunità dei fedeli. Infatti, la rottura della promessa è da Siricio presentata come una eventualità inaccettabile sul piano etico-religioso proprio dalla «base» della comunità: una svolta nei comportamenti avvenuta spontaneamente nelle pratiche di costume e per un comune sentire etico-religioso: una svolta spontanea, ma da assumere e da normativizzare anche a livello istituzionale.

Appare un dato documentario peraltro eccezionale e significativo il fatto che, sulla base del sentire popolare, o comunque anche sulla base di esso, la Chiesa gerarchica, in un contesto normativo così fortemente rappresentativo come quello della decretale, si riferisca esplicitamente al sentire della comunità di cui assume e fa proprie le indicazioni e, proprio partendo da qui, spieghi la propria posizione: dunque, usi, costumi, mentalità dei fedeli irrompono in un documento ufficiale della sede romana che di quelli assume il dettato: usi, costumi, mentalità sono consapevolmente usati come «fonte di diritto».

Il dato è tanto più interessante in quanto molte altre volte, altrove, documenti di natura gerarchico-istituzionale hanno marcatamente segnato e distinto gerarchia da un lato e *plebs Dei* o *populus Christianus* dall'altro<sup>14</sup>, l'una – la gerarchia – e gli altri – plebe e popolo – posti in contrapposizione: sollecitazioni che fossero frutto di indicazioni popolari, infatti, vengono respinte con forza<sup>15</sup>. Qui, invece, i *fideles* – *plebs Dei* o *populus Christi* – sono parametro di riferimento di modello comportamentale e normativo da assumere anche a livello istituzionale. E il giudizio che essi danno va oltre il livello di un giudizio negativo. Infatti, i fedeli considerano *sacrilegium* la rottura di questa promessa: dunque, il comune sentire popolare giudica il venir meno della promessa come un atto ancora più grave dell'adulterio, il genere di colpa con cui viene catalogato, non solo dalle leggi civili ma anche da altra normativa canonica, l'abbandono di un matrimonio in funzione di una nuova unione.

Nella normativa del IV secolo, un matrimonio conseguente a una rottura di fidanzamento in vista del matrimonio con un altro uomo è un adulterio<sup>16</sup>. Lo si deduce anche dai testi che non parlano di matrimonio tra due giovani,

---

<sup>14</sup> Sul senso teologico ed ecclesiologico di questa espressione, perdutasi negli anni della gerarchizzazione istituzionale della Chiesa, e recuperata dal rinnovamento ecclesiologico promosso dal movimento biblico e riaperto, in chiave storiografica, da nuove metodologie volte alla riscoperta del «vissuto storico»: Bolgiani 1986, VIII ss.

<sup>15</sup> Cf. Innoc. *Ep. Victricio* 2.

<sup>16</sup> Nei concili, a riprendere questa indicazione sarà quello di Trullo (Nedungatt - Featherstone 1995, 41-186).

ma di matrimonio consacrato, di una vergine con Cristo, e per il quale, in modo consueto, i cristiani utilizzano termini in analogia. Nel duplice significato e nella duplice condizione di vergine già consacrata o ancora da consacrare, la *sponsa Christi* che si sposi con un uomo, abbandonando la promessa o la condizione di vergine consacrata, commette adulterio. Il parallelismo è assoluto e la *sponsa Christi* è equiparata a una ragazza fidanzata che interrompa l'impegno assunto e venga meno alla promessa. La situazione delle vergini – consacrate o in attesa di esserlo –, comunque *sponsae Christi*, nel caso in cui queste abbiano disatteso il *propositum castitatis*, serve per capire l'atteggiamento cristiano nei confronti di un fidanzamento interrotto.

La equiparazione tra queste due condizioni – quella della promessa sposa a un uomo e quella della *sponsa Christi* –, dunque, risulta utile per definire meglio la valutazione che i cristiani davano del fidanzamento e della sua eventuale rottura. Tale equiparazione, peraltro, è molto più chiara ed esplicita di altre indicazioni – sia civili sia canoniche – relative a contesti e situazioni preliminari di matrimonio e dove a essere prese in considerazione sono più spesso le condizioni estreme del ratto piuttosto che quelle del fidanzamento interrotto volontariamente.

Così, ai fini del nostro discorso sul fidanzamento, risulta utile la decretale *Ad Gallos*, della fine del pontificato di Damaso, predecessore di Siricio, redatta circa un anno prima della decretale di Siricio. La decretale si occupa di vergini velate e vergini non velate<sup>17</sup>: le due condizioni, pur interne alla speciale esperienza ascetica cristiana, giocano e non solo linguisticamente, su un solo registro, quello matrimoniale. Sono continui i riferimenti a condizioni matrimoniali – di leggi, usi e costumi con richiami al mondo ebraico e a quello romano –<sup>18</sup>, al rito della *velatio*, anche nell'ipotesi in cui il venire meno alla promessa collegata alla *velatio* avvenga nel contesto di un rapimento.

In entrambi i casi, se avviene una rottura, le vergini sono colpevoli di adulterio, così come adultero è anche l'uomo che esse hanno sposato e che, alla pari con loro, deve essere punito<sup>19</sup>. Categorie linguistiche e mentali trattano il rapporto della vergine con Cristo in termini di matrimonio e di

<sup>17</sup> Sulle *sponsae Christi*: *Ad Gallos* 3 (ed. utilizzata, così come per tutte le decretali citate: Sardella 2008).

<sup>18</sup> Difficile definire le modalità e i corretti nessi storico-culturali del rapporto tra verginità consacrata cristiana e matrimonio umano: per esempio anche la letteratura critica oscilla tra metafora e parallelismo (Fortunati Pietrantonio 2002, 13, parla di metafora); altri studiosi parlano di parallelismo (D'Izarny 1953, 92-118; Gori 1989, 47). La questione può essere affrontata anche nel caso in cui non la vergine, ma la Chiesa stessa assuma il ruolo di *sponsa Christi* (Cremaschi 1990, 209-220; Dattrino 1994, 752-755; Crippa 1998, 135-148).

