

# RIVISTA DI DIRITTO ROMANO

*Fondata da Ferdinando Zuccotti*

PERIODICO DI STORIA DEL DIRITTO ROMANO

DI DIRITTI ANTICHI E DELLA TRADIZIONE ROMANISTICA MEDIOEVALE E MODERNA

XXIII  
(nuova serie VIII)  
2023

## Articoli

Maria Vittoria Bramante	A proposito della pubblicazione dell' <i>Edictum de pretiis</i> di Diocleziano: un testimone dall'Egitto in PSI. XVII 1685 recto?	9
Nephele Papakonstantinou	Roman Declamation, Roman Law, and Ancient Legal Medicine: the Case of <i>veneficium</i>	29
Carmen Pennacchio	<i>Tacitast melior mulier semper quam loquens</i> (Plaut. <i>Rud.</i> 1114). Processo al femminile: la reità, il patrocinio giudiziale e la testimonianza	73

## Ricordo di Franco Gnoli

Iole Fargnoli	Premessa	127
Fabio Botta	Il <i>sacrilegium</i> negli scritti di Franco Gnoli. Rievocazioni e riflessioni leggendo gli 'Scritti scelti di diritto criminale'	133
Pierangelo Buongiorno	Franco Gnoli e il <i>crimen peculatus</i> : un itinerario storiografico	145
Chiara Buzzacchi	Agire secondo le parole. In memoria del professor Franco Gnoli	161
Salvatore Puliatti	Il <i>crimen expilatae hereditatis</i> negli studi di diritto criminale di Franco Gnoli	165
Ferdinando Zuccotti	Un ricordo di Franco Gnoli	173

**I Seminari «Giuliano Crifò»  
dell'Accademia Romanistica Costantiniana 2022**

Anna Maria Giomaro	Luci e ombre del Tardoantico nelle Costituzioni Sirmondiane	189
Emanuela Prinziavalli	La letteratura cristiana nella produzione letteraria del tardo antico	219

**Varie**

Ulrico Agnati	Il diritto romano e le vie dei codici civili	245
Monica Ferrari	Diritto casistico alla corte imperiale di Costantinopoli. Presentazione dell'opera a cura di Dieter Simon e Diether Roderich Reinsch (Milano, 14 aprile 2023)	273
Lorenzo Lanti	Per i cinquant'anni della Costantiniana. Tra bilanci e prospettive: Oriente e Occidente in dialogo	279
Luigi Sandirocco	Indagine sulle origini della <i>paelex</i> : una riflessione ragionata su un ruolo dai profili giuridici sfumati	289
Fatima Teli	«Donne: storia, visioni, strategie». Incontro in Statale	299

## La letteratura cristiana nella produzione letteraria del tardo antico <sup>1</sup>

ABSTRACT – This essay aims to illustrate the main features of ancient Christian literature, focusing in particular on multilingualism, multiculturalism, popularity and functionality. In the second part, the essay presents two examples of texts that may be of particular interest to legal scholars: the Acts of legal trials against Christians and the texts on marriage.

1. La letteratura cristiana antica come letteratura di mediazione culturale – 2. Una letteratura del tardoantico – 3. L'ellenizzazione e la filosofizzazione del cristianesimo – 4. Gli Atti processuali – 5. La letteratura cristiana e i problemi matrimoniali.

1. La letteratura cristiana antica è una letteratura multilinguistica, non solo latina e greca, ma anche copta, siriana, etiopica, armena, prodotta grosso modo tra I e VII secolo d.C. È unificata dal suo contenuto, avente come riferimento essenziale e costitutivo la fede nell'ebreo Gesù detto il Cristo (Messia = Unto): dunque i testi del Nuovo Testamento, i più antichi dei quali, le lettere autentiche di Paolo, risalgono a metà del primo secolo, fanno parte della letteratura cristiana antica a pari titolo di testi coevi, come la *Didachè* (fine I secolo), che ne sono rimasti fuori.

La letteratura cristiana antica si sviluppa dunque nel multilinguismo e nasce addirittura, almeno stando alle fonti rimaste, in una lingua diversa da quella parlata da Gesù, il personaggio che, come leader e poi oggetto di venera-

---

<sup>1</sup> Il testo che qui si presenta riproduce la lezione tenuta il giorno 9 giugno 2022 nell'ambito del Seminario sul Tardoantico dell'Accademia Romanistica Costantiniana (Univ. Perugia) e della relativa Associazione, per un gruppo di Dottori di ricerca di varie Università. Rispecchia quindi il tono colloquiale di una lezione, con l'aggiunta di un apparato essenziale di note.

zione da parte di gruppi di seguaci, ha dato inizio alla storia del cristianesimo<sup>2</sup>. L'ambito di riferimento cultural-religioso di Gesù era il Giudaismo del Secondo Tempio (fine del VI secolo a.C. - 70 d.C.) e la lingua sua e dei suoi primi seguaci era l'aramaico. Invece la lingua in cui i primi testi sono giunti a noi, senza ovviamente escludere che qualcosa sia stato scritto in aramaico e andato perduto, è il greco della *koinè*. Non solo: il cristianesimo, che mantiene come parte integrante della propria rivelazione i libri sacri del giudaismo – cosa che non era affatto scontata<sup>3</sup> – usa la traduzione greca della Bibbia ebraica, effettuata tra la fine del III a.C. e il I a.C., cosiddetta «dei Settanta» (tornerò più avanti sul problema dell'ellenizzazione).

Già l'aver menzionato il multilinguismo e il fatto che il personaggio di riferimento è un ebreo, dunque partecipe della cultura giudaica del suo tempo, cui va aggiunta la circostanza che le prime espressioni rimaste della fede in lui sono in una lingua diversa dalla sua, ci dice della complessità di questo fenomeno letterario e le sfide che pone agli storici.

2. Eppure, nonostante che questa situazione, già per la sua stessa complessità, meriti di essere valutata e studiata, la letteratura cristiana antica è una materia strana, una di quelle i cui cultori hanno sempre bisogno di giustificare, giustificando quindi la propria esistenza. L'obiezione più comune che viene avanzata, negli ultimi tempi, è che studiandola nella sua settorialità si rischia di non comprenderla all'interno della produzione letteraria del tardoantico, cui appar-

---

<sup>2</sup>) Il termine «cristianesimo» nelle testimonianze a noi giunte non compare prima delle prime decadi del II secolo. Sulla storia di questo termine e i problemi connessi cfr. E. CASTELLI, *La nascita del termine ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ. Un nuovo punto di partenza e alcune considerazioni sull'uso della parola in Ignazio di Antiochia*, in *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 68, 2022, p. 233-258.

<sup>3</sup>) Tra II e III secolo, specialmente, si svolse un acceso confronto all'interno delle comunità cristiane, perché i movimenti dualisti cristiani, da un lato Marcione e seguaci, dall'altro i vari gruppi gnostici, in modo più o meno radicale respingevano la rivelazione della Bibbia ebraica e consideravano Gesù l'inviato di un dio superiore. Su Marcione è sempre valido lo studio di Harnack, ora in una preziosa traduzione francese con diversi saggi di aggiornamento: A. VON HARNACK, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*. Traduit par B. LAURET et suivi de contributions de B. LAURET, G. MONNOT, É. POULAT. Avec un essai de M. TARDIEU, "Marcion depuis Harnack", Paris, 2003. Uno studio complessivo più recente è J.M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, New York, 2015, trad. it. – *Marcione. Come si fabbrica un eretico* –, Torino, 2020. Gli studi sullo gnosticismo sono sterminati. Per una rapida sintesi storiografica cfr. G. FILORAMO, *Gnosticismo*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento* (cur. A. MELLONI), 2, Bologna, 2010, p. 952-964.

tiene, e quindi di staccarla da una temperie culturale comune.

