

### 3.

## Il marito *dominus* e la violenza coniugale nella società tardoantica (a partire da una costituzione di Teodosio II)

Valerio Neri

DOI – 10.7359/764-2016-neri

ABSTRACT – The research starts from a law of Theodosius II (C. 5.17.8) which allows the divorce to the wives subjected to flogging by husbands, declaring that this coercive form is unworthy of a free person. The law proposed a significant number of legitimate reasons for divorce changing the closed situation, especially for women, imposed by the Emperor Constantine. The author investigates the spread in late antiquity of a conception of the submission of the wife, *ancilla* in relation to her husband *dominus*, which in some texts, especially of Augustine, justifies or at least tolerates the use by the husband of bodily coercive forms, including flogging and sometimes praises and preaches the need and the opportunity of patience on the part of wives. In Bible texts that support Christian authors in this conception of the marital relationship the translation of *kyrios-kyrieuein* which indicate in the greek text the role of husbands with *dominus-dominari* accentuates the absolute power of the husband over the wife as *dominus* unlike the greek *kyrios* designates the power of the *pater familias* on the slaves. Church fathers as Ambrose and John Chrysostom and indeed the Emperor Theodosius II express a thought contrary to this trend.

KEYWORDS – Adultery, divorce, domestic violence, legislation, Theodosius. Adulterio, divorzio, legislazione, Teodosio, violenza domestica.

Devo premettere alcune considerazioni circa il titolo di questa relazione che naturalmente in noi contemporanei, in un determinato contesto etico e sociale, evoca associazioni con una questione alla quale è prestata attualmente grande attenzione dai media, la violenza contro le donne nel rapporto di coppia, che si spinge dai maltrattamenti fisici e morali fino a quello che ormai viene ordinariamente chiamato femminicidio. È necessario dunque prendere le distanze dalla tentazione di attualizzare il fenomeno e metterlo invece in rapporto con i valori che reggevano le società antiche in cui, in una certa misura almeno, l'impiego della coercizione fisica nei confronti delle mogli poteva essere accettato come parte di una prerogativa di *disciplina* da parte del *paterfamilias* nei confronti degli altri componenti

della *familia* dalla moglie, ai figli, agli schiavi, che faceva quindi parte di una sfera domestica, in cui la giustizia pubblica si asteneva dall'intervenire e in cui la eventuale disapprovazione sociale poteva avere una funzione deterrente efficace solo nel caso di evidenti dismisure. Bisogna dunque tenere conto dei limiti in cui quella che noi definiremmo *tout court* violenza poteva essere accettata dalla società e dal diritto e dei limiti oltre i quali questa violenza diveniva inaccettabile.

## 1. LA VIOLENZA IN AMBITO CONIUGALE NELLA LEGISLAZIONE TARDOANTICA

Ho scelto perciò di partire da un testo, una costituzione di Teodosio II del 449 d.C., indirizzata al prefetto del pretorio orientale Hormisdas, in cui per la prima volta i limiti di questa violenza nei confronti della coniuge sono resi espliciti e il loro superamento produce conseguenze riconosciute nel diritto matrimoniale. L'imperatore dichiara infatti che frustare la moglie, prescindendo dalle ragioni per le quali questa violenza è stata esercitata, può costituire un motivo legittimo di divorzio da parte della donna, in quanto sopportare la fustigazione lede la dignità di una persona libera (*si se verberibus, quae ab ingenuis aliena sunt, adficiantem probaverit, tunc repudii auxilio uti necessariam ei permittimus libertatem*). Si badi bene però: non si afferma che la fustigazione della moglie in quanto persona libera costituisca un reato perseguibile penalmente, come *iniuria*, ma semplicemente che è una ragione valida di divorzio<sup>1</sup>. Poco prima, il testo della costituzione di Teodosio II indica, come causa legittima di divorzio, un'altra grave umiliazione, questa volta sul piano psicologico, della coniuge, il fatto cioè che il marito, sotto gli occhi della moglie, *ipsa inspiciente*, abbia rapporti in casa con donne di malaffare, *impudicae mulieres*<sup>2</sup>. Le donne di cui si parla, non sembrano essere le schiave domestiche, dunque non gli amori ancillari sono segnalati come causa legittima di divorzio, ma i rapporti dentro la casa con prostitute o donne di questo genere. Questa condanna della violenza fisica e psicologica esercitata sulla moglie si colloca nel contesto di una legge che indica una ricca serie di cause legittime di divorzio per la moglie come per il marito, costituite in gran parte dalla condanna del coniuge per una serie di

---

<sup>1</sup> Cf. per un esame complessivo della questione del divorzio romano De Martino 1978, 137 ss.; Montan 1980, 167 ss.; Gaudemet 1988, 75 ss.; Vannucchi Forzieri 1982, 289 ss.; Falchi 2010, 351 ss.; Evans Grubbs 2002; Evans Grubbs 1994, 361 ss. Per il pensiero cristiano cf. soprattutto Crouzel 1971; Deming, 2004.

<sup>2</sup> C. 5.17.8.2.

crimini gravi, indicati parallelamente per entrambi i coniugi, come il reato di adulterio, omicidio, violazione di sepolcri, complotti contro il potere imperiale etc.<sup>3</sup>. Per un divorzio legittimo su iniziativa del marito sono anche indicati, preceduti e seguiti dalla lista di azioni criminose, comportamenti che a noi contemporanei potrebbero apparire veniali, come il fatto che la moglie cenì con estranei o frequenti spettacoli teatrali o circensi senza il permesso del marito<sup>4</sup>. Come si può vedere, ci sono differenze essenziali tra le due serie di cause legittime di divorzio, a vantaggio del marito, pur nella cura di stabilire una certa simmetria fra le due posizioni, in quanto, se come cause valide di divorzio la moglie deve provare gravi umiliazioni fisiche e psicologiche da parte del marito all'interno della casa, al marito è riconosciuto il controllo del comportamento della moglie al di fuori delle mura domestiche, la cui mancanza o la cui inefficacia poteva essere ritenuta lesiva della sua dignità di marito e di uomo.

Per contestualizzare la nostra legge, bisogna partire da una costituzione di Costantino del 331, in cui il primo imperatore cristiano stabilisce dei limiti precisi allo scioglimento unilaterale del matrimonio, che in precedenza dipendeva dalla libera scelta di uno dei coniugi, che si limitava a comunicare all'altro la sua intenzione di separazione, spesso attraverso un documento scritto, il *libellus repudii*. Dichiarando che il matrimonio poteva essere sciolto solo per cause gravi, che sono indicate in una triade di crimini, che però solo per l'uomo, ma non per la donna, includevano l'adulterio<sup>5</sup>, Co-

---

<sup>3</sup> *Ibidem*: *Si qua igitur maritum suum adulterum aut homicidam vel veneficum vel certe contra nostrum imperium aliquid molientem vel falsitatis crimine condemnatum invenerit, si sepulchrorum dissolutorem, si sacris aedibus aliquid subtrahentem, si latronem vel latronum susceptorem vel abactorem aut plagiarium.*

<sup>4</sup> C. 5.17.8.3: *Vir quoque pari fine claudetur nec licebit ei sine causis apertius designatis propriam repudiare iugalem, nec ullo modo expellat nisi adulteram, nisi veneficam aut homicidam aut plagiariam aut sepulchrorum dissolutricem aut ex sacris aedibus aliquid subtrahentem aut latronum faultricem aut extraneorum virorum se ignorante vel nolente conviviam appetentem aut ipso invito sine iusta et probabili causa foris scilicet pernactantem, nisi circensibus vel theatralibus ludis vel harenarum spectaculis in ipsis locis, in quibus haec adsolent celebrari, se prohibente gaudentem, nisi sui veneno vel gladio aut alio simili modo insidiatricem, vel contra nostrum imperium aliquid machinantibus consciam, seu falsitatis se crimini immiscentem invenerit, aut manus audaces sibi probaverit ingerentem: tunc enim necessariam ei discedendi facultatem et causas discidium legibus comprobare.*

<sup>5</sup> C.Th. 3.16.1: *Imp. Constantinus A. ad Ablavium pf. p.: placet, mulieri non licere propter suas pravas cupiditates marito repudium mittere exquisita causa, velut ebrioso aut aleatori aut mulierculario, nec vero maritis per quascumque\* occasiones uxores suas dimittere, sed in repudio mittendo a femina haec sola crimina inquiri, si homicidam vel medicamentarium vel sepulchrorum dissolutorem maritum suum esse probaverit, ut ita demum laudata omnem suam dotem recipiat. Nam si praeter haec tria crimina repudium marito miserit, oportet eam usque ad acuculam capitis in domo mariti deponere, et pro tam magna sui confidentia in insulam deportari. In masculis etiam, si repudium mittant, haec*

stantino si era mosso nella direzione di un rafforzamento del vincolo matrimoniale, avvicinandosi alla concezione cristiana dell'indissolubilità del matrimonio senza però accoglierla completamente e farne il fondamento del regime matrimoniale dell'impero. I cristiani, in coerenza con il dettato evangelico, ammettevano la separazione, senza però giungere allo scioglimento del vincolo matrimoniale, solo in caso di fornicazione, *excepta fornicationis causa*, cioè in senso lato di rapporti sessuali extramatrimoniali<sup>6</sup>. I testi evangelici (Mt 5,32 e 19,9) accennavano però solo al ripudio da parte dell'uomo, non della donna: per questa ragione molti scrittori cristiani al ripudio da parte maschile facevano esplicitamente riferimento, senza far parola di un'analoga concessione alla donna. Basilio di Cesarea dichiara che, nella tradizione della chiesa cappadoce, non era contemplata la possibilità di divorzio della moglie da un marito adultero o frequentatore di prostitute<sup>7</sup>. Padri autorevoli però come Agostino e Giovanni Crisostomo sostenevano con forza, pur dichiarando di incontrare difficoltà a far accettare questo principio dai loro fedeli, la parità su questo piano di uomo e donna: la possibilità di separazione cioè *fornicationis causa* doveva essere riconosciuta ad entrambi i coniugi. La posizione del primo imperatore cristiano era dunque evidentemente distante da questo filone del pensiero cristiano sul divorzio in cui troviamo anche, in età contemporanea, un personaggio che gli era particolarmente vicino, come Lattanzio, ed era invece piuttosto vicina in questo ambito a quella di un cristianesimo tradizionalista, che era allineato ad atteggiamenti largamente diffusi nella società nei confronti delle donne. Costantino inoltre, ammettendo il divorzio su iniziativa femminile solo nel caso di una triade di delitti capitali del marito, dai quali era escluso l'adulterio, sostanzialmente ne limitava la possibilità ad una piccola percentuale di casi, rendendolo sostanzialmente inaccessibile nella generalità delle circostanze. A maggior ragione poi, e qui ritorniamo alla costituzione di Teodosio II dalla quale siamo partiti, non potevano essere considerate cause legittime di divorzio, nel regime creato dalla costituzione di Costantino, i maltrattamenti fisici e psicologici della moglie. Tra il testo costantiniano e la legislazione di Teodosio II, abbiamo attestata nel Codice di Teodosio un'altra costituzione sul tema del divorzio, quella di Onorio e

---

***tria crimina inquiri conveniet, si moecham vel medicamentariam vel conciliatricem repudiare voluerit. Nam si ab his criminibus liberam eiecerit, omnem dotem restituere debet et aliam non ducere. Quod si fecerit, priori coniugi facultas dabitur, domum eius invadere et omnem dotem posterioris uxoris ad semet ipsam transferre pro iniuria sibi illata. Dat. iii. non. Mai. Basso et Ablavio coss.***

<sup>6</sup> Rimando al mio lavoro, Neri 2014, 189-210, ed alle discussioni ivi richiamate. Sulla posizione cristiana sul divorzio è ancora fondamentale Crouzel 1971.