<sup>19</sup> *Ad Gallos* 4, ed. cit., 38: *Quos lex lapidari praecepit, et nunc ... spiritualiter feriuntur ...* (cf. Metz 1954).



sponsali. Tutto comporta il fatto che, in caso di matrimonio con un uomo, la colpa sia da considerare un adulterio a tutti gli effetti e non si tratti solo di una comparazione di tipo retorico. Infatti, tutti i parametri di riferimento, per definire condizioni di colpevolezza e punizioni per le vergini che si sposano, dipendono da modelli normativi e consuetudinari di tipo familiare e matrimoniale, sia romani sia ispirati a valori più specificamente cristiani<sup>20</sup>.

La decretale, intervenendo sulla *velatio* delle vergini che disattendono al *propositum* e applicando il parallelismo tra questa condizione e quelle del fidanzamento e del matrimonio, riflette la posizione delle gerarchie ecclesiastiche sul tema dell'interruzione del fidanzamento. Dallo stesso contesto è possibile anche ricavare un confronto tra tradizioni romane da un lato e consuetudini e tradizioni che si vanno distinguendo come cristiane dall'altro, a proposito del coinvolgimento familiare<sup>21</sup>.

In Occidente, la collezione di Elvira, con il canone 54<sup>22</sup>, affronta il tema del fidanzamento centrando la questione del ruolo della famiglia in caso di rottura del fidanzamento: «I genitori che infrangono la promessa di matrimonio dei figli, si astengano dalla comunione per tre anni; però il loro comportamento sarà giustificato se il promesso sposo o la promessa sposa fossero trovati responsabili di una colpa grave. Se i genitori medesimi si fossero macchiati di colpa, si osservi la norma precedente». La regola, dunque, è che la promessa di matrimonio non deve essere infranta. Ad essa si può venire meno solo nel caso in cui uno dei due fidanzati si renda colpevole di una colpa grave<sup>23</sup>. Sia la promessa di matrimonio sia il venir

---

<sup>20</sup> Sardella 2009 e 2013.

<sup>21</sup> Vi è concordanza tra gli studiosi – sia pur talvolta in termini di probabilità – sul fatto che il rito della *velatio* sia la trasposizione liturgica in chiave cristiana del rito nuziale pagano, che consisteva nel coprire il capo della sposa con il *flammeum* (Duchesne 1925, 454, sostiene che tutto il rituale nuziale romano è stato conservato nell'uso cristiano; Fayer 2005, II, 496 s. e 669, si esprime per una «probabile» trasposizione nella liturgia cristiana del rito nuziale pagano). Nel cristianesimo questo rito venne ripreso sia in chiave liturgico-sacrale – in relazione appunto alle vergini consacrate – che in chiave matrimoniale, quando i cristiani, pur continuando a seguire rituali romani, iniziarono anche a contrassegnare in senso cristiano i loro matrimoni, come attestano Ambrogio, che dà le prime indicazioni di questo rituale matrimoniale riferendo che i matrimoni cristiani sono santificati dal velo sacerdotale e dalla benedizione (*Ep. Vigilio*, su cui cf. Fayer 2005, 655, n. 1278) e Siricio, nella decretale a Imerio, del 385. Un approfondimento sul significato di questi rituali in chiave sacrale è stato fatto, per il periodo che va dal V secolo (Rouche 1987, II, 834 ss., che sottolinea il passaggio dal matrimonio sacro pagano al sacramento cristiano). Per l'epoca di cui ci occupiamo, fondamentali studi quali Gaudemet 1980a, 15 ss., e Gaudemet 1980b, 46 ss.; Gaudemet 1996, soprattutto 18 ss.

<sup>22</sup> Vilella 2007, 5-87, e Vilella 2009, 228-229.

<sup>23</sup> Escludo che il *grave crimen*, che consenta il venir meno alla promessa di matrimonio, possa essere interpretato come relazione sessuale, prematrimoniale o no, sia perché la lettera del testo non suggerisce simile interpretazione, sia perché la seconda parte del

meno ad essa, inoltre, sono rinviabili solo ai genitori, che paiono, dunque, gli unici artefici di questa fase del matrimonio. E, in questa situazione, la loro importanza è tale che la promessa di matrimonio può essere infranta se responsabili di una qualche colpa grave sono essi stessi, non solo i giovani già fidanzati.

Nella decretale di Siricio, la famiglia, soprattutto per la vergine non ancora consacrata<sup>24</sup>, infatti, non è solo il contesto concreto all'interno del quale è vissuta una dimensione religiosa di tipo ascetico. In questa scelta di prendere il velo, e nella responsabilità della sua coerenza fino al completamento del rito, entrano, come per il matrimonio con un uomo, come garanti, i genitori oltre che il vescovo<sup>25</sup>. La libertà della vergine è salvaguardata da un atto pubblico (*publico testimonio professa ... velamen accepit*), ma i genitori, oltre al vescovo, sono responsabili nel caso di un eventuale ripensamento sulla decisione di prendere il velo (*nec propinquorum nec sacerdotum testimonio conrogato ad velamen*).

La vergine che si sposa va condannata perché l'impegno del proposito è tanto più cogente in quanto ha come presupposti libera scelta e consapevolezza, insite nella professione pubblica della promessa e del voto<sup>26</sup>. Per questo, anche la sola promessa di prendere il velo, in termini di responsabilità e colpa in caso di mancata promessa, vale tanto quanto l'averlo già preso.

Nella decretale di Siricio a Imerio, si fa riferimento al comune sentire popolare, che condanna il mancato matrimonio di una fanciulla con il già promesso sposo in termini etico-religiosi, parlando di un *sacrilegium*<sup>27</sup>, mentre la decretale *Ad Gallos*, così come del resto la patristica, condanna il matrimonio delle vergini con un uomo definendolo, oltre che *sacrilegium*,

---

canone con il richiamo parallelo a un'eventuale colpa dei genitori esclude categoricamente simile parallelismo (così, invece, Villela 2009, 228).