Questa obiezione può apparire plausibile, soprattutto quando è argomentata da validi studiosi, ma in realtà è soggetta a contro argomentazioni altrettanto forti. A ben vedere, ogni partizione settoriale degli studi, persino quella che si fonda su una base linguistica omogenea (la letteratura italiana, quella francese etc.) può essere soggetta a critiche: si può capire Alessandro Manzoni senza sapere nulla della letteratura francese di età illuministica e post illuministica di cui si era nutrito? E che dire del fatto che una stessa lingua, persino l'italiana, è parlata in più paesi e dunque non può essere compresa necessariamente attraverso la prospettiva di letteratura nazionale? Ma anche oltrepassare la specifica del contenuto, mettendo la letteratura cristiana antica sotto la dicitura del tardoantico (un mondo multiculturale per eccellenza) non risolve tutti i problemi. Per esempio, tardoantica è anche la lingua e la letteratura copta, sicché si potrebbe obiettare: è possibile studiare la letteratura e la lingua copta senza tenere conto del retroterra di storia e cultura dell'antico Egitto? E come la mettiamo con il fatto che il tardoantico è comunque un'epoca delimitata rispetto alle origini nell'antico della letteratura cristiana? Una parte (per esempio le lettere di Paolo o i Vangeli canonizzati) andrebbero studiati all'interno della letteratura ellenistica precedente il tardoantico. E infatti possono essere studiati all'interno di essa. Si comprende agevolmente che così entriamo in un «gioco delle perle di vetro», dove ogni esigenza di ampliamento e integrazione rimanda a un'altra e così via.

Credo che la via giusta sia ammettere che le partizioni, qualsiasi esse siano, sono di utilità pratica, debbono essere prese con pragmatismo e non costituire steccati ideologici: lo studioso del cristianesimo antico deve essere consapevole di dover studiare la coeva letteratura non cristiana, e altrettanto deve fare il tardoantichista. Mi piace ricordare le parole di Valerio Neri, specialista di Storia romana, in un intervento tenuto durante una assemblea del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (GIROTA), allorché ha richiamato l'attenzione sui testi giuridici <sup>4</sup>:

Una prospettiva che io continuo a seguire e che penso che potrebbe essere presa in considerazione anche da studiosi di patristica allargando così loro prospettive di ricerca, è quella di considerare i testi cristiani non solo nel loro contenuto religioso e teologico ma come testimoni dialettici della società e della cultura contemporanea, sempre con l'avvertenza di partire da un'accorta filologia e da una corretta esegesi dei testi. Per farlo in maniera produttiva è però necessario pren-

---

<sup>4</sup>) Dalla mia corrispondenza con Valerio Neri in data 25/05/2022. Parte di un intervento poi letto in assemblea.

dere in considerazione testi e documenti non frequentati abitualmente come per esempio i testi giuridici, magari dialogando con specialisti della materia. Una cosa per esempio che i giuristi romani hanno stentato e talora stentano a comprendere è la semplificazione del pensiero e dell'atteggiamento cristiano e la non necessaria coincidenza fra la legislazione imperiale e il pensiero dei cristiani. Studiando i rapporti fra la legislazione imperiale tardo antico sul divorzio e l'adulterio e il pensiero cristiano, mi sono reso conto che esistevano differenti posizioni cristiane e che la legislazione imperiale rifletteva solo in parte alcune posizioni cristiane, in genere quelle meno aperte rispetto alla situazione femminile. Di molti fenomeni sociali può essere oggetto di indagine la loro presentazione in termini scritturali e teologici, ma anche la loro lettura sociologica e politica, confrontando dunque i testi cristiani con la trattazione delle tematiche in questione in testi e contesti diversi. Non bisogna rifiutare a priori questa prospettiva per la consapevolezza della mancanza di competenze specifiche.

In un libro curato insieme a Beatrice Girotti <sup>5</sup>, Neri ha offerto un saggio dal titolo *Il marito dominus e la violenza coniugale nella società tardoantica (a partire da una costituzione di Teodosio II)*. Il saggio è importante innanzitutto per la contestualizzazione della violenza, la coercizione fisica, per intenderci, che nella società tardoantica rientra tra quelle prerogative di disciplina che il *pater familias* è legittimato a esercitare sulla sua *domus*. Il problema è l'eventuale dismisura della coercizione. In una costituzione del 449 indirizzata al prefetto del pretorio orientale Hormisdas, Teodosio II ammette che frustare la moglie può essere motivo di divorzio. Questa è una variazione e una laicizzazione rispetto alla costituzione di Costantino che rendeva difficilissimo per la donna lo scioglimento unilaterale del matrimonio, permesso invece al maschio in caso di adulterio femminile. La moglie infatti poteva sciogliere il vincolo solo in tre casi: se si provava che il marito era *homicidam, vel medicamentarium vel sepulcrorum dissolutorem* <sup>6</sup>. L'inaccettabilità della fustigazione imposta alla moglie, e dunque il suo inserimento tra le cause legali di divorzio, ha una vita piuttosto travagliata. Introdotta da Teodosio II nel 449, viene presumibilmente abrogata da Valentiniano III nel 452, poi accolta da Giustiniano nel 535 ed infine ancora espunta dallo stesso imperatore nel 542.

Le modifiche apportate dalla letteratura cristiana antica rispetto alla produzione letteraria coeva sono tali e tante che debbono essere comprese e studiate nella loro specificità, certo sempre tenendo conto del contesto in cui sono inserite e di cui sono partecipi. La fede in Gesù Cristo reindirizza, orienta e so-

---

<sup>5</sup> *La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione* (cur. V. NERI, B. GIROTTI), Milano, 2016.

<sup>6</sup> C.Th. 3.16.1 (costituzione ad Ablabio del 331).

stanza la produzione letteraria, fa sì che l'uso della lingua, la stessa ovviamente usata nella coeva società, si giovi di termini e frasi funzionali ai credenti. Del resto agli scritti, piuttosto che a manufatti opere iconografiche o edifici, i cristiani affidarono la definizione della propria identità, almeno per i primi due secoli. Ovviamente utilizzarono i generi letterari dei loro tempi ma li rifunzionalizzarono e in questa nuova funzionalizzazione proposero modifiche significative. Si pensi all'invenzione della *Storia ecclesiastica* da parte di Eusebio di Cesarea (IV secolo): l'opera assume un carattere ibrido (peraltro frequente nel tardo antico, che pratica il cosiddetto «incrocio dei generi»), integrando elementi degli *hypomnemata* e dell'annalistica rispetto alla grande storiografia greca. Peraltro nessuno nel mondo antico si era mai sognato di fare «storia» di un culto, che di per sé era considerato senza tempo. Se Eusebio può operare questa rivoluzione è perché la sua è la storia di un popolo, quello cristiano, le cui radici sono rintracciate negli antichi patriarchi ebrei, prima di Mosè: dunque Eusebio eredita la modalità ebraica di narrazione, che sia nella Bibbia sia con Flavio Giuseppe vede la storia governata da Dio, che ha eletto il suo popolo e lo punisce o lo salva in risposta alle sue trasgressioni o alla sua fedeltà <sup>7</sup>.

Né si può trascurare il fatto che la fede in Gesù come Cristo, nata, come abbiamo detto all'interno del giudaismo, da questo mutua non solo il corpus normativo ma anche l'influsso dei suoi generi letterari: uno di questi è la cosiddetta letteratura apocalittica cristiana, la cui opera più nota è l'*Apocalissi* di Giovanni, entrata a far parte del Nuovo Testamento (ma altre furono ben note e diffuse nell'antichità, come l'*Apocalissi* di Pietro o quella di Paolo), che risente dei moduli non solo del libro di Daniele, unica opera di carattere apocalittico entrata a far parte dell'Antico Testamento, ma anche della ricca letteratura enochica, autorevole al tempo di Gesù <sup>8</sup>.

A suo tempo, quando scrivemmo, Manlio Simonetti ed io, la breve introduzione alla nostra *Letteratura cristiana antica* <sup>9</sup>, ricordammo i due caratteri che definiscono le lettere cristiane: funzionalità e popolarità. La letteratura cristiana nasce e si sviluppa in funzione di esigenze comunitarie e rimane sem-

---

<sup>7</sup>) Per un'introduzione alla *Storia ecclesiastica* di Eusebio cfr. *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique. Commentaire. Tome I. Études d'introduction* (cur. S. MORLET, L. PERRONE), Paris, 2012.