<sup>7</sup> Bas. Caes. Ep. 188.9.

Costanzo III del 421<sup>8</sup>, che segue nella sostanza i principi della costituzione costantiniana, probabilmente introducendo una maggiore discrezionalità nella valutazione delle cause di divorzio, che sono definite in maniera generica. Per il divorzio su iniziativa della donna come dell'uomo la costituzione onoriana definisce tre diverse situazioni: quella del divorzio senza una causa legittima, quella del divorzio per *morum vitia* e *mediocres culpae* e infine quello per *graves causae*. Tra i *morum vitia* e le *mediocres culpae* imputate al marito potrebbero essere compresi, nella valutazione, che si può immaginare in questo caso discrezionale dei giudici, anche i maltrattamenti. In questo caso la donna che scegliesse la separazione non veniva condannata alla *deportatio*, come nella costituzione costantiniana, ma veniva ugualmente severamente punita, privata della dote e della possibilità di risposarsi.

Il testo di Teodosio II del 449 allarga sensibilmente l'arco delle cause legittime di divorzio, rispetto alla legge costantiniana che ho citato, muovendosi nel senso di una certa laicizzazione dell'ambito matrimoniale, riconoscendo apertamente, a differenza della posizione cristiana, che era necessario offrire una via di uscita dal matrimonio a chi si trovasse in determinate situazioni (*adversa necessitate pressum vel pressam*). La costituzione concerne specificamente la parte orientale dell'impero, essendo inviata, come abbiamo visto, al prefetto del pretorio orientale, ma un testo successivo di Valentiniano III potrebbe lasciar intendere che il provvedimento, fu accolto ed in vigore anche nella *pars* occidentale dell'impero. In un passo di una *Novella* di Valentiniano III infatti, la *Novella* 35<sup>9</sup>, l'imperatore, denunciando la eccessiva facilità dello scioglimento dei rapporti matrimoniali, impone il ritorno a una costituzione precedente, il cui autore il testo della *Novella* indica con ogni probabilità in Costanzo III, che egli chiama *pater*, l'autore, come abbiamo visto, con Onorio della costituzione citata del 421<sup>10</sup>. Contestualmente viene abolita una costituzione precedente che, come viene qui affermato, riconosceva la possibilità di divorziare per la sola volontà di interrompere la relazione matrimoniale, apparentemente con pieno ritorno dunque al diritto matrimoniale classico: *In ipsorum autem matrimoniorum reverentia et vinculo, ne passim et temere deserantur, antiquata novella lege, quae solvi coniugia sola contraria voluntate permiserat, ea, quae a divo patre nostro Constantio decreta sunt, intemerata servantur*. La costituzione alla quale Valentiniano III allude non può che

---

<sup>8</sup> *C.Th.* 3.16.2.

<sup>9</sup> *Nov. Valent.* 35.11.

<sup>10</sup> Dossey 2008, forse un po' frettolosamente parla di un ripristino della legge costantiniana sul divorzio, accettando dunque implicitamente un emendamento *patre nostro Constanti<n>o*.

essere un provvedimento del collega orientale Teodosio II. Di lui abbiamo, prima della costituzione del 449, riportata nel *Codex Iustinianus*, nel 439 una *Novella* che conteneva disposizioni sul divorzio, il cui *principium* viene ripreso nella costituzione del 449<sup>11</sup>. In essa l'imperatore orientale abroga le leggi che stabilivano pene severe per il divorzio, compiuto al di fuori delle cause riconosciute come legittime, alludendo presumibilmente alla pena della *deportatio* comminata alla donna dalla costituzione costantiniana e da quella di Onorio, come anche alla proibizione perpetua di un secondo matrimonio che le due costituzioni citate imponevano sia all'uomo sia alla donna, che divorziassero senza giusta causa. Se però vengono abrogate le pene in queste leggi contenute, l'imperatore dichiara che non viene liberalizzato totalmente il divorzio e quindi non del tutto si ritorna al regime precedente la costituzione di Costantino, affermando che la soluzione del vincolo matrimoniale deve essere resa *difficilior* (*solutionem etenim matrimonii difficiliorem debere esse favor imperat liberorum*), con una giustificazione però laica, il *favor liberorum*. Non solo la volontà di divorzio deve essere espressa formalmente (*misso repudio*), ma soprattutto le colpe dei coniugi vanno valutate ed eventualmente sanzionate (*culpaque divortii perquirenda*). Come è evidente nella costituzione del 449, nella quale non sono comminate sanzioni penali anche nel caso di divorzio senza cause legittime, è del tutto probabile che anche questa *Novella*, abolito il dispositivo penale delle costituzioni precedenti, quelle cioè di Costantino e di Onorio, disponga che vengano mantenute sanzioni patrimoniali per il divorzio senza giusta causa (vi si parla di *culparum coercitiones*). Nella legge del 449 poi, Teodosio II sente il bisogno di mettere definitivamente ordine nella questione, indicando con precisione le motivazioni del divorzio considerate legittime, come pure chiarendo le sanzioni patrimoniali nel caso che queste motivazioni non vi siano, ed eliminando dunque le aree di ambiguità e di discrezionalità che ancora venivano lasciate dalla sua precedente costituzione.

<sup>11</sup> *Nov. Theod. 12: Imp. Theodosius et Valentinianus AA. Florentio praefecto praetorio. Consensu licita matrimonia posse contrahi, contracta non nisi misso repudio dissolvi praecipimus. Solutionem etenim matrimonii difficiliorem debere esse favor imperat liberorum. 1. Sed in repudio mittendo culpaque divortii perquirenda durum est veterum legum moderamen excedere. Ideo constitutionibus abrogatis, quae nunc maritum, nunc mulierem matrimonio soluto praecipunt poenis gravissimis coerceri, hac constitutione repudii culpas culparumque coercitiones ad veteres leges responsaque prudentium revocare censemus, Florenti parens karissime atque amantissime. 2. Inlustris itaque et magnifica auctoritas tua quae providentissime constituta sunt edictis propositis publicari praecipiat. Dat. VI. id. Iul. Constantinopoli, d.n. Theodosio a. XVII. et Festo v.c. cons.*

Il contenuto della *Novella* che Valentiniano III dichiara abrogata non sembra tuttavia corrispondere chiaramente a quello delle due costituzioni di Teodosio II richiamate sopra. In queste infatti il divorzio, come abbiamo suggerito, non viene liberalizzato, legandolo cioè alla sola volontà di uno dei coniugi o di entrambi di sciogliere il vincolo matrimoniale, alla sola *contraria voluntas*, come afferma Valentiniano III e com'era nel diritto matrimoniale classico. Quale delle due leggi allora di Teodosio II Valentiniano III intenderebbe abolire? E ancora: si può pensare che l'imperatore alluda ad una legge che i codici non ci hanno conservato? La soluzione più semplice di quest'ultimo problema è ritenere che il riferimento alla legislazione di Teodosio II sul divorzio sia in qualche misura distorto per ragioni polemiche: Valentiniano III cioè potrebbe affermare che in realtà, al di là dell'esplicita dichiarazione di voler rendere più difficile lo scioglimento del matrimonio, il contenuto delle leggi di Teodosio II, sia di quella del 439, sia di quella del 449, sia quello di una indiscriminata liberalizzazione del divorzio. Nel caso della prima delle due leggi, l'atteggiamento dell'imperatore occidentale potrebbe essere messo in rapporto con la depenalizzazione del divorzio senza giusta causa; nel caso della seconda, oltre a questa, potrebbe aver provocato la reazione di Valentiniano III anche la grande varietà di cause legittime di divorzio che essa propone. In ogni caso Valentiniano nel 452 abroga una legge del collega nell'impero, concernente il divorzio, che aveva in precedenza accolto ed alla quale aveva dato vigore nella sua *pars imperii* per molti anni, se il riferimento è alla *Novella* del 439, ripristinando la legge sul divorzio di Onorio che la legge di Teodosio II aveva implicitamente abrogato. È tuttavia forse più probabile che la legge che Valentiniano III ordinasse l'abrogazione di quella più recente del 449, non solo per la maggiore immediatezza che si potrebbe prestare alla reazione dell'imperatore occidentale, ma in quanto essa, riprendendo i principi di quella del 439, rendeva esplicite, senza lasciare margini di discrezionalità, cause legittime di divorzio e sanzioni per il divorzio all'infuori di esse. L'abrogazione di questa legge comporta necessariamente anche quella della legge di un decennio prima sui cui principi, particolarmente essa era fondata.

Nella successiva legislazione di Giustiniano, a proposito della legge di Teodosio II, dalla quale siamo partiti, e delle sue disposizioni circa le violenze fisiche e psicologiche nei confronti della coniuge, ci sono due posizioni considerevolmente diverse. Nella *Novella* 22 del 535<sup>12</sup> le umiliazioni

---

<sup>12</sup> *Nov. Iust.* 22.15: *Si igitur secundum Theodosii piaie memoriae constitutionem valuerit mulier ostendere maritum aut adulterio delinquentem, aut reum homicidii, aut veneficiis aut seditionibus occupatum, aut quod pessimum omnium peccatorum est communicantem delicto, dicimus autem machinatum aliquid contra ipsum imperium, aut condemnatum falsitatis, aut*

della moglie, come la fustigazione o l'intrattarsi in casa davanti agli occhi della coniuge con donne di facili costumi, vengono riconosciute come cause valide di divorzio da parte della donna. Nella *Novella* 117 invece, di qualche anno posteriore, del 542, se l'umiliazione psicologica del rapporto scoperto del marito con altre donne, viene accettata come causa di divorzio<sup>13</sup>, non lo è più l'umiliazione fisica della fustigazione, che viene sì riconosciuta come *iniuria*, per la quale il marito deve restituire alla moglie un terzo della donazione matrimoniale, ma non più come causa di divorzio, *constante matrimonio*<sup>14</sup>. Queste leggi di Giustiniano, è opportuno ricordarlo, hanno vigore non solo in Oriente ma anche nei territori occidentali riconquistati dall'imperatore prima di queste date, in Italia e in Africa. Il riconoscimento da parte di Teodosio II dell'inaccettabilità della fustigazione imposta alla moglie e dunque il suo inserimento tra le cause legali di divorzio, ha una vita dunque piuttosto travagliata. Introdotto da Teodosio II nel 449, viene presumibilmente abrogato da Valentiniano III nel 452, poi accolto da Giustiniano nel 535 ed infine ancora espunto dallo stesso imperatore nel 542.