<sup>24</sup> Per la vergine già consacrata non si parla di genitori: le condizioni storiche prevedono già un vissuto comunitario nell'ambito di *monasteria* sia pur nell'ambito di proprietà familiari (per Roma, cf. Siric. *Ep. Himerio* 6, ed. cit., 68).

<sup>25</sup> *Ad Gallos* 4, ed. cit., 38: ... *nec propinquorum nec sacerdotum testimonio conrogato ad velamen, solemninitatis ordinem casto pudore tenuerunt ...* (su questo: Sardella 2011, 264 e nn.). In tema di promessa di matrimonio e di responsabilità rispetto a una eventuale rottura della stessa, legata alla *patria potestas* (Voci 1985, 3 ss., dove si analizzano anche i tentativi delle leggi imperiali di tenere in considerazione gli usi romani che tendevano a combinare il matrimonio quando gli sposi erano ancora in tenera età).

<sup>26</sup> A questi attribuisce molta importanza Basilio, che, contro le pressioni precoci di familiari, parenti e vicini, si sofferma sulla necessità che la scelta della professione di verginità avvenga quando la fanciulla è in piena età della ragione, e cioè abbia sedici o diciassette anni, perché, così, possa essere giustamente e severamente punita, se ci ripensa (cf. *Ep.* 199.18).

<sup>27</sup> Cf. *Sacrilegium*, in *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, 689, e Lam Cong Quy, *Sacrilegium*, in Di Berardino 2010, III, 4657-4661. *Sacrilegium*, in Blaise 1967, 732.

anche *incestum*<sup>28</sup>, *crimen*<sup>29</sup>, *reatus*<sup>30</sup>. Sia il termine *sacrilegium* – in riferimento a cose, luoghi, persone – sia il termine *incestum* riconducono alla profanazione di una dimensione sacra, e pertengono a un'area specificamente religiosa a differenza di termini quali *crimen* e *reatus*, che riconducono a un più generico concetto di colpa, tratto dal diritto civile, anche se utilizzato da testi canonici e per colpe di natura religiosa.

Una posizione leggermente diversa è quella della lettera di Innocenzo a Vittricio (febbraio 404), che distingue la vergine già velata da quella che non lo è, in caso di matrimonio. La lettera risponde a Vittricio, che aveva chiesto di conoscere *romanae ecclesiae normam atque auctoritatem*. Innocenzo stesso la definisce un *Liber regularum* (Ep. 2.14.17). Con essa dà disposizioni su come debba essere regolata la vita dei cristiani di quella regione, e afferma che le direttive devono conformarsi a quelle della Chiesa di Roma. È evidente come le questioni disciplinari e, in particolare, quelle riguardanti i comportamenti sessuali siano parte organica del processo di normativizzazione, regolamentazione e organizzazione ecclesiastica.

Il parallelismo con il matrimonio è assoluto nel caso della vergine velata – già *sponsa Christi* –, la quale si sposi con un uomo: anche questa è equiparata all'adultera<sup>31</sup>. Invece, colei che ha solo fatto la promessa di

---

<sup>28</sup> Cf. *Incestum*, in *TbLL* 17.895-896; *Incestum*, in Blaise 1967, 422. Significativo il fatto che è con questo termine che venivano indicate le colpe sessuali delle Vestali (Liv. 2.42.11): è l'unico indizio che possa ricondurre ad un collegamento con la verginità pagana in un testo che non accenna a confronti con le Vestali.

<sup>29</sup> *Crimen*, in *TbLL* 7.1190-1195; *Crimen*, in Blaise 1967, 230.

<sup>30</sup> Prodi 2004, 81-95. Cf. anche *Reatus*, in Blaise 1967, 698. L'uso generico, indifferenziato rispetto a peccato, è in Tert. *Apol.* 3 e *Adv. Marc.* 2.15; Hier. *Ephes.* 2.3.8; Aug. *Conf.* 1.11.17 e 3.8.15.

<sup>31</sup> Riguardo alla responsabilità solo in ordine alla donna sposata e al suo compagno: cf. Guarino, *Adulterio*, in *Dizionario giuridico romano*, 47; Fayer 2005, III, 142. Innoc. Ep. *Victric.* 13.15, ed. cit., 105: «Parimenti coloro che si sono sposate spiritualmente con Cristo e sono state ritenute degne di essere velate dal vescovo se poi si sposano pubblicamente o si contaminano di nascosto, non devono essere ammesse alla penitenza se non nel caso in cui colui al quale si sono unite sia morto. Se, infatti, riguardo a tutte si tiene questa regola, che chiunque, vivente il marito, sposi un altro uomo è considerata adultera e non le è concesso di fare penitenza se non quando uno dei due sia morto, a maggior ragione deve tenere questa condotta colei che prima si è unita allo sposo immortale e poi è passata a nozze umane»: così anche in *Ad Gallos* 3, ed. cit., 38: *virgo velata est quae integritatem publico testimonio professa, a sacerdote preceffusa, benedictionis velamen accepit* (cf. Ambr. *De virg.* 3.1). Nel 381, il concilio Cesaraugustano, *can.* 8, stabilì, come età minima per il rito della *velatio* di una vergine, l'età di 40 anni: posizione confermata dall'imperatore Maioriano e dal concilio Agatense, *can.* 19. Nel 397, conc. Carth. III, *can.* 4, e conc. Arles II, *can.* 52, spostano a 25 anni l'ordinazione del diacono e la consacrazione della vergine. 25 anni sono stabiliti anche per il Milevitano II, *can.* 26, nel 416 e per i canonici della Chiesa africana (*can.* 126).

velarsi, deve fare penitenza per un periodo che deve essere stabilito<sup>32</sup>. In questo caso, dunque, non c'è equiparazione al fidanzamento. Ma è importante l'indicazione che ogni promessa non può essere tradita: «Se infatti fra gli uomini c'è l'uso di non sciogliere per nessun motivo un contratto di buona fede (cioè stipulato sulla parola), tanto più ciò che è stato promesso a Dio non deve essere sciolto senza una pena»: è la base etico-religiosa sulla quale si fonda la irreversibilità del fidanzamento.