<sup>8</sup>) Per uno sguardo complessivo e aggiornato sulle problematiche sia contenutistiche sia letterarie della letteratura apocalittica cfr. *Apocalisse come genere. Un dibattito ancora attuale?* (cur. E. NORELLI) in *Rivista di storia del cristianesimo*, 17.1, 2020, p. 3-204. Imprescindibile il confronto con un grande conoscitore del tema: P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 2015.

<sup>9</sup>) M. SIMONETTI, E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato, 1999. Edizione aggiornata per le EDB nel 2010, ultima edizione 2022.

pre orientata ad esse. L'intensa vita comunitaria implica una circolazione delle idee più ampia che nelle letterature coeve. Le tematiche contenute in ardui trattati dottrinali venivano proposte nelle omelie (l'omelia ha origine giudaica) e quindi rese fruibili da un pubblico più vasto. Non a caso i missionari cristiani venivano accusati dagli intellettuali pagani di traviare donnette e fanciulli: assistiamo con i cristiani a una sorta di democratizzazione della cultura.

Siccome mi sono ripromessa di fare una trattazione che possa in qualche modo essere utile per le prospettive di studiosi di diritto, proporrò due tipologie di testi selezionati alla bisogna: gli Atti processuali dei martiri e alcuni testi riguardanti la questione del matrimonio. Prima però debbo dire due parole per rendere ancora più chiara la complessità culturale della letteratura cristiana, concentrandomi su quella greca e latina, perché queste sono le lingue che interessano soprattutto i giuristi.

3.<sup>10</sup> Ho detto sopra che il cristianesimo nasce per noi ellenofono e già ellenizzato e i primi scritti cristiani, che siano entrati o no a far parte del Nuovo Testamento, citano la Scrittura secondo la traduzione greca detta dei Settanta, in uso nel giudaismo della diaspora. I Settanta contengono alcuni libri che non erano usati in Palestina: fra tutti spicca il libro della *Sapienza*, composto direttamente in greco e influenzato dalla filosofia greca, un testo valorizzato già dalla *Prima lettera di Clemente ai Corinzi*, lettera scritta a nome della chiesa di Roma verso la fine del I secolo.

A un certo punto nel cristianesimo antico si pose la questione dei libri dei Settanta eccedenti il canone ebraico, nel frattempo definitosi: come dovevano essere considerati dai cristiani? Libri ispirati o libri di edificazione ma non ispirati? Le soluzioni furono diverse. Melitone di Sardi (II d. C.) accettava il canone ebraico. In generale però l'Oriente mantenne i Settanta, che furono il testo ufficiale della liturgia, e anche in Occidente si usò questo testo, in diverse traduzioni latine. Girolamo, che intraprese la rivoluzionaria opera di traduzione direttamente dall'ebraico, essendosi convinto dell'*Hebraica veritas*, adottò di conseguenza il canone ebraico. Tuttavia la chiesa latina, pur accogliendo la traduzione geronimiana, finì per mantenere il numero maggiore di libri dei Settanta. Il problema si perpetua a tutt'oggi nelle diverse confessioni cristiane, che hanno diversi canoni dell'Antico Testamento, a seconda che accolgano (i protestanti) quello ebraico o l'ordinamento dei Settanta più (ortodossi) o meno ampio (cattolici). La Bibbia dei Settanta può essere definita un grande lavoro

---

<sup>10</sup>) Questo paragrafo, con alcune modifiche e integrazioni, riprende quanto esposto in E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia, 2012, p. 22-24.



ro di mediazione culturale, che influenzò il linguaggio dei primi cristiani. Alcuni termini di carattere filosofico o di forte senso comunitario usati dai cristiani nei primi secoli non figurano nel Nuovo Testamento e invece sono presenti nei Settanta. Parlare della provvidenza (*pronoia*) di Dio sembra un truismo, eppure nel Nuovo Testamento il termine figura solo due volte con altro significato, mentre è presente in questo senso nei Settanta, e, guarda caso, proprio nei libri più recenti e influenzati dalla cultura greca, *Maccabei* e *Sapienza*. Fra i cristiani il termine compare per la prima volta nella *Prima lettera di Clemente*, che cita di continuo i Settanta. Il termine *homonoia* (concordia), tipico del linguaggio civico greco e largamente vulgato, è una delle parole chiave della *Prima lettera di Clemente*: è assente negli scritti neotestamentari e invece figura nel *IV Libro dei Maccabei* nella stessa accezione civica <sup>11</sup>.

Non intendo dire che l'autore della *Prima lettera di Clemente* riprenda necessariamente dai Settanta questi due termini. Voglio piuttosto dire che i Settanta sono prodotto del giudaismo Alessandrino, cioè di un giudaismo fortemente ellenizzato, e che l'uso dei Settanta da parte cristiana rientra nella precoce inculturazione ellenica del messaggio evangelico. Il problema dell'ellenizzazione del cristianesimo va posto in termini diversi da come li poneva la teologia liberale, in quanto il processo di ellenizzazione è coevo alla stessa propagazione del *kerygma* <sup>12</sup>. Il greco non era sconosciuto in Palestina, che sotto i sovrani ellenistici era entrata nel circuito della cultura greca, sia pure con fortissime resistenze. Alcuni episodi evangelici inducono a pensare che Gesù conoscesse un po' di greco e, in ogni caso, una qualche diffusione in lingua greca del suo messaggio comincia durante la sua vita, in particolare in Gerusalemme, dove continuamente affluivano giudei grecofoni della diaspora («ellenisti» li chiamano gli *Atti degli Apostoli*) e dove il greco era conosciuto a vari livelli. Il movimento cristiano sorge in un crocevia di culture: il vangelo, comprensibile nei contenuti solo alla luce delle categorie giudaiche, viene immediatamente ridetto dai missionari in lingua greca e l'entrata nel circuito della cultura greca gli assicurò il futuro. L'originalità del *kerygma* e la persistenza delle categorie giudaiche sta dentro la sua traduzione culturale greca ed è impossibile fare il conto

---

<sup>11</sup>) E. PRINZIVALLI, *The Use of ὁμόνοια and Related Terms in the Septuagint and in Christian Literature of the First Three Centuries*, in *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (cur. E. BONS, R. BRUCKER, J. JOOSTEN), Tübingen, 2014, p. 117-128.

<sup>12</sup>) Per la storia del concetto di ellenizzazione e prospettive attuali cfr. CH. MARKSCHIES, *Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Leipzig, 2012, trad. it. – *L'ellenizzazione del cristianesimo: senso e non senso di una categoria storica* –, Brescia, 2021.

di quel che si è guadagnato e di quel che si è perso.

Diversa questione è quella che, con formula felice, è stata chiamata la filosofizzazione del cristianesimo<sup>13</sup>, cioè l'assunzione di concetti e modalità di ragionamento delle filosofie ellenistiche, che, a partire dal II secolo, darà a molta teologia cristiana una struttura filosofica. Questo non avviene ancora in Melitone, stando alle opere rimaste, nonostante egli presenti la prima attestazione della definizione di cristianesimo come filosofia, mentre Giustino – il quale chiama anch'egli il cristianesimo filosofia, specificando, come faranno altri dopo di lui, che è la «vera» (*Dial.* 8) – adotta alcune categorie filosofiche, fra cui lo schema medio platonico, per esprimere il rapporto del Logos, cioè di Cristo preesistente, in quanto Figlio di Dio, con Dio Padre. D'altra parte lo schema medio platonico della divinità è presente già, al di là del linguaggio mitologico, nello gnosticismo valentiniano, ed era ugualmente presente nel giudeo Filone, che tanto influenza i cristiani alessandrini Clemente e Origene.