---

*sepulcra effodientem, aut ex aliqua sacrarum domuum aliquid rapuisse, aut latrocinii sectantem vitam aut latrocinantes suscipientem, aut unum eorum qui appellantur abigei (quibus est cura. alienis insidiari animalibus aut iumentis et ea transponere alibi), aut probet plagiarium esse, aut ita luxuriose viventem ut inspiciente uxore cum aliis corrumpatur (quod maxime mulieres utpote circa cubile stimulatatas exasperat, et praecipue castas), aut si insidias se passam a viro probet circa ipsam salutem aut venenis aut gladio aut per alium aliquem talem modum (multae namque hominibus ad malitiam viae sunt), aut etiam si flagellis super ea utatur: si igitur mulier tale aliquid ostendere potuerit, licentiam ei dat lex repudio uti et nuptiis abstinere dotemque percipere et antenuptialem donationem totam, non solum si omnes simul probaverit causae, sed etiam si secundum se unam.*

<sup>13</sup> Nov. Iust. 117.9.5: *Si quis in sua domo, in qua cum sua coniuge commanet, contemnens eam cum aliis inveniatur in ea domo manens, aut in eadem civitate degetens in alia domo cum alia muliere frequenter manere convincitur, et semel et secundo culpatus aut per suos parentes aut per mulieris aut per alias aliquas fide dignas personas huiusmodi luxuria non abstinuerit, licere mulieri pro hac causa solvere matrimonium, et recipere datam dotem et antenuptialem donationem, et pro tali iniuria tertiam partem aestimationis quam antenuptialis facit donatio ex eius substantia percipere, ita tamen ut, si filios habuerit, usu solo mulier potiatur rerum quas ex antenuptiali donatione et poena tertiae portiois mariti substantiae acceperit, dominio communibus filiis conservando. Si autem filios non habuerit ex eodem matrimonio, habere eam talium rerum etiam proprietatem praecipimus.*

<sup>14</sup> Nov. Iust. 117.14: *Si quis autem propriam uxorem flagellis aut fustibus ceciderit sine aliqua causarum, quas contra uxores ad matrimonii solutionem sufficere iussimus, matrimonii quidem solutionem ex hoc fieri nolumus, virum autem qui monstratur sine huiusmodi causa vel flagellis vel fustibus cecidisse suam uxorem tantum pro huiusmodi iniuria ex alia sua dare substantia uxori etiam constante matrimonio, quantum tertia pars antenuptialis facit largitatis.*



## 2. LA VIOLENZA CONIUGALE E LA CONCEZIONE DEL MARITO DOMINUS IN ETÀ TARDOANTICA

Il fatto che una violenza coniugale umiliante come la fustigazione, emerga in ambito legislativo in età tardoantica potrebbe essere messo in qualche misura in relazione con la chiusura circa le possibilità di divorzio, soprattutto da parte femminile, introdotta da Costantino. La difficoltà di divorziare anche per cause gravi, come la violenza fisica nei rapporti coniugali, ha presumibilmente avuto come conseguenza l'inasprimento delle tensioni familiari e sociali in questi casi e questa situazione potrebbe avere prodotto anche pressioni sul piano legislativo per aprire brecce nella situazione chiusa creata da Costantino<sup>15</sup>. Una situazione del genere viene evocata più tardi da una *Novella* di Giustino II, il quale dichiara di ricevere continuamente petizioni di persone che chiedevano la possibilità dello scioglimento del matrimonio, anche quando non vi fossero state le cause legalmente riconosciute, denunciando la presenza di insostenibili tensioni domestiche (*proelia discordiasque propter hoc domi contingere*)<sup>16</sup>. L'imperatore riconosce l'inconciliabilità in molti casi di questi dissidi, che potrebbero portare a conseguenze estreme, ma suggerisce il ricorso ad un divorzio consensuale. Ci si può chiedere allora, perché questo riconoscimento nella legislazione dei limiti della violenza contro la coniuge non si sia verificato prima, dal momento che si può presumere che tensioni e pressioni di questo genere si fossero verificate anche in precedenza.

La violenza nei confronti delle donne, anche nei confronti delle mogli, è un fenomeno che percorre sottotraccia tutta la storia delle società antiche. Le fonti, comprese anche le fonti documentali, soprattutto quelle papirologiche non danno che sporadiche e talora reticenti indicazioni sull'esistenza e la diffusione del fenomeno. Lloyd Llewellyn Jones ha raccolto per il pe-

---

<sup>15</sup> Alla possibilità di divorzio da parte della moglie in caso di maltrattamenti gravi da parte del marito allude Quintiliano (*Inst. Orat.* 7.8.2): *Saepe se verberanti marito uxor amatorium dedit, eundem repudiavit: per propinquos rogata ut rediret non est reversa: suspendit se maritus. Mulier veneficii rea est. Fortissima est actio dicentis amatorium venenum esse: id erit finitio*. In questo caso la moglie per vendicarsi, accentuando la sofferenza del marito per la separazione, gli somministra un *poculum amatorium* esponendosi con ciò all'accusa di veneficio. Ci sono testimonianze papirologiche della richiesta di ripudio del marito da parte della moglie per maltrattamenti, cf. *P.Oxy.* L 3581, del IV-V secolo (più probabilmente V secolo, in quanto la legge imperiale che viene richiamata, il βασιλικὸς νόμος, potrebbe essere quella di Teodosio II del 449). Cf. Arnaoutoglou 1995, 22-23.

<sup>16</sup> *Nov. Iust.* 140, pr.: *Plurimi autem nos adierunt inter se coniugium borrentes et abominantes et proelia discordiasque propter hoc domi contingere accusantes (hoc quod valde doloriferum et triste consistit), dissolvere propter hoc precantes conubia, vel si occasiones non habuerunt dicere, per quas sine timore hoc lex dabat facere ipsos*.

riodo greco classico una serie di testi interessanti a questo proposito che vanno dall'epica, alla commedia, alla biografia<sup>17</sup>. Per non richiamare che qualche esempio, nell'*Iliade* Giove irato minaccia Giunone di passare alle mani nei suoi confronti e la dea ne è terrorizzata, abbassa gli occhi e siede in silenzio<sup>18</sup>. Nella *Lisistrata* di Aristofane, Kalonike e Lisistrata dialogano sulla possibilità che i loro mariti impieghino la violenza per trascinarle in camera da letto. Di fronte a questa eventualità Lisistrata consiglia un astuto cedimento («Se ci bastonano? – Allora cedi, ma di malavoglia, gli uomini non trovano piacere nel sesso se debbono costringerti») <sup>19</sup>. Ancora, Plutarco nella vita di Alcibiade dipinge il protagonista che trascina via con la forza la moglie pubblicamente, senza incontrare resistenza, per impedirle di rivolgersi all'arconte per presentare una richiesta di divorzio<sup>20</sup>. Filostrato nelle vite dei sofisti narra dell'accusa rivolta a Erode Attico di aver fatto battere da un liberto per futili motivi la seconda moglie incinta, provocando la morte sua e del feto<sup>21</sup>. La severità dei Romani antichi nel reprimere con punizioni corporali quelle che erano considerate gravi mancanze da parte della moglie, tra le quali, per esempio, il fatto di aver bevuto del vino, era celebrata con qualche compiacimento nella tradizione. Valerio Massimo<sup>22</sup>, come anche Plinio il Vecchio<sup>23</sup>, riportano il caso di Egnazio Mecennio che aveva ucciso la moglie a bastonate, senza trovare nessuno che lo accusasse di questo delitto perché tutti pensavano che la donna avesse pagato una giusta pena per la violazione della sobrietà, nonostante il fatto che sia richiamata altrove una prescrizione pontificale, conosciuta come legge di Romolo, secondo la quale la donna colpevole della mancanza avrebbe dovuto essere giudicata da un tribunale familiare che affiancava il marito. Oltre questi episodi in qualche misura storici, romanzi e trattati morali richiamano con relativa frequenza situazioni di violenza coniugale<sup>24</sup>.

Le fonti cristiane in età tardoantica lasciano intravedere spesso episodi di violenza domestica nei confronti delle coniugi, fino appunto alla *verberatio*. Riporta alcuni casi Agostino, situazioni che dunque potrebbero essere legate ad uno specifico contesto africano. Nelle *Confessioni* Agostino elogia il comportamento esemplare di sua madre Monica, il cui marito, suo padre dunque, egli stesso descrive come buono ma soggetto a scoppi d'ira

<sup>17</sup> Llewellyn Jones 2011, 231-266.

<sup>18</sup> Hom. *Il.* 1.560-589.

<sup>19</sup> Aristoph. *Lysistr.* 160-166.

<sup>20</sup> Plut. *Alcib.* 8.4.

<sup>21</sup> Philostr. *Vit. soph.* 555.

<sup>22</sup> Val. Max. 6.3.9.

<sup>23</sup> Plin. *N.H.* 14.89.

<sup>24</sup> Cf. I testi citati in Clark 1998, 119 ss.

in cui diventava violento<sup>25</sup>. Ad amiche sposate, i cui mariti erano anche più miti del padre di Agostino, che si lamentavano del comportamento dei loro coniugi e che non esitavano ad esibire in volto i segni delle percosse (*plagarum vestigia*), la madre di Agostino, in un passo su cui ritorneremo più tardi, ricorda, sotto l'apparenza di una battuta scherzosa, che, accettando il contratto di matrimonio, le *tabulae matrimoniales*, avevano accettato una condizione di servitù (*ancillae factae essent*). Nella rappresentazione di Agostino, la sottomissione infinitamente paziente della madre Monica agli accessi d'ira del marito, aveva comportato come conseguenza che questi non avesse mai esercitato violenze fisiche nei suoi confronti<sup>26</sup> e dunque era stata una strategia vincente. Nel commento ai salmi, il vescovo di Ippona, dopo aver parlato di astrologi che fanno mostra della loro sapienza (*magni, docti videntur*)<sup>27</sup>, e che attribuiscono all'influenza delle stelle delitti e mancanze, li presenta poi come uomini che nella vita privata non sono coerenti con i principi che professano, reagendo in maniera comune a certi comportamenti delle mogli: «se vedono le coniugi comportarsi con civetteria,

---

<sup>25</sup> Clark 1988, 116, mette finemente in evidenza come nella descrizione agostiniana della figura del padre *Patricius* siano compresenti i due poli della rappresentazione topica della figura del *paterfamilias*, quello negativo di persona incline all'ira e ad un trattamento dispotico della moglie e quello positivo del capofamiglia benevolo e razionale.