Questi documenti riguardanti la rottura della promessa nell'ambito della verginità consacrata sono funzionali al mio discorso in quanto l'analogia tra le vergini *sponsae Christi* e le ragazze da marito consente di declinare in tutte le sue possibilità l'equiparazione che gli ambienti cristiani fanno tra fidanzamento e matrimonio; e consente di affermare la proiezione verso la irreversibilità del fidanzamento, coincidente con quella del matrimonio<sup>33</sup>. Invece, il diritto romano classico, attribuendo alla promessa di matrimonio valore sociale, affermava, fin dal I secolo, il principio della libertà matrimoniale, lasciando aperta la possibilità anche a una rottura unilaterale del fidanzamento. Le costituzioni imperiali, a partire dal IV secolo – aprendo all'ipotesi dell'influenza cristiana – introdussero particolari sanzioni patrimoniali, in caso di scioglimento unilaterale<sup>34</sup>.

La sanzione papale appare, più che aggravata, condizionata dal giudizio negativo dei fedeli che giudicano la rottura del patto, sancito da un rito e benedetto dal vescovo, come un sacrilegio. Un giudizio conseguente al fatto che la promessa, per la ritualità che la contraddice e la benedizione che la suggella, è un rito sacralizzato che sancisce un impegno: e per questo il venirvi meno è un sacrilegio.

---

<sup>32</sup> Innoc. *Ep. Victric.* 14.16, ed. cit., 105: «Coloro poi che non ancora coperte dal sacro velo, tuttavia avevano promesso di mantenere la promessa di verginità, purché non siano state velate, se poi accade che si sposino devono fare penitenza per un certo periodo di tempo, perché la loro promessa era custodita da Dio».

<sup>33</sup> Un'altra testimonianza di Agostino può fare riferimento a un momento in cui la promessa di matrimonio corrispondeva con l'avvio di un vissuto matrimoniale (*Conf.* 8.3.7: «si è persino stabilita l'usanza di non consegnare subito le spose già promesse, affinché i mariti non le disprezzino dopo avute, se da fidanzati non sospirarono di averle»).

<sup>34</sup> La questione può essere assimilata alle tante che riguardano il rapporto tra cristianesimo e diritto imperiale di età cristiana, la cui interazione costituisce uno dei nodi centrali della storiografia sul diritto di età cristiana. Molto discordi le tesi sulla famiglia e il matrimonio: per esempio, Lucio De Giovanni 2007, 269 s., parla di «profonda trasformazione» del matrimonio nel corso del IV secolo, rispetto a una legislazione che sosteneva la stabilità del vincolo e limitava la possibilità dei divorzi, mentre Crifò 2009, 26, sostiene la tesi di una estraneità alla cristianizzazione ancora con Giustiniano, attento a tenere separati il diritto dello Stato dagli ideali della Chiesa e a confermare la assoluta legittimità del divorzio (cf. Ferretti 2003, 5-49; Astolfi 2014).

Questa testimonianza configura una fase in cui il fidanzamento dei cristiani assume un valore sacro e per ciò stesso assolutamente vincolante<sup>35</sup>. La promessa di matrimonio, così intesa, riassume nella sacralità di un rito indissolubile tutte le possibilità e la casistica giuridico-sociale in cui l'antichità e il diritto romani, anche di età cristiana, prevedevano e regolamentavano, anche variamente sanzionandolo, la sua eventuale, possibile e comunque legittima rottura.

Nelle forme libere, o anche variamente e giuridicamente vincolate, la promessa di matrimonio è un impegno che non obbliga a contrarre matrimonio e ad eseguire ciò che si è convenuto. Nei contesti giuridico-sociali in cui il fidanzamento costituisce pure un particolare vincolo, – così come in quello romano – la rottura della promessa obbliga, al più e con responsabilità diversificate, alla restituzione dei doni e a particolari forme risarcitorie.

Rispetto ad altre analisi sul fidanzamento dei cristiani e sui suoi rapporti con il diritto romano, sottolineiamo che la natura e la particolarità del rito che definiscono il fidanzamento tendono a modificare il sistema relazionale dei rapporti familiari, sacralizzandolo ancora prima della scelta definitiva nel matrimonio. In questa testimonianza, la presenza e il ruolo del vescovo suggellano in chiave religiosa un patto sociale e interpersonale complesso: un patto problematico data la sua natura necessariamente promissoria e, dunque, proiettata nel futuro, ma dove la promessa è essa stessa vincolata al presente e dal presente; un patto articolato anche nelle dinamiche relazionali, che sono interpersonali e individuali – tra i promessi sposi – e sono tra gruppi sociali – in quanto riguardano le famiglie –<sup>36</sup>.

#### 4. L'INTERRUZIONE VIOLENTA

Il rapimento della donna è un tema costantemente ripreso, nella *Legge* e nelle leggi<sup>37</sup>. Condannato in ambito veterotestamentario, è un illecito pena-

---

<sup>35</sup> Sulla questione specifica e per un'influenza del cristianesimo, con commistioni di usi orientali, cf. Oberto 2011, 325 ss.

<sup>36</sup> Sardella 2011, 261-278.