Ci si interroga sui motivi che indussero i cristiani ad adottare schemi e concetti filosofici. La spiegazione che lo fecero per un più adeguato confronto con gli intellettuali del mondo greco-romano è insufficiente, anche se è quella che Origene diede per difendersi dalle accuse che gli erano state mosse. La motivazione più profonda risiede nel fatto che il ricorso alla filosofia rispondeva a un bisogno profondamente sentito, facilitando la risposta a problemi altrimenti difficilmente risolvibili, quale quello dell'esistenza del male in un mondo creato da un dio, che si pensava unico e buono, oltre all'altro sopra accennato della compatibilità dell'affermazione della divinità di Cristo con il dogma giudaico dell'unicità di Dio.

4. Una serie di fonti che intersecano gli interessi dei giuristi sono gli Atti dei processi dei cristiani, che appartengono alla letteratura martiriale, sorta, in diverse aree geografiche, poco dopo la metà del II secolo. Questa letteratura, che celebra chi veniva condannato come cristiano sulla base di una legislazione la cui prima chiara attestazione risale al rescritto di Traiano a Plinio il Giovane (112 d.C.) – il quale peraltro si rifà a precedenti proibizioni del *nomen Christianum* di origine incerta –, si esprime inizialmente in forma epistolare: è giunta a noi la lettera inviata dalla chiesa di Smirne alla chiesa della città frigia di Filomelio, incentrata sul martirio del vescovo Policarpo (probabilmente 156 d.C.) e la lettera sui martiri di Lione e Vienne (tra 177 e 178), a seguito di uno scoppio di odio popolare, inviata alle chiese di Asia e Frigia, che invece è di andamento corale, in quanto tratta di numerosi martiri. Sono entrambi testi di

---

<sup>13</sup> A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, in *Annali di storia dell'esegesi*, 21.1, 2004, p. 59-107.

grande efficacia emotiva. Tuttavia più interessante dal punto di vista giuridico risulta il genere degli Atti dei martiri, basati sui resoconti ufficiali del processo conservati in archivio oppure su appunti presi dagli astanti. A suo tempo Giuliana Lanata ha scritto un volume ancora oggi fondamentale per valutare sotto un'angolazione processuale tale documentazione. Dice Lanata: «questi testi presentano un rilevante interesse giuridico in quanto sono pressoché le uniche fonti documentarie per la conoscenza del processo penale di età imperiale»<sup>14</sup>. In diversi casi i testi fanno esplicito riferimento ai documenti conservati in archivio sui processi. La fonte più interessante, a giudizio di Lanata<sup>15</sup>, con cui concordo, è riportata da Dionigi vescovo di Alessandria, in una lettera al vescovo di diocesi ignota Germano, che lo aveva accusato di fuga durante la persecuzione di Valeriano. Dionigi si difende trascrivendo la verbalizzazione del processo a suo carico. Lanata fa notare che siffatta fonte, che pure esplicitamente riporta un verbale, non è stata considerata dagli studiosi perché formalmente non rientra fra gli atti dei martiri: il giudice comminò la relegazione agli imputati e dunque Dionigi e i suoi risultano, nel linguaggio cristiano tecnico a riguardo, «confessori» e non martiri. Riporto la parte del verbale conservata da Dionigi, che si trova all'interno della sua lettera a Germano, inserita da Eusebio di Cesarea nella *Storia Ecclesiastica*:

είσαχθέντων Διονυσίου και Φαύστου και Μαξίμου και Μαρκέλλου και Χαιρήμονος, Αϊμιλιανός διέπων την ήγεμονίαν είπεν· «και άγράφως ύμίν διελέχθην περί τής φιλανθρωπίας τών κυρίων ήμών ή περί ύμάς κέχρηται· δεδώκασιν γάρ έξουσίαν ύμίν σωτηρίας, εί βούλοισθε επί τò κατά φύσιν τρέπεσθαι και θεούς τούς σΰζοντας αύτών την βασιλείαν προσκυνείν, έπιλαθέσθαι δέ τών παρά φύσιν· τί ούν φατέ πρός ταύτα; ούδέ γάρ άχαρίστους ύμάς έσεσθαι περί την φιλανθρωπίαν αύτών προσδοκώ, έπειδήπερ επί τὰ βελτίω ύμάς προτρέπονται». Διονύσιος άπεκρίνατο· «ού πάντες πάντας προσκυνούσι θεούς, άλλ' έκαστοι τινάς, ος νομίζουσιν· ήμείς τοίνυν τόν ένα θεόν και δημιουργόν τών άπάντων, τόν και την βασιλείαν έγχειρίσαντα τοίς θεοφιλεστάτοις Ουάλεριανώ και Γαλλιήνω Σεβαστοίς, τούτων και σέβομεν και προσκυνούμεν, και τούτω διηνεκώς ύπερ τής βασιλείας αύτών, οπως άσάλευτος διαμείνη, προσευχόμεθα». Αϊμιλιανός διέπων την ήγεμονίαν αύτοίς είπεν· «τίς γάρ ύμάς κωλύει και τούτον, είπερ έστιν θεός, μετά τών κατά φύσιν θεών προσκυνείν; θεούς γάρ σέβειν έκελεύσθητε, και θεούς ος πάντες ίσασιν». Διονύσιος άπεκρίνατο· «ήμείς ούδένα έτερον προσκυνούμεν». Αϊμιλιανός διέπων την ήγεμονίαν αύτοίς είπεν· «όρώ ύμάς όμοϋ και άχαρίστους όντας και άναισθήτους τής πραότητος τών Σεβαστών ήμών· δι' οπερ οϋκ έσεσθε έν τή πόλει ταύτη, αλλά άποσταλήσεσθε είς τὰ μέρη τής Λιβύης και έν τόπω λεγομένω Κεφρώ· τούτον γάρ τόν τόπον έξελεξάμην έκ

---

<sup>14</sup>) G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano, 1972, p. 3.

<sup>15</sup>) G. LANATA, *Gli atti dei martiri*, cit., p. 25 s.

τῆς κελεύσεως τῶν Σεβαστῶν ἡμῶν. οὐδαμῶς δὲ ἐξέσται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλοις τισὶν ἢ συνόδου ποιείσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι. εἰ δέ τις φανείη ἢ μὴ γενόμενος εἰς τὸν τόπον τοῦτον ὄν ἐκέλευσα, ἢ ἐν συναγωγῇ τινὶ εὐρεθείη, ἑαυτῶ τὸν κίνδυνον ἐπαρτήσῃ. οὐ γὰρ ἐπιλείψει ἢ δέουσα ἐπιστρέφει. ἀπόστητε οὖν ὅπου ἐκελεύσθητε». <sup>16</sup>