<sup>26</sup> Questo esplicitamente afferma Agostino: le amiche di Monica si meravigliano che, pur essendo il marito notoriamente particolarmente iroso, con un carattere più violento di quello dei loro mariti, dai quali venivano battute, non c'erano mai state voci o indizi dell'esercizio di violenza fisica sulla moglie (Aug. Conf. 9.9.19: *Cumque mirarentur illae scientes, quam ferocem coniugem sustineret, numquam fuisse auditum aut aliquo indicio claruisse, quod Patricius ceciderit uxorem aut quod a se invicem vel unum diem domestica lite dissenserint* ...). Agostino ammette solo *cubilis iniurias*, intemperanze sessuali in contrasto con il carattere casto di Monica. Naturalmente non possiamo sapere se in qualche caso violenza ci sia stata. Agostino fa di sua madre un modello di intelligente pazienza, che le consente di padroneggiare un rapporto di difficile gestione, ponendola al di sopra delle sue amiche proprio per la maggiore difficoltà del ruolo che si era assunta. In questo senso si può anche ipotizzare che Agostino, nella costruzione di questo modello, mascheri in qualche misura la realtà, come afferma Clark 1998, 112. Sulla valutazione dell'atteggiamento di Monica nei confronti del marito *Patricius* cf. oltre al lavoro appena citato, cf. ultimamente Clark 2015, 65 ss.; in generale sulla figura di Monica nell'opera di Agostino, Saetero Pérez 2011, 583-617; Djuth 2009, 217-232; Seelbach 2007, 49-72.

<sup>27</sup> Aug. Enarr. in ps. 140.9: *Sedent, et computant sidera; intervalla, cursus, volubilitates, status, motus intendunt, describunt, coniciunt. Docti, magni videntur. Totum hoc doctum et magnum, defensio peccati est. Eris adulter, quia sic habes Venerem: eris homicida, quia sic Martem. Mars ergo homicida, non tu; et Venus adultera, non tu. Vide ne et pro Marte et pro Venere tu damneris. Deus enim qui damnaturus est, novit quia tu es, qui dicis: Non ego, iudici scienti. Porro ipse mathematicus qui tibi fabulas laqueorum tuorum etiam vendit, ut non vel gratuitam compares mortem (emis enim mortem a mathematico pretio, qui contempsisti vitam a Christo gratis): ipse ergo mathematicus si uxorem suam paulo petulantius viderit conversari, aut aliquos alienos improbe attendere, aut fenestram crebro repetere; nonne arripit, verberat, et dat disciplinam in domo sua.*

o prestare attenzione in maniera svergognata ad estranei, o andare spesso alla finestra, le afferrano, le frustano, stabiliscono la disciplina nella loro casa»<sup>28</sup>. È presumibile che in questo caso Agostino non faccia riferimento al comportamento di reali astrologi: egli vuole semplicemente mettere in evidenza una grossolana incongruenza nell'atteggiamento degli astrologi che in teoria deresponsabilizzano gli autori di comportamenti censurabili, ritenendosi superiori ad un'etica volgare che li condanna, mentre nella pratica e nella quotidianità, in relazione a sé stessi, smentiscono clamorosamente queste posizioni di principio. Il trattamento delle loro mogli è presentato presumibilmente quindi come del tutto «normale»: sorprendendole in atteggiamenti censurabili nell'ottica comune, questi astrologi impongono loro, senza giustificarla, una disciplina domestica che ai mariti compete<sup>29</sup>. In una lettera agostiniana della collezione Diviak, l'epistola 8\*, Agostino consiglia un vescovo sull'atteggiamento da assumere in rapporto ad una controversia familiare, in cui sono in conflitto suocera e nuora, quest'ultima appoggiata dal marito: nel caso che fosse provata l'*iniuria* nei confronti della suocera, il marito dovrebbe impartire personalmente alla moglie, di fronte alla suocera, una *digna verberum disciplina*<sup>30</sup>. D'altronde che la coercizione fisica, fino, come abbiamo visto, alla fustigazione, faccia parte per Agostino della *disciplina* che il marito deve imporre alla moglie lo testimoniano anche altri passi agostiniani<sup>31</sup>. Le testimonianze sull'impiego da parte dei mariti della violenza fisica nei confronti delle mogli non sono però solo, in età tardoantica, di Agostino<sup>32</sup>. In ambito orientale, per esempio, Giovanni Crisostomo, descrivendo la situazione antiochena, parla di strade in cui echeggiano le urla di litigi domestici, che sono qualche volta così violenti da indurre i vicini ad intervenire<sup>33</sup>, ed in numerosi passi, di cui

<sup>28</sup> Aug. *Enarr. in ps.* 140.9: *porro ipse mathematicus qui tibi fabulas laqueorum tuorum etiam uendit, ut non uel gratuitam compares mortem (emis enim mortem a mathematico pretio, qui contempsisti uitam a christo gratis); ipse ergo mathematicus si uxorem suam paulo petulantius uiderit conuersari, aut aliquos alienos improbe adtendere, aut fenestram crebro repetere; nonne arripit, uerberat, et dat disciplinam in domo sua?*

<sup>29</sup> In questo stesso senso cf. Dossey 2008, 10.

<sup>30</sup> Aug. *Ep.* 8\*.2. Cf. Dossey 2008, 11-12.

<sup>31</sup> Cf. Aug. *De util. Ieiun.* 4.5: *Numquid ergo odimus, quem nobis cupimus oboedire? Dat unusquisque et in domo sua plerumque disciplinam coniugi suae, et eam subiugat renitentem, non persequitur inimicantem.* La *disciplina* imposta alle mogli viene messa in parallelo con quella imposta ai figli ed agli schiavi.

<sup>32</sup> Richiami all'uso della violenza fisica da parte dei mariti si ritrovano anche in qualche testo agiografico tardoantico, per esempio la *Passio Nerei Achillei et sociorum*, scritta presumibilmente nella prima metà del V secolo. Achilleo, parlando degli amori ancillari dei mariti afferma che quando essi sono contrastati dalle mogli, l'ira giunge perfino alla fustigazione delle mogli.

<sup>33</sup> Joh. Chrys. *In 1 Cor. Hom.* 26.7. Cf. Schroeder 2004, 413-442.

ci occuperemo più avanti, condanna l'uso delle violenza fisica da parte dei mariti. Basilio di Cesarea critica le mogli che abbandonano i mariti (presumibilmente senza un formale divorzio) in conseguenze di violenze fisiche e maltrattamenti: l'unica soluzione possibile in questi casi è il perdono e la sopportazione<sup>34</sup>. D'altronde, come abbiamo visto, la legge del 449 di Teodosio II che censura abusi fisici e psicologici sulle mogli è in relazione, essendo indirizzata al prefetto del pretorio orientale, con situazioni diffuse nella parte orientale dell'impero.

L'uso della coercizione fisica, soprattutto nella forma della *verberatio*, è, all'interno della *familia*, generalmente accettata quando è impiegata da parte del padre nei confronti dei figli. *Verberatio*, è un termine relativamente generico in quanto indica la battitura con vari strumenti come i bastoni, *fustes*, la verga, o la canna, *ferula*<sup>35</sup>. Trattandosi qui principalmente di minori, si può pensare all'uso di questi due ultimi strumenti e ad una punizione di una durezza adeguata all'età. Ancora una volta è Agostino colui che formula nella maniera più organica e coerente i principi che giustificano l'uso con funzione pedagogica della coercizione fisica. Nel sermone 13, argomentando contro la pena di morte in quanto toglie al condannato la possibilità del pentimento, Agostino mette in parallelo la giustizia senza crudeltà che è richiesta al giudice terreno con la disciplina che il padre impone al figlio, ricorrendo alle pene corporali solo quando il tentativo di ottenere il suo ravvedimento, provocando la sua vergogna per la mancanza commessa e blandendolo con un atteggiamento mite, sia fallito<sup>36</sup>. Comunque non è crudele per il vescovo di Ippona la disciplina, ma lo è la mitezza di chi rinuncia alla disciplina, perché non si dà cura del bene del figlio. Non identificati Donatisti (*quidam*) avevano criticato il parallelo che Agostino aveva stabilito tra le misure repressive prese contro il movimento donatista e la disciplina che un buon padre deve imporre ai figli, richiamando una sentenza di Terenzio sulla preferenza per un'educazione liberale e non repressiva dei figli. Agostino risponde che la scelta del metodo pedagogico dipende dalle personalità dei figli: se alcuni si lasciano guidare dall'amore, molti di più sono quelli che hanno bisogno del timore delle punizioni. Nella tradizione romana anche Quintiliano aveva espresso la sua preferenza per un atteggiamento liberale nell'educazione dei giovani, in questo caso nei confronti degli studenti, sostenendo che la coercizione fisica è non solo

---

<sup>34</sup> Bas. Caes. *Ep.* 188.9; Εἶτε γὰρ τυπτομένη μὴ φέρουσα τὰς πληγὰς, ὑπομένειν ἐχρῆν μᾶλλον ἢ διαζευχθῆναι τοῦ συνοικοῦντος· εἶτε τὴν εἰς χρήματα ζημίαν μὴ φέρουσα, οὐδὲ αὐτὴ ἢ πρόφασις ἀξιόλογος.

<sup>35</sup> Cf. da ultimo, Rodriguez Ennes 2013, 883-897.

<sup>36</sup> Aug. *Serm.* 13.9.

inutile ma talora controproducente in quanto provoca reazioni di ostinata resistenza nei giovani, come nei peggiori degli schiavi. Negli scrittori cristiani, che sono in età tardoantica, gli unici a trattare della funzione pedagogica paterna, l'unanimità del riconoscimento del valore essenziale della coercizione fisica ha come fondamento scritturale più frequentemente richiamato un passo della lettera agli Ebrei (12,1) «perché il Signore corregge colui che egli ama e sferza chiunque riconosce come figlio» ed il parallelo che ne consegue tra il valore pedagogico delle sofferenze che Dio infligge o permette che siano inflitte ai suoi figli e quello della coercizione fisica che il padre terreno infligge ai suoi figli. Come afferma Lattanzio nelle *Divinae Institutiones*, Dio, agendo come un padre indulgentissimo, non attende che la nostra corruttela proceda più a lungo, ma la corregge con punizioni corporali, *plagis et verberibus emendat*. Non parliamo poi del potere coercitivo del *paterfamilias* nei confronti degli schiavi che trova un limite nella legge solo nella esplicita volontà di uccidere, della quale una costituzione di Costantino elenca una serie raccapricciante di modalità<sup>37</sup>. Se frequentemente figli e schiavi sono accomunati nella letteratura come oggetto del potere coercitivo del *paterfamilias*, pur nella loro essenziale diversità di *status*, sul piano pubblico e privato, il potere disciplinare del marito sulla moglie, che, quando viene richiamato, non è esplicitamente assimilato a quello sugli schiavi, dei quali essa stessa è *domina*, viene comunque messo in rapporto con una condizione ancillare della moglie rispetto al marito *dominus*, che, come abbiamo messo in evidenza, è ampiamente accettata sul piano sociale, almeno in certi contesti.