<sup>37</sup> Cf. *Bride, Rapt*, in *DTbC* 13.1, 1165-1175; Sardella, *Ratto*, in *DPAC* 3, 4463-4466. Presso gli Ebrei non ci sono pene espressamente formulate contro i rapitori, ma a leggere quelle contro i violatori di vergini (*Ex* 22,16-17; *Deut* 22,22-29) e a richiamare la vendetta divina contro il ratto di Dina da parte dei fratelli (*Gen* 24,2 ss.) si deduce che il crimine non doveva essere impunito. La Chiesa nei tre primi secoli non ha introdotto leggi particolari sul ratto. I cristiani avvertivano poco il problema della libertà matrimoniale a meno che non pensassero che la severità delle leggi civili fosse già sufficiente. Dal IV secolo la Chiesa interviene poco, ma unisce i suoi sforzi a quelli degli imperatori. La legge

le nel diritto romano classico<sup>38</sup>. Ed è stato più volte preso in considerazione dagli imperatori<sup>39</sup> e dai concili. La letteratura critica se ne è occupata molto, ma non sotto lo specifico angolo di visuale del rapporto con il fidanzamento o, se vogliamo, non prendendo in considerazione il ratto a partire da una condizione pregressa di fidanzamento. Anche da questa prospettiva si evince che, nel cristianesimo, esiste una particolare salvaguardia del fidanzamento, sia pure maggiormente giustificata, in presenza di un rapimento, dalla necessità di contenimento della violenza.

La decretale di Siricio, sul tema della rottura di fidanzamento, prende in considerazione la possibilità che questa avvenga in seguito a un ratto. Stante la gravità con cui è considerata la rottura di fidanzamento, cosa succede se il fidanzamento è interrotto in circostanze violente? La violenza dovrebbe interrompere il nesso tra rottura di fidanzamento da un lato e responsabilità e colpa dall'altro.

La condanna – in quanto sacrilegio – del venir meno alla promessa di matrimonio ha come presupposti il valore della parola data e quello della conseguente responsabilità, entrambe in grande considerazione tra i cristiani<sup>40</sup>. Questo incrocia, ancora una volta, il tema della libera scelta e della responsabilità. Siricio ne parla con chiarezza, chiedendo di indagare per provare la eventuale corresponsabilità della *sponsa Christi* in caso di ratto, o se questa, invece, fosse estranea al progetto<sup>41</sup>.

Per alcuni aspetti, la decretale corregge o contraddice motivi ispiratori, indirizzi e disposizioni della *Legge* e di leggi nei confronti del rapimento di donne e fanciulle in età da marito o di vergini votate a Cristo.

Nella legislazione civile, prima di Costantino le disposizioni sembravano fare riferimento a un reato di cui tutte le donne, *liberae* o anche *ingenuae honestae vitae*, potessero essere vittime. Costantino, parlando esplicitamente solo di *virgines* o *puellae*, cambiò la concezione del ratto e ne inasprì la repressione escludendo attenuanti al reato fino al punto di punire soluzioni riparatorie e accomodanti – quali il matrimonio – messe in atto dalla donna rapita o dalla famiglia e fino al punto di incentivare denunce anche da

---

romana diventa più severa in epoca imperiale, fino a prevedere la pena di morte (cf. anche D. 1.48.6.5.2), ma, fino a Costantino, la donna rapita che dava il consenso poteva sposare il rapitore, mentre si arrivò a considerare il matrimonio nullo con Giustiniano (*Cod. de rapt. virg.* 9.13.1; *Cod. de episcopis* 1.3.54; *Nov.* 143; *De rapt. mulier.* 150).

<sup>38</sup> Botta 2004.

<sup>39</sup> Cf. Desanti 1987, 270-296.

<sup>40</sup> In età imperiale, durante il cristianesimo, gli effetti del fidanzamento sono più importanti che in epoca classica: C.Th. 3.5.2, 3.5.4, 3.5.5 (319 e 332), forse per influenza dell'atteggiamento cristiano.

<sup>41</sup> *Ad Gallos* 4, ed. cit., 38: ... *seu rapta, seu volens ... si, secundum legem, proclamasset puella et diu contestata se continuisset [et], utique fuisse immunis a culpa.*

parte di schiavi<sup>42</sup>. La legislazione imperiale, da Costantino in poi, faceva di vergini e vedove oggetto specifico di costituzioni. Costanzo, figlio di Costantino, emanò una legge (22 settembre del 354 d.C.)<sup>43</sup>, che considerava il delitto con severità senza nessuna attenuante che potesse derivare da un eventuale consenso successivo da parte della ragazza rapita<sup>44</sup>. Questa soluzione inglobava tutti casi di rapimento senza distinzione. Dieci anni dopo, un'altra legge, del 19 febbraio 364, emanata dall'imperatore Gioviano, regolamentava i casi in cui il ratto avvenisse in funzione del matrimonio<sup>45</sup>. In questa costituzione era prevista la medesima pena capitale non solo per il delitto di rapimento della donna dedicata a Dio, ma anche per il rapimento a scopo di matrimonio.

A parte qualche eccezione soprattutto più tarda, a partire da questo momento, il delitto di rapimento della donna dedicata a Dio era delineato nei suoi tratti distintivi, tanto da trovare una stabile e specifica collocazione nella successiva legislazione. La severità contro il rapitore e l'ininfluenza del consenso della rapita rispetto alla possibilità di attenuare il reato erano gli elementi caratterizzanti del ratto nel diritto imperiale di età cristiana.

Da questa legislazione, che focalizza sul responsabile del ratto – l'uomo –, le conseguenze del reato, si distingue quella ecclesiastica, che, a proposito delle vergini consacrate, sposta l'attenzione sulla donna, in quanto non il ratto in sè viene condannato, ma il tradimento verso Cristo.

Sul tema delle fanciulle fidanzate e rapite, si esprimono chiaramente il concilio di Ancira, nel 314, che ordina la restituzione della fanciulla al fidanzato legittimo. Il *can.* 11 afferma: «È stato deciso che le ragazze fidanzate e successivamente rapite da altri siano restituite ai loro fidanzati, anche qualora abbiano subito violenza dai rapitori». Nello stesso concilio, il *can.* 25 contempla una situazione piuttosto intrecciata, dove gravi fatti di violenza si mescolano con il fidanzamento: «Nel caso in cui il fidanzato di una ragazza violenta la sorella di lei e la mette incinta, poi sposa la fidanzata e la sorella della fidanzata, che era stata violentata, si suicida: i complici siamo ammessi tra gli assistenti alla preghiera liturgica con i fedeli dopo dieci anni di penitenza secondo i gradi stabiliti». Nel *can.* 11, se la ragazza è già fidanzata, il ratto non precostituisce condizione di matrimonio con il

---

<sup>42</sup> C.Th. 9.24.1, del 318 o del 320 o del 326.