La persecuzione di Valeriano fu apertamente anticristiana, a differenza della precedente di Decio, che aveva indetto una *supplicatio* generale, alla quale i cristiani che volessero rimanere fedeli non potevano partecipare. Ci si interroga sul perché Valeriano, in principio ben disposto verso i cristiani, abbia mutato opinione. Dionigi attribuiva la persecuzione all'influenza di Macrino, una sorta di ministro dell'economia. Anche se la confisca dei beni dei cristiani poteva essere un elemento che entrava nel calcolo delle autorità, è probabile che la ragione più profonda della persecuzione fosse la difficoltà in cui intorno al 257 si trovava l'impero, minacciato dai barbari e dai persiani: in questi casi era ricorrente il timore che gli dèi garanti della stabilità dell'impero fossero adirati, con conseguente ricerca del capro espiatorio, facilmente individuabile nell'empietà dei cristiani che non partecipavano al culto pubblico <sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Eus. *H.E.* 7.11.6-11 (*Eusèbe de Cesarée, Histoire ecclésiastique*, tome II Livres V-VII, éd. G. BARDY, Sources Chrétiennes, 41, Paris, 1955, p. 180-181). Nella mia traduzione italiana: «Introdotti Dionigi, Fausto, Massimo, Marcello e Cheremone, il prefetto Emiliano disse: «Anche senza trascrizione vi ho parlato della filantropia che i nostri principi usano con voi. Vi hanno dato infatti la possibilità della salvezza, qualora voleste conformarvi al naturale modo di vivere, cioè adorare gli dèi che proteggono l'impero e smettere gli atteggiamenti contrari alla natura. Che avete da rispondere? Spero, infatti, che non sarete ingrati di fronte alla clemenza dei principi, i quali vi esortano al meglio». Rispose Dionigi: «Non tutti adorano tutti gli dèi, ma ciascuno adora quelli che ritiene giusto. Noi veneriamo e adoriamo l'unico Dio, creatore di tutte le cose, che ha dato l'impero ai piissimi Augusti Valeriano e Gallieno; continuamente lo preghiamo perché il loro impero duri stabilmente». Il governatore Emiliano ribattè: «Chi vi impedisce di adorare anche lui, se è dio, insieme con tutti gli dèi, che lo sono per natura? Vi si ordina infatti di adorare gli dèi e gli dèi che tutti conoscono». Rispose Dionigi: «Noi non adoriamo nessun altro». Il prefetto Emiliano riprese: «Vedo che siete allo stesso tempo ingrati e indifferenti alla mitezza dei nostri Augusti. Pertanto non rimarrete in questa città, ma sarete esiliati nella regione della Libia, in un villaggio chiamato Kefro. Questo è il luogo che ho scelto in base all'ordine degli Augusti. Non sarà lecito né a voi né a nessun altro tenere assemblee ed entrare nei cosiddetti cimiteri. Se poi risulterà che qualcuno non si trova nel luogo che gli è stato ordinato oppure si troverà in qualche raduno, si metterà in pericolo da solo: non mancherà, infatti, il dovuto castigo. Andate dunque dove vi è stato ordinato».

<sup>17</sup> L. PIETRI, *Les résistances de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien, in Histoire du Christianisme. Naissance d'une chrétienté (250-430)* (cur. J.-M. MAYEUR et alii), Paris, 1995, trad. it. – *Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Dio-*

L'atteggiamento del prefetto Emiliano è conforme a quello che riscontriamo da parte dei governatori in altri Atti autentici: si cerca di far tornare *ad bonam mentem* l'imputato, il che non significa chiedere di rinnegare il proprio dio, piuttosto di venerarlo insieme agli dèi tradizionali. In altri termini, ciò che si combatte non è la fede dei cristiani bensì il loro esclusivismo religioso, che si ritiene metta in pericolo la *pax deorum*. La migliore conferma che l'atteggiamento di Emiliano non solo corrisponde all'intento imperiale ma è conforme a una mentalità consolidata lo abbiamo nelle parole di Celso, che nelle ultime decadi del II secolo scrisse la prima opera anticristiana, il *Discorso vero*<sup>18</sup>. Celso scrive<sup>19</sup>:

ἐὰν δὲ κελεύῃ τις εὐφημῆσαι τὸν Ἥλιον ἢ τὴν Ἀθηναίαν προθυμότερα μετὰ καλοῦ παιᾶνος εὐφημεῖν, οὕτω τοι σέβειν μᾶλλον δόξεις τὸν μέγαν θεόν, ἐὰν καὶ τοῦσδε ὑμῆς· τὸ γὰρ θεοσεβῆς διὰ πάντων διεξιὸν τελειώτερον γίγνεται<sup>20</sup>.

Lo stesso concetto è ripetuto secoli dopo da Simmaco nella disputa sull'altare della Vittoria, con il celeberrimo: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* (*Rel.* III.10). La convinzione che l'autentica pietà religiosa richieda un ossequio molteplice e non esclusivo sottintendeva diversi livelli di consapevolezza: per il popolo semplice gli dèi erano effettivamente molti ed erano preposti a vari aspetti della vita dei mortali. Per i filosofi, in particolare i platonici, la somma divinità era inconoscibile e inattingibile, ma si manifestava attraverso una molteplicità di potenze o mediatori, corrispondenti agli dèi della tradizione. Per Emiliano questo ossequio molteplice è semplicemente l'atteggiamento naturale (*κατὰ φύσιν*), in quanto corrispondente all'antica tradizione.

Quanto alla pena, secondo quanto dice Emiliano, essa è disposta da un ordine evidentemente contenuto in un editto, non pervenuto, ma ricavabile dalla concordanza tra questo verbale e gli *Atti di Cipriano*, vescovo di Cartagine. Siamo nella prima fase (257 d.C.) della persecuzione di Valeriano, che ob-

---

cleziano, in *Storia del cristianesimo*. vol. 2. *La nascita di una cristianità (250-430)* –, Roma, 2000, p. 167.

<sup>18</sup>) L'opera di Celso è conservata, quasi per intero, nella confutazione, il *Contro Celso*, che Origene, su richiesta dell'amico e protettore Ambrosio, scrisse decenni dopo.

<sup>19</sup>) Celso in Origene, *C. Cels.* 8.66 (*Origène. Contre Celse*. Tome IV. Livre VII-VIII, éd. M. BORRET, Sources Chrétiennes 150, Paris 1969, p. 326, 9-13).

<sup>20</sup>) Ecco il testo nella traduzione italiana, con una piccola modifica, di A. COLONNA (*Origene. Contro Celso*, Torino, 1971, p. 724-725): «Ma se taluno ti ordina di benedire il Sole o cantar le lodi di Atena con un bel peana, in tal caso parrà che tu onori ancor meglio il grande Dio, cantando un inno a costoro. Difatti il sentimento di pietà verso Dio diviene più perfetto, quando si estende a tutti».

na l'esilio, mentre impedisce a tutti, fedeli e clero, di riunirsi per le assemblee culturali e accedere ai cimiteri. Si mirava con ciò a destrutturare il cristianesimo, piuttosto che ad annientarlo.

Non tutti gli elementi in gioco vengono chiariti dal verbale: la difficoltà maggiore, dovuta o al carattere fortemente riassuntivo del verbale o alla parziale trascrizione di Dionigi, riguarda lo status degli altri cristiani menzionati, che sembrerebbero anch'essi convocati, ma dei quali non risulta un interrogatorio. Emiliano peraltro si esprime al plurale, anche quando commina la pena: l'ultima frase, nella quale il prefetto si esprime in forma generica («se poi risulta che qualcuno etc.»), induce a pensare che tutto il gruppo sia stato condannato all'esilio. Ci si domanda però, se così è stato, come sia stato possibile sottoporre a giudizio un romano, Marcello (il cui nome compare nel verbale, mentre Eusebio si limita ad alludere a lui), in quanto appartenente a diversa giurisdizione, e che fine abbia fatto il diacono Eusebio, menzionato da Dionigi (vedi il testo riportato sotto) ma non nel verbale. Del resto non figurano nemmeno la data e il luogo, che non potevano assolutamente mancare in un verbale: sicuramente non sono stati trascritti da Dionigi. Proprio perché trascrizione effettuata da Dionigi, l'assenza del nome di Eusebio potrebbe essere una sua svista.

I dettagli più interessanti, alcuni già notati dal grande bollandista Delehaye<sup>21</sup> e da Lanata<sup>22</sup>, riguardano però le discrepanze tra quanto Dionigi dice poco prima e quanto viene registrato nel verbale. Così infatti si esprime Dionigi introducendo il verbale:

ἤκον πρὸς Αἰμιλιανόν, οὐ μόνος, ἠκολούθησαν δέ μοι συμπρεσβύτερός τέ μου Μάξιμος καὶ διάκονοι Φαῦστος Εὐσέβιος Χαιρήμων, καὶ τις τῶν ἀπὸ Ῥώμης παρόντων ἀδελφῶν ἡμῖν συνεισηλθεν. Αἰμιλιανὸς δὲ οὐκ εἶπεν μοι προηγουμένως «μὴ σύναγε». περιττὸν γὰρ τοῦτο ἦν αὐτῷ καὶ τὸ τελευταῖον, ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀνατρέχοντι οὐ γὰρ περὶ τοῦ μὴ συνάγειν ἐτέρους ὁ λόγος ἦν αὐτῷ, ἀλλὰ περὶ τοῦ μὴδ' αὐτοὺς ἡμᾶς εἶναι Χριστιανούς, καὶ τούτου προσέταττεν πεπαῦσθαι, εἰ μεταβαλοίμην ἐγώ, καὶ τοὺς ἄλλους ἔψεσθαι μοι νομίζων. ἀπεκρινάμην δὲ οὐκ ἀπεικίότως οὐδὲ μακρὰν τοῦ πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις, ἀλλ' ἀντικρυς διεμαρτυράμην ὅτι τὸν θεὸν τὸν ὄντα μόνον καὶ οὐδένα ἕτερον σέβω οὐδ' ἂν μεταθείμην οὐδὲ παυσαίμην ποτὲ Χριστιανὸς ὢν. ἐπὶ τούτοις ἐκέλευσεν ἡμᾶς ἀπελθεῖν εἰς κώμην πλησίον τῆς ἐρήμου καλουμένην Κεφρώ. αὐτῶν δὲ ἑπακούσατε τῶν ὑπ' ἀμφοτέρων λεχθέντων ὡς ὑπεμνηματίσθη<sup>23</sup> (n.b. segue il verbale sopra riportato).