L'episodio di Monica nelle *Confessioni* mette in luce il tipo di relazioni coniugali in cui si produceva una violenza maschile tollerata e in qualche misura giustificata, quella in cui il marito è considerato *dominus* e la moglie *ancilla*, una concezione che è sostanzialmente estranea al diritto ed anche all'etica matrimoniale romana. Monica è sottomessa al marito *veluti domino* e richiama alle sue amiche la loro situazione di *ancillae*<sup>38</sup>. Questa concezione è rappresentata in una serie di autori cristiani, prevalentemente di area occidentale e viene sostenuta dal richiamo e dall'esegesi di testi biblici. Il testo più frequentemente richiamato a proposito della soggezione della

<sup>37</sup> C. 9.14.1.1: *Nec vero immoderate suo iure utatur, sed tunc reus homicidii sit, si voluntate eum ictu fustis aut lapidis occiderit vel certe telo usus letale vulnus inflixerit aut suspendi laqueo praeceperit vel iussione taetra praecipitandum esse mandaverit aut veneni virus infuderit vel dilaniaverit poenis publicis corpus, ferarum unguibus latera persequendo vel exurendo oblatis ignibus membra, aut tabescentes artus atro sanguine permixta sanie defluentes prope in ipsis adegerit cruciatibus vitam relinquere saevitia immanium barbarorum.* <a 319 d. V id. Mai. Romae Constantino A.a. V et Licinio cons.>.

<sup>38</sup> Aug. Conf. 9.9.

donna all'uomo è un passo della lettera agli Efesini 5,21-33, in particolare 5,22-23 («le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore. Il marito infatti è il capo della moglie come Cristo è il capo della chiesa»), e della prima lettera ai Corinti 11,3 («voglio che sappiate che di tutti gli uomini il capo è Cristo, il capo della donna è l'uomo e il capo di Cristo è Dio») <sup>39</sup>. Nel testo paolino la sottomissione richiesta alle donne non è evidentemente una sottomissione di tipo servile e l'analogia richiamata, sottomissione come al Signore, ὡς τῷ κυρίῳ, definisce una supremazia di ordine spirituale del marito voluta da Dio, suggerendone però implicitamente la distanza. È evidente cioè che la superiorità di Dio sull'uomo è infinitamente superiore a quella dell'uomo sulla donna. Il passo esordisce anzi con un'esortazione alla sottomissione reciproca («siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo») <sup>40</sup>. Nonostante ciò, si trova nei commentatori delle epistole paoline una tendenza a porre l'accento sull'analogia tra i due rapporti di sottomissione, attenuandone significativamente la distanza. Mario Vittorino afferma che il fatto che le donne debbano essere sottomesse ai mariti *sicut Domino* significa che i mariti sono **quasi domini** delle loro mogli <sup>41</sup>. L'autore di un commentario alle epistole paoline e delle *Quaestiones veteris et novi Testamenti*, conosciuto come *Ambrosiaster*, mette in evidenza che l'analogia del rapporto Dio-uomo e uomo-donna consiste nel fatto che, come Dio ha creato l'uomo, così la donna è stata creata dal corpo dell'uomo, dunque l'uomo è *auctor* della donna. Anche l'uomo, come Dio lo è nei suoi confronti, è quindi *dominus* nei confronti della donna: questa è la ragione per la quale Sara chiamava Abramo *dominus* (*hinc Sarra dominum vocabat Abraham*) <sup>42</sup>. È interessante a questo proposito l'accortezza con la quale un testo del V-VI secolo, il *Liber ad Gregoriam*, tratta la questione. L'autore, che si rivolge ad una nobildonna insofferente delle *iniuriae* da parte del marito, pur mettendo in evidenza il dovere dell'assoluta obbedienza da parte della moglie, non la definisce *ancilla* del marito. La moglie è *ancilla* di Cristo ed entrambi i coniugi sono servi del Signore <sup>43</sup>.

Oltre ai testi paolini, un altro riferimento biblico frequentemente richiamato, spesso in relazione ad essi, per fondare la soggezione quasi servile della moglie nei confronti del marito è il passo di *Gen* 3,16 in cui Dio

---

<sup>39</sup> *Eph* 5,22-23: αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς ἑκκλησίας ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.

<sup>40</sup> Cf. Giannarelli 2008, 179-217.

<sup>41</sup> Mar. Vict. *In Ephes.* 5.22: ... *viris suis subditae sint. Quomodo? Sicut Domino, ut ita sint illis viri quasi earum domini.*

<sup>42</sup> Ambros. *In Ephes.* 5.22.

<sup>43</sup> *Lib. ad Greg.* 8: *certe hac condicione tua maritum accipit ancilla, ut utriusque suo tibi serviant famulatu.*

pronuncia le pene per Adamo ed Eva in conseguenza del peccato originale, in quanto esso viene usato per mettere in evidenza il carattere originario di questa soggezione. Dio ad Eva dice che partorirà con dolore e sarà sottomessa al marito (αὐτός σου κυριεύσει). Agostino nel commento alla *Genesis* afferma che il *dominari*, traduzione latina del κυριεύειν del testo biblico, deve essere inteso come allusivo ad una situazione di sottomissione che, come quella degli schiavi, è la conseguenza del peccato originale piuttosto che una soggezione dettata dall'amore (*quae cuiusdam condicionis est potius quam dilectionis*)<sup>44</sup>. La sottomissione della donna all'uomo era già nel progetto di Dio prima del peccato, in cui però questa soggezione era prodotta dalla *dilectio*, ed è appunto il peccato a trasformarla in servitù. L'*Ambrosiaster* afferma che la punizione divina inflitta ad Eva ristabilisce la condizione originaria di soggezione della donna all'uomo, che era stata rovesciata dal fatto che Adamo era stato convinto dalla donna a mangiare del frutto proibito<sup>45</sup>. In questo rapporto l'uomo è nei confronti della donna **quasi dominus**. Agostino usa con relativa frequenza nello stesso senso anche *1 Petr* 3,6 (*Sarra oboediebat Abrahae dominum eum vocans*), come una volta anche l'*Ambrosiaster*: l'appellativo con cui Sara si rivolge ad Abramo è la manifestazione della sua sottomissione<sup>46</sup>. Il richiamo alla sottomissione della donna *ancilla* all'uomo *dominus*, fondato, negli autori cristiani, sull'esegesi dei passi biblici che potevano essere posti in relazione con questo genere di rapporto, non sembra tanto una metafora, come suggerisce Patricia Clark<sup>47</sup>, non mette in relazione due ambiti sostanzialmente differenti, ma ne sottolinea le analogie e ne riduce le distanze. Il ruolo del

<sup>44</sup> Aug. *De Gen. ad litt.* 11.37: *donec post uitam bene gestam in melius mutari mereantur, sicut iam supra pluribus locis insinuauimus, refertur haec poena et ad proprietatem litterae, nisi quia id, quod dictum est: et ad uirum tuum conuersio tua, et ipse tui dominabitur, uidentum est, quemadmodum proprie possit accipi. Neque enim et ante peccatum aliter factam fuisse decet credere mulierem, nisi ut uir ei dominaretur et ad eum ipsa seruiendo conuerteretur. Sed recte accipi potest hanc seruitutem significatam, quae cuiusdam condicionis est potius quam dilectionis, ut etiam ipsa talis seruitus, qua homines hominibus postea serui esse coeperunt, de poena peccati reperiatur exorta. Cf. C. Faust. *Man.* 22.31; *Civ. Dei* 15.7.*

<sup>45</sup> Ambros. *Quaest. vet. et nov. Test.* 127.29-30: *quoniam per mulierem subiectus factus fuerat uir et sine dubio superior uidebatur, cuius consilio usus putauit prodesse quod suasit, ut factum dei subtilitate serpentis destrui uideretur, instauratur per sententiam dei institutum, ut reuertatur mulier ad condicionis subiectionem humiliata uiro, sicut fuerat constitutum, et additur ei quod additur ad poenam, cum audit: replens replebo maerores tuos et gemitum tuum: in tristitia paries filios et ad uirum tuum conuersio tua et ipse tui dominabitur. Numquid aliter fuerat decretum, quam mulier dominio uiri esset subiecta? **hinc ergo apparet mulierem reuocatam esse ad id, quod fuerat facta, cum additamento.***

<sup>46</sup> Aug. *Ep.* 262.7; *Spec.* 44; *De bon. coniug.* 12.14; *De bon. uiduit.* 5.7; *De nupt. et conc.* 1.9.10; Ambros. *Ad Ephes.* 5.24.

<sup>47</sup> Clark 1998, 118 ss.



marito nei confronti della moglie non è esattamente quello di un *dominus*, ma gli è molto vicino: il marito è *quasi dominus*.

D'altra parte nella lingua greca, come precisano i grammatici greci, c'è una differenza fondamentale tra il significato dei termini κύριος e δεσπότης in ambito familiare ed è che il primo termine designa il rapporto del capofamiglia con la moglie ed i figli, il secondo il suo rapporto con gli schiavi<sup>48</sup>. Il filosofo Callicratida distingue tre diversi generi del rapporto di autorità nei confronti delle mogli, la δεσποτική, la επιστατική, e la πολιτική ἀρχή. Il primo designa un rapporto tirannico che provoca l'odio della donna, il secondo un'attenzione premurosa, che però provoca, secondo il filosofo, disprezzo, perché viene considerato un atteggiamento adulatorio, il terzo un rapporto in cui l'uomo che governa e la donna che è governata si accordano per stabilire insieme il bene comune. Quest'ultimo genere di rapporto produce invece stima e amore ed è dunque il tipo di rapporto coniugale ideale. Il marito dunque può comportarsi come un δεσπότης ma il rapporto dispotico è un eccesso e non una forma intrinseca del rapporto matrimoniale<sup>49</sup>. Anche Plutarco condanna l'atteggiamento dispotico del marito nei confronti della moglie, dunque quella che Callicratida definisce δεσποτική ἀρχή il marito non deve comportarsi verso la moglie come il padrone di una proprietà (ὡς δεσπότην κτήματος)<sup>50</sup>. In latino, nel lessico familiare, *dominus* designa il ruolo del capofamiglia solo nei confronti degli schiavi, ma non della moglie e dei figli, allo stesso modo del greco δεσπότης. La traduzione latina dei termini κύριος-κυριεύειν nei testi biblici citati con *dominus-dominari* evoca invece situazioni di dominio assoluto su persone e cose sul piano giuridico e sociale, che sono più vicine, come abbiamo appena visto, al campo semantico del termine greco δεσπότης. Essa può essere utilizzata – e viene effettivamente utilizzata – dunque per giustificare situazioni reali di totale sottomissione prossime a quella servile, fino alla tolleranza della violenza fisica, come abbiamo visto nel caso delle donne alle quali si rivolge la madre di Agostino, Monica. Gerolamo, rendendo esplicita questa difficoltà nella definizione con lo stesso termine della soggezione degli schiavi e di quella delle mogli, la risolve affermando che il marito è in qualche modo, *quodammodo*, *dominus* della moglie, quindi implicitamente ammettendo che l'autorità che il marito esercita sulla moglie, pur non essendo coincidente, abbia qualche analogia con quella che esercita sugli schiavi<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. Ammon. *Gramm. De adfin. vocab. diff.* 289; Herenn. Philo, *De div. verb. signif.* k. 102.

<sup>49</sup> Callicr. *Philos. frg., apud Stob. Anth.* 4.28.17.

<sup>50</sup> Plut. *Coniug. praec.* 144c.