<sup>43</sup> C.Th. 9.25.1.

<sup>44</sup> In ragione delle difficoltà di sopravvivere in un contesto sociale che avrebbe respinto del tutto o emarginato in molti modi la vergine rapita, il legislatore avrebbe tenuto in considerazione il fatto che la pressione psichica sulla rapita doveva essere tale che non si poteva attribuire alcuna rilevanza all'eventuale consenso della stessa (cf. Puliatti 1995, 471 ss.).

<sup>45</sup> C.Th. 9.25.2 (De Dominicis 1955, 65; Puliatti 1995, 471 ss.).

rapitore. Per come è posta, la questione sembra, però, voler difendere la condizione per così dire di prelazione di cui gode il fidanzato della ragazza, piuttosto che mettere in campo il tema «etico» del mantenimento e della salvaguardia della promessa.

In modo ancora più enigmatico per certi aspetti, nel *can. 25*, il fidanzamento non è una condizione da difendere, ma configura solo un certo tipo di relazione tra i protagonisti, dove la violenza del fidanzato sulla sorella della fidanzata determina il suicidio della vittima. E non viene nemmeno presa in considerazione la sua colpa, ma solo quella dei complici, su cui ricadono dieci anni di penitenza ecclesiastica.

L'intreccio con la violenza in caso di fidanzamento rinvia a pratiche che configurano la necessità di regolamentare il ratto a scopo di matrimonio piuttosto che difendere il fidanzamento da una scelta definitiva da rinviare fino al momento del matrimonio. Il fidanzamento non è salvaguardato in quanto tale, rispetto alla scelta diversa di un nuovo fidanzamento, ma rispetto a casi di violenza.

Nella generale assenza di attenzione per il tema del fidanzamento, due canoni, in uno stesso concilio, dove si intrecciano stupro e fidanzamento, sono un dato singolare. Del resto, questo concilio, nelle immediatezze successive all'editto di Costantino, dimostra più di altri attenzione a questioni di etica e di costume con i suoi canoni non solo sul tema dell'adulterio, ma anche sulla prostituzione, l'infanticidio, la bestialità, l'aborto, l'omicidio e la magia: una concentrazione rara se confrontata con le norme canonistiche del secolo.

Elvira e Valence sottolineano l'importanza della libera scelta, nel momento di determinare la colpa: in particolare, la collezione di Elvira (forse del 324) che si occupa sia di fanciulle già fidanzate (*can. 8*) che di vergini consacrate (*can. 13*)<sup>46</sup>, le scomunica fino *in extremis*.

Tutt'altra situazione si configura con *I canoni apostolici*. Qui, il *can. 67* recita: «Se qualcuno abusa di una donna vergine, non fidanzata, sia scomunicato; e non gli sia permesso di prendere un'altra in moglie ma di tenere quella che ha scelto anche se povera».

Anche qui ritroviamo, in modo diverso, l'intreccio tra stupro e fidanzamento: la fanciulla abusata non è legata da vincolo di fidanzamento ad altri. Non vi sono ragioni che impongano di salvaguardare un vincolo pregresso. Ma sottolineare che, anche in assenza di fidanzamento, l'abuso di una fanciulla si configura come un atto grave da reprimere con la scomunica,

---

<sup>46</sup> *Quod si semel persuasae, aut infirmi corporis lapsu vitatae, omni tempore vitae suae huiusmodi feminae egerint paenitentiam ...* (Martinez Diez - Rodriguez 1984, 246; Vilella 2011, 210 ss.).



rinvia a una situazione nella quale il contesto di riferimento respinge il rapimento di una ragazza già fidanzata. Il canone amplia in maniera assoluta le situazioni rispetto alle quali il rapimento deve essere proibito e punito: anche in assenza di un precedente fidanzamento si configura una colpa. Inoltre, colui che ha abusato della fanciulla dovrà prenderla in moglie e non potrà sposarsi con un'altra perché lo stupro configura, per lo stupratore, un impegno. Il matrimonio si impone come una soluzione «riparatoria», tanto che la situazione appare assimilata al ratto a scopo di matrimonio. Né sono ostative le condizioni di povertà della ragazza, nemmeno se queste creassero discrepanze sociali. Il matrimonio, infine, non salverà il violentatore dalla punizione ecclesiastica, consistente in una scomunica i cui tempi non vengono precisati.

Quel che ci interessa di più, ai fini del nostro discorso è che si sottolinea che tutto questo valga nel caso in cui la fanciulla abusata non fosse fidanzata. La conseguenza ipotizzabile è che, in caso contrario, nonostante lo stupro, il canone mantenga come vincolante ai fini del matrimonio il primo fidanzamento.

In qualche modo questo canone è speculare rispetto al *can.* 11 di Ancira: entrambi sembrano avallare la tendenza a salvaguardare l'impegno di un fidanzamento pregresso anche in caso di ratto seguito da stupro. Il matrimonio è imposto solo nel caso la ragazza fosse libera da vincoli precedenti.

A metà del V secolo, Calcedonia (*can.* 27) sanzionerà con l'anatema monaci e laici che rapiscono una fanciulla per sposarla, in parallelo con la legislazione civile che non salva il rapitore dalla condanna nemmeno in caso di matrimonio riparatore<sup>47</sup>.

Solo la nostra decretale, però, indicando la necessità di indagare sul fatto, sembra ipotizzare un rapimento con il consenso della fanciulla, quale discrimine per la sua condanna<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Bas. *Ep.* 22.