---

<sup>21</sup>) H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966<sup>2</sup> (prima ed. 1921).

<sup>22</sup>) G. LANATA, *Gli atti dei martiri*, cit., p. 181.

<sup>23</sup>) Eus. H.E. 7.11.3-6 (*Eusèbe de Cesarée, Histoire ecclésiastique*, cit., p. 179-180).

Le differenze tra il verbale e il racconto di Dionigi balzano agli occhi, oltre alla constatazione che Dionigi dà alcune informazioni riguardo i suoi compagni. Da queste ricaviamo infatti, come detto sopra, che il Marcello del verbale doveva essere il confratello venuto da Roma e veniamo a sapere il grado gerarchico degli altri. Quanto alle differenze, dal verbale risulta che una prima parte della convocazione si era svolta in modo informale, e dunque non era stata trascritta, ma non pare proprio che Dionigi si riferisca ad essa perché il suo resoconto finisce con la sentenza che commina l'esilio e perché l'andamento è conforme a quanto scritto nel verbale, giacché anche nel resoconto di Dionigi, come nel verbale, Emiliano comincia con una richiesta di carattere generale. La discrepanza maggiore consiste, oltre che nell'atteggiamento più duro che Dionigi attribuisce a Emiliano, nel contenuto della richiesta. Emiliano, secondo il verbale, non chiede a Dionigi di non essere più cristiano, ma di adorare gli dèi di Roma insieme al Dio cristiano. È quanto dicevo sopra: dei cristiani risulta inaccettabile l'esclusivismo religioso, che si traduce nell'accusa di «ateismo» o di empietà verso gli altri dèi. Naturalmente i cristiani la vedono in modo completamente diverso: fare atto di adorazione verso gli altri dèi significa rinnegare il proprio Dio in quanto unico. Per cui la spiegazione più agevole è che Dionigi percepisca la richiesta di Emiliano precisamente come un ordine di abiura. Secondo Dionigi, poi, Emiliano si sarebbe concentrato su di lui perché convinto che il suo cedimento avrebbe trascinato gli altri. Leggiamo una analoga convinzione da parte del prefetto d'Egitto Culciano, nel processo nei confronti del vescovo Filea, durante la successiva persecuzione di Diocleziano: Culciano gli dice che se fosse stato un poveraccio lo avrebbe messo a morte senza problemi, ma siccome è un uomo molto ricco che volendo potrebbe dar da mangiare a tutto il distretto, insiste nel convincerlo <sup>24</sup>. Evidentemente la posizione del giu-

---

Nella mia traduzione italiana: «Andai da Emiliano, non da solo, ma mi seguirono Massimo, mio compresbitero, i diaconi Fausto, Eusebio e Cheremone e venne insieme a noi anche uno dei fratelli di Roma che stavano allora qui. Emiliano non mi disse per prima cosa: "Non tenere riunioni". Un comando del genere per lui infatti era superfluo e da dire per ultimo; andò subito al punto centrale: non dicesse il discorso dunque sulla proibizione dei raduni con altri, ma sul fatto che non dovevamo essere cristiani e ci ordinò di smettere di esserlo, ritenendo che se io avessi mutato opinione, anche gli altri mi avrebbero seguito. Ma io risposi come si doveva e seccamente che bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini (cfr. At 5.29), che non adoro altri che l'unico Dio, che non avrei mutato opinione e non avrei smesso di essere cristiano. A queste parole ci ordinò di andare in un villaggio presso un luogo desertico chiamato Kefro. Ma ascoltate le parole pronunciate da entrambe le parti, come furono verbalizzate».

<sup>24</sup> Si legge l'episodio e tutto l'interrogatorio negli *Atti di Filea*, 5 (*Atti e Passioni dei martiri*, ed. A.A.R. Bastiaensen *et alii*, Milano 1987, p. 300-302).

dice non intende tanto preservare i beni di Filea, visto che in caso di condanna potevano essere confiscati, ma l'influenza che poteva avere sugli altri.

Il problema però è che parole di questo genere non risultano dal verbale, per cui si deve concludere che o è deduzione di Dionigi in base all'atteggiamento prossemico di Emiliano, o è qualcosa detta nel colloquio preliminare e informale, se non si vuole pensare a mistificazione da parte di Dionigi. Anche le parole che Dionigi si attribuisce, con la fiera citazione di Pietro davanti al sommo sacerdote (At 5.29), non corrispondono a quelle effettivamente verbalizzate: Dionigi è più discorsivo nel verbale: secondo un atteggiamento consolidato di lealismo, su cui convergono sia testi inseriti nel Nuovo Testamento sia testi autorevoli delle origini quali la *Prima lettera di Clemente*, divenuto prassi dei cristiani durante gli interrogatori, egli afferma di pregare per gli imperatori, e solo dopo la reiterazione della richiesta da parte di Emiliano, rifiuta seccamente di adorare altri dèi. Non possiamo sostenere che Dionigi affermi il falso rispetto a quanto verbalizzato, diciamo piuttosto che reinterpreta in modo da mettere in evidenza la propria fermezza di cristiano. È indubbio che il riassunto di Dionigi è molto libero rispetto al verbale, tuttavia proprio il fatto che lo trascriva come prova della veridicità di quanto da lui affermato testimonia da un lato la sua buona fede e dall'altro il carattere autentico del verbale.

5. Il rapporto tra legislazione imperiale costantiniana e post costantiniana e pensiero degli autori cristiani è stato autorevolmente trattato da Valerio Neri<sup>25</sup>, già menzionato ad altro riguardo. Qui dunque riprenderò per sommi capi le sue conclusioni e mi dedicherò all'esame di qualche passo significativo, a partire dalle risultanze neotestamentarie. Non bisogna infatti dimenticare che il Nuovo Testamento fa parte a pieno titolo della letteratura cristiana antica e nello stesso tempo è l'autorità che i cristiani considerano normativa (pur non essendo un corpus di testi di natura e di intenzione giuridica): come tutti i testi considerati normativi è soggetto alle vicende varie dell'interpretazione (quella che in termini giuridici si direbbe «giurisprudenza»), che cerca di adattare o di aggiornare o di rendere comprensibili le norme.

Un'autentica pietra di inciampo per i cristiani di tutti i tempi sono le parole di Gesù in merito al ripudio della donna, che poi per estensione viene chiamato divieto di divorzio. L'atteggiamento radicale di Gesù<sup>26</sup> è, in realtà,

---

<sup>25</sup> V. NERI, *I cristiani e la legislazione imperiale su adulterio e divorzio*, in *Ravenna capitale. Permanenze del mondo giuridico romano nei secoli V-VIII* (cur. G. BASSANELLI SOMMARIVA, S. TAROZZI, P. BIAVASCHI), Santarcangelo di Romagna, 2014, p. 189-210.