<sup>51</sup> Hieron. *Ad Tit.: filios quippe decet parentibus obedire: seruos uero imperanti domino esse subiectos. Nec illud putemus esse contrarium, quod in alia epistola: mulieres,*

Abbiamo accennato al fatto che sia soprattutto in Agostino, anche se, come abbiamo visto, non solo in lui, che il rapporto coniugale viene spesso definito come il rapporto tra il marito *dominus* e la moglie *ancilla*. Si potrebbe ipotizzare che questo concetto fosse radicato in una tradizione africana. Il concetto di marito *dominus* è in effetti ben attestato nella tradizione del cristianesimo africano. Lo richiama Cipriano nel *De habitu virginum*. Elencando gli *incommoda matrimonii* dai quali le vergini sono libere, il vescovo di Cartagine cita anche il *maritus dominus* per mettere in evidenza la condizione privilegiata delle vergini che al suo posto hanno come *dominus* Cristo<sup>52</sup>. L'africano Lattanzio afferma che Dio aveva dato maggiore forza fisica all'uomo perché più facilmente potesse imporre il suo dominio alla donna<sup>53</sup>. Questa concezione tuttavia del ruolo del marito non è solo diffuso in ambito africano a partire almeno dal III secolo e dunque non si può affermare che esso abbia una matrice africana. In epoca pressoché contemporanea a quella di Cipriano, il presbitero romano Novaziano si esprime in maniera analoga a quella di Cipriano a proposito della *libertas* delle vergini: la vergine *maritum non habet dominum*<sup>54</sup>.

Nei testi che abbiamo analizzato in precedenza, il termine *dominus* richiama, come abbiamo visto, un rapporto del marito con la moglie, in cui questa versa in una condizione reale di soggezione prossima alla servitù. Il termine viene correntemente usato, e lo sarà anche in seguito, come appellativo con il quale la moglie si rivolge al marito, *domine*. Abbiamo appena visto che in *1 Petr* 3,6 con questo appellativo Sara si rivolge ad Abramo. In coerenza con la valutazione che egli offre del passo, il vescovo di Ippona afferma che il suo uso come appellativo esprime in generale, nella *bona coniunx*, un'intima adesione al riconoscimento al marito di questo ruolo (*non solum vocat, sed hoc sapit, hoc sonat, hoc gestat corde, hoc in ore profitetur*)<sup>55</sup>. Nello stesso sermone Agostino fa un'affermazione di peso rilevante, anche se non sostenibile sul piano del diritto romano, che tuttavia d'altra parte, coincide nella sostanza con quella che nelle *Confessioni*, scritte qualche anno prima, egli aveva messo in bocca alla madre Monica: le *tabulae matrimoniales*, il contratto di matrimonio, sono da considerare lo strumento di un acquisto, di un *emptio*, che fa della moglie un'ancella (*tabulas matrimonia-*

---

**ait, subiectae sint uiris, et in hac subiectas uiris suis asseruit uxores, quasi eodem uerbo et in seruis et in uxoribus usus sit. Quodammodo enim maritus uxoris est dominus. Ipse, inquit, dominabitur tui.**

<sup>52</sup> Cypr. *De hab. virg.* 22.

<sup>53</sup> Lact. *De opif. Dei* 12.16.

<sup>54</sup> Novat. *De bon. pudic.* 7.

<sup>55</sup> Aug. *Serm.* 37.6.

*les instrumenta emptionis suae deputat*)<sup>56</sup>. In un sermone di qualche anno successivo al sermone citato, il sermone 332, Agostino ribadisce il concetto, senza fare riferimento all'*emptio* della sposa, ma richiamando la *subscriptio* del vescovo alle *tabulae matrimoniales*: che fanno della donna un'ancella «è vero, in questo contratto ha sottoscritto il vescovo che le vostre mogli sono vostre ancelle, che voi siete i *domini* delle vostre mogli»<sup>57</sup>. Potrebbe essere illuminante per comprendere la posizione di Agostino nei testi sopra richiamati appunto il passo delle *Confessioni* che tratta del rapporto fra Monica ed il marito. Monica aveva fatto un'affermazione simile circa la soggezione ancillare delle mogli istituita dal contratto di matrimonio, *per iocum*, pur intendendo rivolgere, secondo Agostino, un serio rimprovero alle sue amiche (*graviter admonens*). L'affermazione attribuita a Monica dunque non rispecchia formalmente la situazione del rapporto coniugale (in questo potrebbe consistere il *iocus*), ma presumibilmente ne suggerisce ironicamente un'analogia nella sostanza. Sul piano formale cioè, nel pensiero attribuito a Monica, il contratto matrimoniale non istituisce per la donna una sottomissione ancillare nei confronti del marito, ma le mogli dovrebbero ritenere che questo effettivamente avvenisse e comportarsi di conseguenza. Presumibilmente dunque Agostino è, come sarebbe logico attendersi, ben consapevole che il contratto matrimoniale romano non è equivalente ad un contratto di acquisto di una *ancilla* e proietta questa consapevolezza anche nel pensiero della madre. Nel sermone 37, l'atteggiamento ideale, della *coniunx bona*, di sottomissione nei confronti del marito viene messo in parallelo con la relazione di Cristo con la sua chiesa<sup>58</sup>. È Cristo che ha riscattato la chiesa, l'ha acquistata con il suo sangue (*tanti emit*). È questo parallelo che potrebbe suggerire con forza il richiamo alla *coemptio* matrimoniale piuttosto che un richiamo alla situazione contemporanea. Agosti-

---

<sup>56</sup> *Ibidem*. Sulla *tabulae matrimoniales* in Agostino e nella cultura africana cf. Hunter 2012, 95-113.

<sup>57</sup> Aug. *Serm.* 332.4: *Tu dominus es, illa ancilla: Deus fecit utrumque. Sara, inquit Scriptura, obsequabatur Abrahae, dominum eum vocans. Verum est; istis tabulis subscriptis episcopus: ancillae vestrae sunt uxores vestrae, domini estis uxorum vestrarum.* Questo rapporto è limitato solo dalla fedeltà reciproca sul piano sessuale, che realizza il precetto paolino che l'uomo non ha potestà sul suo corpo, ma la donna, come viceversa. Questa fedeltà però non mette in discussione il *dominium* dell'uomo, ma vuole purgarlo dal vizio (*vitium tibi tollitur, non dominium*).

<sup>58</sup> Aug. *Serm.* 37.7: *ipsa enim quamquam mater familias, tamen ancillam se esse non dedignatur. Attendat pretium suum, diligat Dominum suum. Agnoscat, inquam se ancillam nec timeat conditionem. Non enim dedignatur ille coniugem facere, quam tanti emit. Et unaquaeque coniux bona maritum suum dominum vocat. Prorsus non solum vocat, sed hoc sapit, hoc sonat, hoc gestat corde, hoc ore profitetur, tabulas matrimoniales instrumenta emptio- nis suae deputat. Est ergo ancilla, dans opera ancillis.*

no, come nell'affermazione che egli attribuisce a Monica, non afferma che il contratto matrimoniale stabilisse effettivamente una condizione di servitù della moglie nei confronti del marito, ma solo che le mogli, che devono essere sottomesse al marito come ad un *dominus*, dovrebbero comportarsi come se questo ritenessero (*tabulae matrimoniales instrumenta emptiois suae deputat*)<sup>59</sup>.

Nel passo citato del sermone 37 di Agostino si potrebbe intravedere forse un richiamo erudito all'istituzione del matrimonio romano per *coemptio*, che ancora in un autore tardoantico come Servio, il commentatore di Virgilio, veniva indicata come la formalità che poneva la moglie sotto la *manus* del marito<sup>60</sup>. La *coemptio* matrimoniale e la *manus* maritale che ne era la conseguenza costituiscono però, per consenso pressoché generale tra i giuristi, un'istituzione obsoleta in età imperiale romana, che viene richiamata da Servio come una glossa erudita al testo virgiliano. È improbabile che Agostino potesse attribuire questo richiamo alla madre, che non afferma infatti esplicitamente che il contratto matrimoniale costituisca formalmente un'emptio, rivolgendosi alle amiche. Monica però afferma, come abbiamo suggerito, che le *tabulae matrimoniales* debbano essere ritenute un contratto che produce nelle mogli una situazione ancillare (*tamquam instrumenta, quibus ancillae factae essent, deputare debuisse*)<sup>61</sup>. Si potrebbe forse pensare che l'affermazione di Monica, se effettivamente fu fatta in questi termini, richiamasse consuetudini conosciute, se non praticate, a Tagaste – che sono largamente presenti anche oggi in determinate culture come anche in epoca romana in aree come l'Armenia, in cui Giustiniano testimonia la presenza di questo costume barbarico, aggiungendo che era diffuso anche presso altri popoli<sup>62</sup> – per cui nel contratto matrimoniale il marito pagava al padre

<sup>59</sup> È interessante notare che lo stesso concetto si ritrovi in un'opera attribuita ad Arnobio juniore, ma della quale è più prudente non indicare un autore preciso, e la cui datazione può essere collocata in un arco temporale ampio, il V-VI secolo, il *Liber ad Gregoriam in palatio constitutam* (cf. Cooper 2005, 94 ss.; Cooper 2007, 44 ss.). Come mette giustamente in evidenza Dossey 1988, 17, c'è un'evidente analogia tra il passo del sermone agostiniano e *Lib. ad Greg. 7 (empta es, o matrona, et instrumentis dotalibus comparata)*. Si sarebbe tentati di ipotizzare una conoscenza diretta del testo agostiniano.

<sup>60</sup> Serv. *Ad Aen.* 11.476: *matresfamilias vero illas quae in matrimonium per coemptionem convenerunt: nam per quandam iuris solemnitatem in familiam migrant mariti*. Vd. anche Boeth. *Ad Cic. Topic.* 14: *mater vero familias esse non poterat nisi quae convenisset in manu ... quae autem in manum per coemptionem convenerant, eae matresfamilias vocabantur ...* Cf. Fayer 2005, 289 ss.; Albanese 2001, 1-18; Peppe 1997; Falchi 1984, 355-382; MacCormack 1978, 179-199.

<sup>61</sup> Aug. *Conf.* 9.9.19.

<sup>62</sup> *Iust. Nov.* 21, *praef.*: *Et aestimavimus oportere expressa lege illud quoquo corrigere, quod male apud eos delinquebatur, et non secundum barbaricam gentem virorum quidem esse successiones tam parentum quam fratrum et alterius generis, mulierum vero nequaquam,*

della futura moglie un prezzo, che gli garantiva una posizione di assoluto dominio sulla donna. Se si accetta questa ipotesi, il *iocus* che viene attribuito a Monica si potrebbe spiegare come allusione a una consuetudine forse locale nota di prezzo realmente pagato per l'acquisto di una moglie, che quindi era effettivamente estranea alla tradizione romana, ma che istituiva anche formalmente una situazione di soggezione della donna in qualche misura analoga alla situazione reale dei rapporti coniugali di Monica e delle sue amiche.