<sup>48</sup> Una maggiore articolazione nella casistica è nella successiva legislazione ecclesiastica. A favore del matrimonio fra rapitore e rapita, tra fine del IV e inizio del V secolo, cf. il *can.* 67 dei c.d. *canones Apostolorum*: esso prevede che il violentatore di una giovane con cui egli non era fidanzato debba tenerla comunque con sé e che egli sia escluso dalla comunione. Il richiamo è al VT (cf. *Deut* 22,28, ma anche *Ex* 22,15), cui si richiama anche Ambr. *Apol. Dav.* 1.8.42 (ed. Hadot, *SCb* 239, Paris 1977). Altri canoni ecclesiastici puniscono i rapitori e la donna consenziente, se ha fatto promessa di castità: così il *can.* 26 (27) del *Concilium Arausicanum* (*CCbL* 148, 85, del 441); il *can.* 46 del c.d. *Concilium Arelatense II*, del 442-506 (*CCbL* 123); il *can.* 104 in alcuni manoscritti dei c.d. *Statuta ecclesiae antiqua*, all'incirca del 475 (*CCbL* 185), che commina la scomunica. Importante soprattutto il *can.* 27 del concilio di Calcedonia (del 451): il ratto a fini di matrimonio punisce il colpevole e i complici con la scomunica se si tratta di laici, con la deposizione se si tratta di ecclesiastici.

La questione sembra confermata, per il periodo antico, dal concilio di Trullo (*can.* 98, del 691 o 692) – «Chi prende in sposa una donna fidanzata con un altro, essendo ancora in vita il fidanzato, risponda dell'accusa di adulterio» –. La stessa posizione è mantenuta ancora nel Decreto di Graziano (2.27.2.35 e 37), dove si ribadisce che il matrimonio inizia con gli sponsali, che lì vengono solo portati a compimento: ultima frontiera medievale di un processo di equiparazione tra fidanzamento e matrimonio. Una proposta carica di conseguenze che richiederà un intervento drastico al concilio di Trento: qui verrà rimarcata la distinzione del matrimonio rispetto agli *sponsalia: sponsalia de praesenti et de futuro*: così come nel diritto romano classico, gli *sponsalia* verranno considerati come una semplice promessa di un matrimonio futuro, passibile di scioglimento per mutuo consenso o unilateralmente in presenza di una giusta causa.

Il testo preso in esame si colloca in un contesto di pieno recupero del giuramento in area cristiana: l'elemento nuovo e allo stesso tempo problematico è la sovrapposizione del vincolo tra la promessa di matrimonio e il matrimonio stesso: due momenti che il diritto romano teneva nettamente distinti. Il cristianesimo, in questa fase, invece, interpreta la promessa di matrimonio in forma irreversibile e vincolante. Una soluzione che non avrà futuro. Soprattutto a partire dal XIII secolo, infatti, tale vincolo promissorio fu fortemente messo in discussione, fino alle posizioni del concilio di Trento che soppresse tale equiparazione tra fidanzamento e matrimonio<sup>49</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Amarelli 2009 F. Amarelli, Pensiero patristico e pensiero giuridico romano, in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8-10 maggio 2008), Roma 2009, 27-35.
- Aquino - Tallarita 2003 M. Aquino - R. Tallarita, La promessa di matrimonio, in G. Cassano (a cura di), *Il diritto di famiglia nei nuovi orientamenti giurisprudenziali: famiglia e matrimonio*, Piacenza 2003.
- Astolfi 1989 R. Astolfi, *Il fidanzamento nel diritto romano*, Milano 1989.
- Beduelle 2007 G. Beduelle, *Amore e sessualità nel cristianesimo*, trad. it., Milano 2007.
- Blaise 1967 A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1967.

---

<sup>49</sup> Beduelle 2007, 78.

- Bolgiani 1986 F. Bolgiani, Avvertenza all'edizione italiana, in J. De-lumeau (a cura di), *Storia vissuta del popolo cristiano*, ed. it. a cura di F. Bolgiani, Torino 1986, VIII.
- Botta 2004 F. Botta, «*Per vim inferre*». *Studi su «stuprum» violento e «raptus» nel diritto romano e bizantino*, Cagliari 2004.
- Caricato 2010 C. Caricato, La promessa di matrimonio, in T. Auletta (a cura di), *Famiglia e matrimonio*, VI, Torino 2010.
- Cassano 2006 G. Cassano (a cura di), *Il diritto di famiglia nei nuovi ordinamenti giurisprudenziali. Famiglia e matrimonio*, Milano 2006.
- Cremaschi 1990 L. Cremaschi, «Casta meretrix». Il tema della Chiesa-Sposa nei Padri, in A.S. Panimolle (a cura di), *Lo sposo e la sposa* (Parola Spirito e Vita 13), Bologna 1990, 209-220.
- Crifò 2009 G. Crifò, Matrimonio e diritto romano. Alcune considerazioni, in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-10 maggio 2008)*, Roma 2009, 9-26.
- Crippa 1998 M.A. Crippa, Immagini e simboli della Chiesa del IV e V secolo, *Communio* 160-161 (1998), 135-148.
- Datrinò 1994 L. Datrinò, La «Sponsa Christi» in alcuni scritti terulliani, *Vita consacrata* 30 (1994), 752-755.
- De Dominicis 1955 M.A. De Dominicis, *Riflessi di costituzioni imperiali del basso impero nelle opere della giurisprudenza postclassica*, Mantova 1955.
- De Giovanni 2007 L. De Giovanni, *Istituzioni scienza giuridica codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007.
- Desanti 1987 L. Desanti, Sul matrimonio di vergini consacrate a Dio nel diritto romano cristiano, *SDHI* 53 (1987), 270-296.
- Di Berardino 2010 A. Di Berardino (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Milano 2010.
- D'Izarny 1953 R. D'Izarny, Mariage et consécration virginalle au IV<sup>e</sup> siècle, *La vie spirituelle* 24, Suppl. (1953), 92-118.
- Duchesne 1925 L. Duchesne, *Origines du culte chrétien: étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1925.
- Duval 2005 Y.-M. Duval (éd.), *La décrétale Ad Gallos episcopos: son texte et son auteur*, Texte critique, traduction française et commentaire, Leiden - Boston 2005.
- Fayer 2005 C. Fayer, *La «familia romana»: aspetti giuridici ed antiquari*, Roma 2005.