<sup>26</sup> G. THEISSEN, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*,



una sua caratteristica costante, applicata a tutti gli ambiti della vita (come non ricordare il divieto di insultare, di giurare, l'obbligo di perdonare e porgere l'altra guancia?) ma è peculiare e nello stesso tempo ben spiegabile il fatto che, mentre gli altri radicalismi sono stati facilmente raggirati o trascurati, questo riguardante l'unione matrimoniale, incidendo sul primo nucleo costitutivo della società, è stato massimamente attenzionato, soggetto a interpretazioni e chiarificazioni, e ha dovuto fare i conti con la mentalità tradizionale degli ambienti di partenza e di arrivo. La difficoltà già si nota mettendo a confronto le diverse modalità con cui il detto di Gesù viene trasmesso, nei diversi canali di trasmissione indipendenti l'uno dall'altro, per cui si tratta di uno dei detti che gode del criterio della molteplice attestazione<sup>27</sup>. Vedremo subito come le differenze corrispondano all'esigenza di adattare il detto, il cui significato di fondo rimane inalterato, ai diversi contesti. Un flusso di tradizione arriva al *Vangelo secondo Marco* (Mc 10.2-12) ed è inquadrato nell'ambito di una delle dispute di Gesù con i farisei, nella quale Gesù si appella al comando protologico<sup>28</sup> di Genesi 2.24, combinato con Genesi 1.27, per vietare il ripudio della moglie, permesso invece dalla legislazione mosaica (Dt 24.1), cui segue la spiegazione in privato ai discepoli con le parole: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio verso di lei; e se lei, ripudiato il marito, ne sposa un altro, commette adulterio». L'episodio è ripreso, con diverse varianti, dal *Vangelo secondo Matteo* (Mt 19.3-12); in questa sede mi limito a osservare la differenza nel detto. In *Marco* ci sono due destinatari della proibizione, il marito che ripudia e la moglie ripudiata che voglia sposare un altro, in *Matteo* invece il detto suona: «Ma io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di *porneia*, e ne sposa un'altra, commette adulterio». Il soggetto è uno solo, il marito, in compenso si trova l'aggiunta della famosa «clausola mattea-na». Il problema sta anche nel capire cosa si intenda con il termine *porneia*, che traduce abitualmente l'ebraico *zenût* cui la letteratura ebraica sia biblica sia extrabiblica assegna un'ampia gamma di significati, dei quali il più frequente è

---

Gütersloh, 2004, trad. it. – *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori* –, Torino, 2007, p. 198 ss.

<sup>27</sup>) Per una rapida informazione e sintesi sui criteri che nel corso degli ultimi due secoli sono stati elaborati per cercare di risalire al nucleo originario delle parole di Gesù cfr. la mia introduzione al volume: C. GIANOTTO, E. NORELLI, M. PESCE *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica* (cur. E. PRINZIVALLI), Roma, 2008.

<sup>28</sup>) Pare essere una modalità propria di Gesù quella di rifarsi all'ordinamento della creazione di Dio, relativizzando le disposizioni mosaiche cfr. J.P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: 4: Law and Love*, New York, 2009, trad. it. – *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. IV. Legge e amore* –, Brescia, 2009, p. 165-166 e 320-322.

prostituzione e più raramente adulterio e unioni variamente problematiche <sup>29</sup>, fra cui quelle tra consanguinei. L'incertezza ovviamente si riflette sulle traduzioni in lingua moderna. Faccio solo l'esempio delle ultime due traduzioni della CEI: la traduzione del 1974 traduce *porneia* con «concubinato», la traduzione del 2008 con «unione illegittima». La *Nuova Diodati* intende invece come «fornicazione». I traduttori cattolici, dunque, propendono per identificare *porneia* con un matrimonio irregolare e in sostanza mai avvenuto, invece il senso dato dalla Bibbia dei protestanti italiani è molto più ampio e può comprendere l'adulterio nel matrimonio come eccezione all'indissolubilità. Un'ulteriore aggiunta di *Matteo* riguarda il detto sull'eunuchia <sup>30</sup>, che contribuisce a fondare l'idea tradizionale della superiorità della verginità rispetto al matrimonio. Il detto di Gesù sul ripudio compare anche nella cosiddetta fonte Q, cioè la fonte, ipoteticamente ricostruita dagli studiosi <sup>31</sup>, da cui *Matteo* e *Luca* deri-

---

<sup>29</sup>) Come si può facilmente comprendere, la clausola matteana ha avuto centinaia di interpreti antichi e moderni e anche il senso complessivo, sia pure a maggioranza assoluta inteso come esclusivo, a volte è assunto in senso inclusivo. Su ciò cfr. H. CROUZEL, *Le sens de 'porneia' dans les incises matthéennes*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 110, 1988, p. 903-910. Più di recente: G. LORUSSO, *Il NT e alcuni punti nodali sul matrimonio*, in *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 2008*, Roma, 2008, p. 37-52 e C. MARUCCI, *Le clausole matteane di impudicizia ieri e oggi*, in *Ibidem*, p. 53-66. Sull'interpretazione negli esegeti cattolici: C. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Napoli, 1982.

<sup>30</sup>) Mt 19.10-12: «Gli dissero i suoi discepoli: "Se questa è la situazione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi". Egli rispose loro: "Non tutti capiscono questa parola, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Infatti vi sono eunuchi che sono nati così dal grembo della madre, e ve ne sono altri che sono stati resi tali dagli uomini, e ve ne sono altri ancora che si sono resi tali per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca"». Personalmente ritengo che questo detto sia stato aggiunto da *Matteo*, che lo aveva trovato tra le sue fonti. Mi spinge in questo senso il confronto con lo stesso detto nella citazione di Giustino martire (*1Apol.* 15) che cita il detto nel modo seguente: «Vi sono alcuni che furono evirati dagli uomini; ve ne sono che nacquero eunuchi; ve ne sono che si evirarono da sé per il regno dei cieli; ma non tutti comprendono ciò». Il confronto mostra che in Giustino la frase «non tutti capiscono ciò» è la conclusione di un detto volutamente criptico. *Matteo* invece usa una frase equivalente all'inizio («Non tutti capiscono questa parola, ma solo coloro ai quali è stato concesso»), e duplica alla fine il concetto che solo pochi capiscono il senso («Chi può capire, capisca»). Sembra dunque che utilizzi una esclamazione conclusiva di Gesù per collegare il detto a quanto precede e facendo ciò istituisce la gradazione tra eunuchia e matrimonio. Forse il senso originale era una difesa di Gesù rispetto a quanti lo criticavano per la sua vita itinerante e legata dal contesto familiare.

<sup>31</sup>) Per una prima informazione su Q cfr. S. GUIJARRO, *Los dichos de Jesús. Introduc-*

vano il materiale comune che non è compreso in *Marco*, l'altra loro fonte (entrambi poi hanno materiale proprio, cioè non derivante né da *Q* né da *Marco*, anche se non si può escludere che talvolta solo uno dei due segua *Q*). In questo caso il detto in *Matteo* (Mt 5.32), che lo colloca nel cosiddetto «discorso della montagna», suona: «Ma io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, eccetto il caso di *porneia*, la espone all'adulterio, e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio», e in *Luca* (Lc 16.18): «Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio». Sintetizzando i dati tratti dai vangeli sinottici: possiamo escludere che la clausola matteana risalga a Gesù, visto che non compare né in *Luca* (che di solito segue *Q* più fedelmente) né in *Marco*; la fonte *Q* presenta due soggetti, entrambi maschi, l'uomo che ripudia e quello che sposa la ripudiata. Ma il detto di Gesù aveva avuto una risonanza tale da essere diffuso e registrato anche da Paolo, che scrive ben prima della redazione giunta a noi dei vangeli canonizzati<sup>32</sup>. Paolo infatti, parlando ai fedeli di Corinto (1 Cor 7.10), afferma: «Agli sposati ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie». Una prima evidenza è data dalla circostanza che Paolo e l'autore del *Vangelo secondo Marco* hanno per destinatario del comando sia il marito sia la moglie, rispecchiando ambienti dove la donna ha evidentemente maggiore margine di decisione e manovra. Il *Vangelo secondo Marco* tradizionalmente viene collocato a Roma<sup>33</sup>. Paolo, scrivendo a una comunità greca, pone prima il comando alla donna rispetto a quello per l'uomo e ammette la possibilità di una separazione, che però non può preludere mai a una nuova unione. Possiamo spiegare l'inversione dei destinatari rispetto a *Marco*, e la successiva esplicitazione delle modalità cui i separati debbono attenersi, alla luce delle problematiche che altre fonti ci chiariscono: dato che le donne erano maggiormente attratte dal messaggio evangelico, e considerata la posizione comunque sbilanciata nel matrimonio a danno della donna, in caso di mancata accettazione da parte del marito del culto della moglie si poneva il problema di una convivenza che poteva diventare oltremodo problematica. Da ciò deriva la specificazione di Paolo rivolta alla donna circa le modalità della separazione. Viceversa la fonte *Q*, composta in territorio pale-

---

*ción al Documento Q*, Salamanca, 2014, trad. it.. – *I detti di Gesù. Introduzione allo studio del documento Q* –, Roma, 2016.