Nel cristianesimo contemporaneo ci sono però anche posizioni contrarie a questa concezione dei rapporti coniugali. Ambrogio, nell'*Exameron* distingue nettamente il ruolo di *maritus* da quello di *dominus*, in accordo con la tradizione romana. Rivolgendosi all'uomo il vescovo di Milano afferma: *non es dominus sed maritus, non ancillam sortitus est sed uxorem*<sup>63</sup>. E ancora, in un'epistola scritta ad Eusebio vescovo di Vercelli: «la donna porti rispetto all'uomo, ma non gli sia serva, si lasci governare da lui, non costringere (*mulier viro deferat, non serviat, regendam se praebeat non coercendam*)»<sup>64</sup>. Gerolamo, nel Commento al passo in questione della lettera agli Efesini, si interroga perfino sul fatto che il passo debba essere inteso letteralmente, *an carnaliter uxor intelligenda sit*<sup>65</sup>, dal momento che si vedono mogli che sono molto migliori dei mariti, che comandano su di loro, e si occupano da sole dell'educazione dei figli e della gestione della casa. In ambito orientale, Giovanni Crisostomo critica una lettura della distanza tra uomo e donna come analoga alla distanza tra l'uomo e il *Logos* di Dio e tra il *Logos* e Dio secondo una teologia di tipo ariano, partendo proprio dal testo di Paolo: se l'apostolo avesse voluto intendere questo genere di subordinazione del *Logos* a Dio non avrebbe richiamato il parallelo del rapporto uomo-donna, ma quello di padrone-schiavi<sup>66</sup>. La situazione della donna nel matrimonio dunque per il Crisostomo è ben lontana da quella di ancella. Piuttosto un'analogia con il rapporto marito-moglie può essere suggerita nel rapporto fra il sovrano e un suo dignitario. La dignità di quest'ultimo è parte della gloria del re: offendendola, il re sminuisce la sua stessa gloria<sup>67</sup>.

---

*neque sine dote eas ad viros venire, nec emi a maritis futuris, quod barbarice hactenus apud eos servabatur; non ipsis solummodo haec ferocius sentientibus, sed etiam aliis gentibus ita exhonorantibus naturam et femineum iniuriantibus genus, tamquam non a deo sit factum nec serviat natiuitati, sed tamquam vile et exhonorandum et extra omnem competentem consistens honorem.*

<sup>63</sup> Ambr. *Exam.* 5.7.19.

<sup>64</sup> Ambr. *Ep.* 14.107.

<sup>65</sup> Hieron. *Ad Ephes.* 3.570.

<sup>66</sup> Joh. Chrys. *In 1 Cor. Hom.* 26.6 (PG LXI 214-215): Εἰ γὰρ καὶ ὑποτέτακται ἡμῖν ἡ γυνή, ἀλλ' ὡς γυνή, ἀλλ' ὡς ἐλευθέρα καὶ ὡς ὁμότιμος.

<sup>67</sup> Joh. Chrys. *In 1 Cor. Hom.* 26.8 (PG LXI 222). Cf. Schroeder 2004, 427.

Abbiamo ricordato come Agostino presenti la madre come modello di atteggiamento nei confronti del marito *dominus*, anche nelle manifestazioni più sgradevoli di questo dominio come la violenza fisica. L'esortazione alla sopportazione da parte femminile delle umiliazioni e dei maltrattamenti maschili troviamo anche in altri contesti. Basilio di Cesarea, in una delle cosiddette lettere penitenziali indirizzate al vescovo Amfilochio di Iconio, l'epistola 188, nega che situazioni di maltrattamento della moglie da parte del marito possano essere accettate come cause di divorzio dalla chiesa<sup>68</sup>. In questi casi non c'è altra via che la sopportazione. Giovanni Crisostomo presenta come disonorevole da parte del marito battere la moglie, anche se ammette che in una minoranza di casi questo può avvenire. In questo caso però la sopportazione da parte della donna è l'unica via praticabile.

L'insistenza sul dominio dei mariti e sulla soggezione prossima a quella servile delle mogli sembra in qualche misura speculare alla preoccupazione che suscita la situazione opposta, quella della *dominatio* delle mogli. Agostino considera originaria questa tendenza femminile. Nel commento alla *Genesi* afferma che la convinzione esercitata da Eva su Adamo non sarebbe comprensibile senza presupporre un originario desiderio di predominio<sup>69</sup>. Dopo comunque la sentenza di Dio, che sottomette la moglie al marito, ogni tendenza a rovesciare questa relazione è da giudicare come perversa. Nel caso di conflitti famigliari la soluzione naturale è che la moglie si sottometta al marito (*si autem uxor marito **dominanti** subiciatur, pax recta*)<sup>70</sup>. Nel caso invece che predomini la posizione femminile la conciliazione è perversa. Nell'*Adversus Iovinianum*, Gerolamo afferma che se ci si sposa per avere chi governi la casa o per combattere la solitudine, sarebbe meglio avere uno schiavo che obbedisca senza discussione agli ordini piuttosto che avere una donna che vuole imporre la sua volontà al marito ed in questo si sente *domina*<sup>71</sup>. Naturalmente questa tendenza della donna al predominio è più accentuato quando esista una differenza di ricchezza e di prestigio sociale a suo vantaggio. Gerolamo scrive che, quando il marito abiti in una casa di proprietà della moglie, la donna si comporta come *domina*: è me-

<sup>68</sup> Bas. Caes. *Ep.* 188.9.

<sup>69</sup> Aug. *De Gen. ad litt.* 11.30: *quando his uerbis crederet mulier a bona atque utili re diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti **amor ille propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio**, quae per illam temptationem fuerat conuincenda et humilianda?*

<sup>70</sup> Aug. *Enarr. in ps.* 143.6.

<sup>71</sup> Hieron. *Adv. Iov.* 1.47: *quod si propter dispensationem domus et languoris solatia, et fugam solitudinis, ducuntur uxores: multo melius seruus fidelis dispensat, obediens auctoritati domini, et dispositioni eius obtemperans, quam uxor, quae in eo se existimat **dominam**, si aduersum uiri faciat uoluntatem, id est, quod placet, non quod iubetur.*

glio allora andarsene<sup>72</sup>. Questa deprecata *dominatio* muliebri è comunque presumibilmente un fenomeno che riguarda principalmente le donne appartenenti ai ceti elevati. La posizione di Ambrogio, che interviene, come abbiamo visto, in maniera così netta contro l'assimilazione della moglie ad un'ancella, potrebbe essere messa in relazione con questo genere di situazione sul piano sociale e culturale. Il vescovo di Milano è consapevole della presenza nella società milanese di una certa libertà delle donne rispetto ai mariti, per esempio nella relativa facilità di divorzi per iniziativa femminile per la *fornicatio* dei mariti, vigente la legge di Costantino che non prevede il riconoscimento dell'adulterio maschile come causa legale di divorzio. Ammonendo i mariti a non avere relazioni extramatrimoniali, Ambrogio osserva che queste potrebbero facilmente essere utilizzate dalle mogli per ottenere il divorzio<sup>73</sup>. Anche nella Roma contemporanea, il cosiddetto *Ambrosiaster* critica la facilità dei divorzi femminili citando il caso di una donna che aveva avuto ben undici mariti<sup>74</sup>. Questa relativa libertà femminile, si può pensare in grandi contesti urbani, come in questi casi Milano e Roma, e questa possibilità di divorzio da parte della donna, poteva, almeno in certi casi, costituire una valvola di sfogo alle tensioni famigliari, e quindi contribuire a ridurre la durezza della disciplina domestica imposta dai mariti. Questa preoccupazione per una libertà femminile considerata eccessiva nella scelta del divorzio poteva spingere in due direzioni diverse: rafforzare una concezione autoritaria del rapporto coniugale, o esercitare un'azione di convincimento sui mariti ad un comportamento più rispettoso della dignità delle mogli e sulle mogli ad un atteggiamento di maggiore sopportazione.

Pressoché tutti i testi che abbiamo analizzato, circa la questione della *dominatio* del marito sulla moglie o viceversa anche della moglie sul marito, sono testi cristiani. Questo significa che il concetto di marito *dominus* è un concetto elaborato in ambito cristiano e presente soltanto in una dialettica ideologica riguardante i cristiani? Abbiamo visto come il concetto del potere dispotico del marito sulla moglie fosse presente anche nella teorizzazione dei rapporti famigliari nel mondo greco, citando l'esempio del filosofo Callicratida, come però una modalità censurabile del rapporto coniugale. Soprattutto nei concreti rapporti famigliari, la tendenza al predominio maschile nel matrimonio costituiva certamente di un fenomeno diffuso nel mondo greco come in quello romano. Quando questa tendenza si manife-

---

<sup>72</sup> Hieron. *Adv. Iov.* 1.27: *si domus communis mariti et uxoris erigit uxorem in superbiam et contumeliam uiro facit: quanto magis si ditior uxor fuerit, et in domo eius uir manserit! incipit enim non uxor esse, sed domina; et uiro si offenderit, migrandum est.*

<sup>73</sup> Ambr. *De Abr.* 1.4.24. Cf. Crouzel 1971, 264.

<sup>74</sup> Ambr. *Quaest. Vet. et Nov. Test. Quaest.* 115.16.

stava con prevaricazioni violente, nei filosofi veniva in generale condannata da una parte come incapacità da parte dell'uomo di dominare le sue passioni e particolarmente l'ira<sup>75</sup>, dall'altra come un atteggiamento inefficace, che produceva soltanto odio e rancori senza alcun risultato positivo. Nel diritto romano classico, com'è noto, la figura del *paterfamilias* aveva su moglie e figli un'autorità diversa da quella che aveva nei confronti degli schiavi: il marito e il padre non era un *dominus*. Invece, in una corrente di pensiero cristiana, della quale abbiamo presentato i testi più significativi, il rapporto di *dominatio* del marito sulla moglie e la sua analogia con il rapporto con gli schiavi, il suo ruolo di *quasi dominus*, viene presentato non come una modalità criticabile del rapporto coniugale, ma come uno dei suoi elementi essenziali. Negli autori cristiani che sostenevano questa posizione, in particolare in Agostino, i limiti della coercizione maritale, nelle motivazioni e nelle modalità, non erano richiamati con chiarezza, con l'esclusione ovviamente dell'omicidio. Abbiamo visto come la madre di Agostino e Agostino stesso ritengano anche la violenza fisica e psicologica dei mariti come un fatto da accettare. Certo questa *dominatio* maschile, che è parte di un ordine voluto da Dio, dovrebbe essere impiegata in vista del bene, e, quando non lo fosse, la sopportazione femminile, come nel caso appunto di Monica, dovrebbe condurre l'uomo al bene. Viene tuttavia giustificata, attribuendole una finalità superiore, una concezione del rapporto coniugale che doveva essere diffusa, a livello volgare, al di là delle posizioni di filosofi e giuristi. A fronte di questa posizione c'erano però intellettuali cristiani, come Ambrogio e Giovanni Crisostomo, che polemizzavano apertamente contro questa tendenza a imporre alle mogli un rapporto di sottomissione quasi servile e richiama-vano lo *status* libero della donna, sulla linea soprattutto della filosofia stoica e del diritto romano, senza però poter offrire alla donna maltrattata, oltre a qualche forma di *moral suasion* dei mariti, concrete vie di fuga.