- Ferretti 2003 P. Ferretti, Doni fatti a causa della promessa di matrimonio. Prospettiva storico-comparatistica, *Contributi romanistici – Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università degli Studi di Trieste* 8 (2003), 5-49.
- Fortunati Pietrantonio 2002 V. Fortunati Pietrantonio, *Vita artistica nel monastero femminile: exempla*, Milano 2002.
- Gaudemet 1980a J. Gaudemet, L'originalité des fiancailles romaines, in *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980, 15-45.
- Gaudemet 1980b J. Gaudemet, Le mariage en droit romain. «Justum matrimonium», in *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980, 46-103.
- Gaudemet 1985 J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II au VII siècle*, Paris 1985.
- Gaudemet 1996 J. Gaudemet, *Il matrimonio in Occidente*, trad. it., Torino 1996.
- Gori 1989 F. Gori, *Verginità e vedovanza*, Roma 1989.
- Harlow - Larsson Lovén 2012 M. Harlow - L. Larsson Lovén (eds.), *Families in the Roman and Late Antique World*, London - New York 2012.
- Martinez Diez - Rodriguez 1984 G. Martinez Diez - F. Rodriguez (eds.), *La colección canonica hispana, IV. Concilios Galos concilios hispanos: primera parte, Monumenta Hispaniae sacra*, Madrid 1984.
- Metz 1954 R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954.
- Nedungatt - Featherstone 1995 G. Nedungatt - M. Featherstone (eds.), *The Council in Trullo Revisited* (Kanonika 6), Roma 1995.
- Neri 2014 V. Neri, I cristiani e la legislazione imperiale su adulterio e divorzio (IV-V d.C.), in G. Bassanelli Sommariva - S. Tarozzi - P. Biavaschi (a cura di), *Ravenna capitale. Permanenze del mondo giuridico romano nei secoli V-VIII*, Santarcangelo di Romagna 2014, 189-210.
- Oberto 2011 G. Oberto, La promessa di matrimonio, in P. Zatti (dir.), *Trattato di diritto di famiglia, I, Famiglia e matrimonio*, a cura di G. Ferrando - M. Fortino - F. Ruscello, t. I, *Relazioni familiari - Matrimonio - Famiglia di fatto*, Milano 2011.
- Palazzini 1963 P. Palazzini (a cura di), *Dizionario dei concili*, Roma 1963.
- Pietri 1976 Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome 1976.

- Prodi 2004 P. Prodi, Cristianesimo e giustizia, in *La giustizia nei diritti dei monoteismi* (Siena, 2003), Atti a cura di M. Ventura, *Daimon* 4 (2004), 81-95 (= La sacralità del potere e la distinzione tra peccato e reato nella tradizione occidentale, *Rivista della Scuola superiore dell'Economia e della Finanza*, <http://www.rivista.ssef.it/>).
- Puliatti 1995 S. Puliatti, La dicotomia «vir-mulier» e la disciplina del ratto nelle fonti legislative tardo-imperiali, *SDHI* 61 (1995), 471 ss.
- Rouche 1987 M. Rouche, Des mariages paiens au mariage chrétien. Sacré et sacrament, in Centro Italiano di Studi dell'Alto Medioevo, *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale* (Settimane di Studi CISAM 33), Spoleto 1987, II, 835 ss.
- Sardella 2008 *I canoni dei concili della Chiesa antica, II. I concili latini, 1. Decretali, concili romani e canoni di Serdica*, a cura di A. Di Berardino, Introduzione, traduzione e note di T. Sardella - C. Dell'Osso, Roma 2008, 62-83.
- Sardella 2009 T. Sardella, Vincoli e divieti matrimoniali nelle prime decretali papali: peccato e reato nell'«adulterio» della «sponsa Christi», in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8-10 maggio 2008), Roma 2009, 400-430.
- Sardella 2011 T. Sardella, Potere, costume e sessualità nelle decretali di Damaso e Innocenzo: adulterio e ruoli familiari, *Rivista di storia del cristianesimo* 8 (2011), 261-278.
- Sardella 2013 T. Sardella, Un percorso normativo in materia di controllo sessuale: l'adulterio della «sponsa Christi» («ad Gallos» 3-4), in S. Giglio (a cura di), *AARC XIX: Organizzare Sorvegliare Punire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della tarda antichità. In memoria di Franca De Marini Avonzo*, Roma 2013, 755-778.
- Sardella 2015 T. Sardella, Il cristianesimo in Occidente dalla fine dell'Impero ai regni romano-barbarici, in E. Prinzivalli (a cura di), *Storia del cristianesimo, I, L'età antica (secoli I-VII)*, Roma 2015, 329-358.
- Sardella c.d.s. T. Sardella, «L'altro» tra diritto, politica e religione. Il valore della promessa, in *Miscellanea Pioletti*, in corso di stampa.
- Veyne 1978 P. Veyne, La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 33, 1 (1978), 35-63.
- Vilella 2007 J. Vilella, Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos, *Sacris erudiri* 46 (2007), 5-87.

- Vilella 2009 J. Vilella, Las disposiciones pseudoiliberitanas referidas a matrimonios mixtos e incestuosos: estudio comparativo explicativo, in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 8-10 maggio 2008), Roma 2009, 221-254.
- Vilella 2011 J. Vilella, El texto de las actas del concilio de Elvira, *Annuario Historiae Conciliorum* 33 (2001), 210 ss.
- Voci 1985 P. Voci, Storia della «patria potestas» da Costantino a Giustiniano, *SDHI* 51 (1985), 1-72.