Abbiamo detto che questa concezione del rapporto coniugale comprende, entro limiti non chiaramente definiti, anche l'uso di afflizioni fisiche e psicologiche. Torniamo dunque al nostro punto di partenza, le costituzioni di Teodosio II e di Giustiniano che penalizzano trattamenti di tipo servile nei confronti delle mogli. Circa la giustificazione e l'utilità della coercizione fisica in termini generali nell'ambito della *familia*, non troviamo in età tardoantica posizioni di rifiuto *a priori*. Anche se i rapporti ideali all'interno della famiglia debbono essere fondati sull'amore, nelle situazioni concrete non si può escludere che la coercizione fisica sia necessaria ed utile. Agostino afferma nell'*Encheiridion* che colui che *emendat verbere* coloro che sono sottoposti alla sua *potestas*, purché perdoni in cuor suo l'offesa, compie

<sup>75</sup> Cf. Plut. *Coniug. praec.* 144c.



un'azione di misericordia<sup>76</sup>. Quanto fosse effettivamente diffuso il fenomeno della violenza fisica in ambito familiare è difficile dire. Certo non troviamo, nella testimonianza delle fonti tardoantiche, manifestazioni di violenza familiare così estrema come quelle che leggiamo in Gregorio di Tours nella Gallia merovingia<sup>77</sup>. La donna non assumeva sempre un ruolo passivo nei confronti del marito, poteva in qualche caso tenergli testa e metterlo in difficoltà. Come abbiamo visto, Gerolamo riconosce che spesso sono le donne che esercitano la guida della famiglia, dal marito, ai figli, agli schiavi. Anzi talora affiora, come abbiamo visto, nei Padri della chiesa tardoantica la preoccupazione per una *dominatio* femminile nel rapporto coniugale, che viene respinta come contro natura oltre che contro il pensiero paolino. Ambrogio nell'*Exameron* mette a confronto il comportamento della donna che non risparmia litigi al marito e quella della vipera che, all'arrivo del coniuge, depone il proprio veleno, mentre la donna litigiosa accoglie il marito rovesciandogli da lontano contumelie e mantiene questa sua velenosità durante lo stesso amplesso coniugale<sup>78</sup>. Nei confronti di questo tipo di donna la coercizione fisica non doveva produrre effetti importanti se non quello di esacerbarla ulteriormente e creare rapporti ancora più difficili da gestire per il marito. Mi ha colpito e vorrei presentarvi il documento perché è l'unica o una delle pochissime testimonianze papiracee contemporanee sul tema: il *P. Oxy.* VI 903, che è databile al IV secolo d.C. Una donna fa il resoconto di una serie di violenze e di soprusi commessi dal marito ai danni di schiavi, figli adottivi, ma non, se non verbalmente, contro di lei, che pure era la persona con cui era in rapporti direttamente conflittuali. Fa rinchiudere e bastona gli schiavi suoi e quelli della moglie, tortura con il fuoco le figlie adottive, avendole spogliate quasi nude. La moglie però non può accusarlo di violenze fisiche ai suoi danni, ma solo di insulti verbali, di gesti intimidatori, come quello di chiuderla fuori di casa, di ordini arroganti come quello di cacciare la schiava Anilla, ai quali la moglie risponde con un rifiuto: da parte dunque di un personaggio che può essere senz'altro definito violento, la violenza non si manifesta, nei confronti della moglie, sul piano fisico, nei confronti di una persona che mostra un atteggiamento combattivo.

---

<sup>76</sup> Aug. *Ench.*, *de fid. sp. et carit.* 19: *et qui emendat uerbere in quem potestas datur, uel coercet aliqua disciplina, et tamen peccatum eius quo ab illo laesus aut offensus est dimittit ex corde, uel orat ut ei dimittatur, non solum in eo quod dimittit atque orat, uerum etiam in eo quod corripit et aliqua emendatoria poena plectit, eleemosynam dat, quia misericordiam praestat.*

<sup>77</sup> Lo storico racconta, per esempio (Greg. Tur. *Hist.* 10.8), che il marito di una nobildonna gallica, Tetrada, di ritorno dagli amori ancillari che praticava nella sua stessa casa, batteva a sangue la moglie (*gravissimis plagis eam saepius adfliciebat*).

<sup>78</sup> Ambr. *Exam.* 5.7.18.

### 3. CONCLUSIONI

Sul piano legislativo, Costantino, come abbiamo ricordato, aveva precluso alle donne ogni possibilità di scioglimento del matrimonio per comportamenti lesivi della loro dignità di mogli. Alla donna era concesso dal primo imperatore cristiano il divorzio solo da un marito colpevole di gravi crimini pubblici, l'omicidio, la magia, la violazione di sepolcri, banalizzando i rapporti extramatrimoniali del marito come le azioni di un *muliercularius*<sup>79</sup>. I cristiani, anche coloro che non sostenevano che la posizione della moglie avesse analogie con quella ancillare, non potevano che suggerire alle mogli la tolleranza, eventualmente esercitando una mediazione nei confronti dei mariti, dal momento che la separazione, ma non l'annullamento del vincolo matrimoniale, era concessa alle donne solo in caso di *fornicatio* dei mariti. Né dunque da parte dello stato né della chiesa, venivano offerte modalità concrete di controllo e di fuga in rapporto a maltrattamenti gravi da parte del marito. La costituzione di Teodosio II afferma anzitutto la dignità di persona di stato libero della moglie, alla quale non possono essere applicate modalità coercitive servili, affermando che i *verbera ab ingenuis aliena sunt*<sup>80</sup> e quindi prende decisamente le distanze dalla concezione di moglie *ancilla*, diffusa, come abbiamo visto, anche in ambito cristiano. La legge pone limiti precisi alla violenza domestica senza negare in assoluto la prerogativa coercitiva del marito: il limite è collocato appunto nella *verberatio*. Ciò significa che maltrattamenti di minore gravità debbano invece essere tollerati. La costituzione non nega in assoluto nemmeno la libertà del comportamento sessuale del marito, quando ovviamente non sia configurabile come adulterio, ma censura solo comportamenti apertamente lesivi della dignità della moglie, come portare in casa donne di malaffare. In questi casi però e in questi limiti l'imperatore, ponendosi chiaramente al di fuori della dottrina matrimoniale della chiesa, concede alla donna il divorzio, con un atteggiamento che è, come abbiamo visto, essenzialmente diverso da quello che in occidente assume nel 452 Valentiniano III.

### BIBLIOGRAFIA

- |                   |   |
|-------------------|---|
| Albanese 2001     | B. Albanese, Note sulla «coemptio», <i>Iura</i> 52 (2001).  |
| Arnaoutoglou 1995 | H. Arnaoutoglou, Marital Disputes in Greco-Roman Egypt, <i>Journal of Juristic Papyrology</i> 25 (1995), 22-23. |

<sup>79</sup> C.Th. 3.16.1: *Placet, mulieri non licere propter suas pravas cupiditates marito repudium mittere exquisita causa, velut ebrioso aut aleatori aut mulierculario.*

<sup>80</sup> C. 5.17.8.2.

- Clark 1998 P. Clark, Women, Slaves and the Hierarchies of Domestic Violence. The Family of St. Augustine, in S.R. Joshel - S. Murnaghan (eds.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, London - New York 1998.
- Clark 2015 G. Clark, *Monica, an Ordinary Saint*, Oxford 2015.
- Cooper 2005 K. Cooper, Household and Empire. The «mater familias» as «miles Christi» in the Anonymous Handbook for Gregoria, in A. Mulder-Bakker - J. Wogan-Browne (eds.), *Household, Women and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout 2005.
- Cooper 2007 K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge 2007.
- Crouzel 1971 H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Paris 1971.
- De Martino 1978 F. De Martino, Chiesa e stato di fronte aldivorzio nell'età romana, in *Festschrift Flume*, Köln 1978.
- Deming 2004 P. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, Grand Rapids (MI) 2004.
- Djuth 2009 M. Djuth, Augustine, Monica and the Love of Wisdom, *Augustinian Studies* 40 (2009), 217-232.
- Dossey 2008 L. Dossey, Wife Beating and Manliness in Late Antiquity, *PEP* 199 (2008).
- Evans Grubbs 1994 J. Evans Grubbs, «Pagan» and «Christian» Marriage: The State of the Question, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994).
- Evans Grubbs 2002 J. Evans Grubbs, *Women and Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Celibacy*, London - New York 2002.
- Fayer 2005 C. Fayer, *La «familia» romana: aspetti giuridici ed antiquari*, Roma 2005.
- Falchi 1984 G.L. Falchi, Osservazioni sulla natura della «coemptio matrimonii causa» nel diritto preclassico, *SDHI* 50 (1984), 355-382.
- Falchi 2010 G.L. Falchi, L'influenza della patristica nella politica legislativa «de nuptiis» degli imperatori romani dei secoli IV e V, *Augustinianum* 50 (2010), 349-363.
- Gaudemet 1988 J. Gaudemet, La législation sur le divorce dans le droit imperial des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, in *AARC VII*, Naples 1988, 75-88.
- Giannarelli 2008 E. Giannarelli, La lettera agli Efesini, l'epistola degli sposi, in A. Lenzini (a cura di), *La lettera agli Efesini nel cristianesimo antico*, Bologna 2008, 179-217.

- Hunter 2012 D. Hunter, Marrying and the «*tabulae nuptiales*» in Roman North Africa from Tertullian to Augustine, in Ph.L. Reynolds - J. Witte (eds.), *To Have and to Hold. Marrying and Its Documentation in Western Christendom, 400-1600*, Cambridge 2012, 95-113.
- Llewellyn Jones L. Llewellyn Jones, Domestic Abuse and Violence against Women in Ancient Greece, in S.D. Lambert (ed.), *Sociable Man. Essays on Ancient Greek Social Behaviour in Honour of N. Fisher*, Swansea 2011, 231-266.
- MacCormack 1978 G. MacCormack, «*Coemptio*» and Marriage by Purchase, *BIDR* 81 (1978), 179-199.
- Montan 1980 A. Montan, La legislazione romana sul divorzio: aspetti evolutivi e influssi cristiani, *Apollinaris* 53 (1980), 159-177.
- Neri 2014 V. Neri, I cristiani e la legislazione imperiale su adulterio e divorzio, 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.
- Peppe 1997 L. Peppe, Storia di parole, storia di istituti: sul diritto matrimoniale romano arcaico, *SDHI* 63 (1997).
- Rodriguez Ennes 2013 L. Rodriguez Ennes, Algunas cuestiones en torno a la «*verberatio*», *SDHI* 79 (2013), 883-897.
- Saetero Pérez T. Saetero Pérez, Monica de Thagaste, madre y maestra de Agustin de Hipona, *La Ciudad de Dios* 124 (2011), 583-617.
- Schroeder 2004 J.A. Schroeder, John Chrysostom's Critique of Spousal Violence, *J ECS* 12 (2004), 413-442.
- Seelbach 2007 L. Seelbach, Zeit im Bild: Augustin und Monnica, *Augustiniana* 57 (2007), 49-72.
- Vannucchi Forzieri 1982 O. Vannucchi Forzieri, La legislazione imperiale del IV-V secolo in tema di divorzio, *SDHI* 48 (1982), 287-299.