<sup>32</sup>) L. WALT, *Paolo e le parole di Gesù. Frammenti di un insegnamento orale*, Brescia, 2013, p. 245-249.

<sup>33</sup>) Per la discussione di questo dato cfr. E. NORELLI in *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti* (cur. E. NORELLI), p. 215-221.

stinese, e il *Vangelo secondo Matteo*, probabilmente destinato a comunità di ebrei credenti in Gesù, rispecchiano un protagonismo esclusivamente maschile. Le molteplici vie di trasmissione del detto e le modifiche cui è stato sottoposto il nucleo originario, probabilmente consistente solo nel divieto di ripudiare la moglie per un qualsiasi motivo, ci dicono sia l'autorità normativa che le parole di Gesù avevano per i fedeli sia il tentativo di interpretarle rendendole compatibili con i problemi della vita concreta in cui debolezze, miserie e sofferenze prevalevano sull'ideale. Come è facile immaginare i problemi derivanti dal divieto gesuano si accentuarono con il tempo e i tentativi di scappatoia si moltiplicarono. Gli autori cristiani lamentano, ma sanno che è tollerato, il diverso trattamento, che tende a scusare l'adulterio maschile e invece considera sistematicamente quello femminile causa di separazione<sup>34</sup>. Gli studi in proposito non mancano<sup>35</sup>. Mi limiterò pertanto a segnalare un intervento meditato di Agostino e uno di papa Innocenzo I, su argomento connesso.

Tra il 419 e il 420 Agostino scrive, in due riprese, un'opera espressamente dedicata ai problemi derivanti dall'adulterio dei coniugi, il *De coniugis adulterinis*<sup>36</sup>, in due libri, in risposta a un religioso non meglio identificabile, Pollenzio, che aveva scritto, anch'egli in due momenti distinti, ad Agostino con diverse domande sulla questione. Nel primo libro, quindi, Agostino risponde alle prime due domande, contrastando il parere espresso da Pollenzio, il quale, a proposito delle parole di Paolo sopra ricordate (1 Cor 7.10) riteneva che se la donna si è separata dal marito a causa dell'adulterio di lui si può risposare, anche se non è consigliabile né onorevole, dato che facilmente anche il secondo marito cadrà nell'adulterio. Agostino (*de coniug. adult.* 1.6.6) invece ritiene che non è mai lecito risposarsi e neppure separarsi, se il marito non è adultero. La seconda questione riguarda il «privilegio paolino» (1 Cor 7.12-16). Paolo permette di sciogliere il vincolo se il coniuge non cristiano non accetta la fede dell'altro. Contro Pollenzio, che ritiene che in questo caso la separazione sia un obbligo, Agostino sostiene che è un permesso di cui è meglio non servirsi e che in ogni caso la separazione non implica la possibilità di un nuovo matrimonio (*de coniug. adult.* 1.18.20-22). Però Pollenzio non si accontenta, e muove una seconda serie di obiezioni che mirano tutte a concedere le seconde nozze in ca-

---

<sup>34</sup>) H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, Paris, 1971.

<sup>35</sup>) A questo riguardo tutto il volume *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano*, citato alla precedente nota 29, è utile. Per gli sviluppi in Occidente vedi il classico J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987.

<sup>36</sup>) Cito il *De coniugis adulterinis* secondo la seguente edizione: *Opere di Sant'Agostino. Edizione latino-italiana. Nuova Biblioteca Agostiniana*. Parte I: *Libri - Opere pastorali*, volume VII/1, p. 230-277 (da ora in poi NBA).

so di adulterio, sostenendo che l'adulterio equivale alla morte spirituale, pertanto, con la morte il coniuge sopravvissuto è sciolto dal legame; poi, che il persistere dell'obbligo del vincolo porterebbe all'esasperazione e all'uxoricidio e che, se la donna è adultera e pure sterile, almeno il desiderio di paternità dovrebbe essere tenuto in considerazione per ammettere il divorzio. Agostino rigetta tutte queste obiezioni: l'unica possibilità, nel caso di adulterio, è la separazione e la conseguente continenza, ma meglio sarebbe perdonare. Nella posizione di Agostino spicca la marcata affermazione dell'uguaglianza dei coniugi rispetto all'obbligo di fedeltà e la difesa del vincolo del matrimonio nel caso di sterilità della donna, sia nel caso che questa si stia infedele sia, *a fortiori*, nel caso che sia invece casta, il che costituisce un'eccezione alla giustificazione dell'unione a causa del *bonum prolis*. D'altra parte le obiezioni di Pollenzio ci danno uno spaccato della realtà, perché probabilmente egli muove dalla consapevolezza dei pericoli cui la donna poteva essere esposta dalla violenza dei desideri maschili. Ora, nello svolgimento dell'argomentazione rientra ovviamente anche la «clausola mattea» che pone un problema serio, dato che il suo testo evangelico legge *nisi ob fornicationis*: Agostino non se lo nasconde ma lo risolve allineando anche *Matteo* nel divieto senza eccezioni delle seconde nozze in caso di adulterio, sulla base di diverse considerazioni: in primo luogo ribadendo la parità di condizioni tra uomo e donna in base al versetto paolino di 1 Cor 7.4 (*Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir. Similiter et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier*): se dunque si intendesse *Matteo* come un'eccezione, in caso di adulterio femminile, si violerebbe la parità. In secondo luogo *Matteo*, secondo Agostino, vuole indicare semplicemente un caso in cui l'adulterio è meno grave, pur essendo sempre adulterio; infine il confronto con Mc 10.11-12 e Lc 16.18 chiarisce quello che *Matteo* vuole dire, visto che gli evangelisti non possono non concordare quando parlano di uno stesso argomento<sup>37</sup>: perciò non resta che ammettere che *Matteo* ha voluto dire la stessa cosa degli altri, significando una parte per il tutto (*ut Matthaeum intellegamus a parte totum significare voluisse*)<sup>38</sup>. Un altro passo, tratto dal libro se-

---

<sup>37</sup>) *De coniug. adult.* 1.8.8-10.11 (NBA, p. 240-245).

<sup>38</sup>) *De coniug. adult.* 1.11.12, *ibidem*, p. 246. Forse Agostino, mentre fa questa precisazione, ha in mente la quarta regola di Ticonio, sulla specie e il genere, nel *Liber regularum* che Agostino aveva avuto modo di apprezzare e che illustrerà, quando riprenderà a scrivere l'opera, nel 326, in *De doctrina christiana* III, 34.47-49, però trascurando le sottili distinzioni della dialettica e riconducendo il rapporto tra genere e specie a quello tra il tutto e la parte. Agostino conosceva il *Liber* già dal 396, data in cui, fresco vescovo, chiede al vescovo Aurelio di Cartagine (*ep.* 41.2) un giudizio su questo. Per l'influsso di Ticonio, donatista anomalo, su Agostino cfr. il commento di Simonetti in *Sant'Agostino. L'istruzione cristiana* (cur. M. Simonetti), Milano, 1994, p. x-xii.

condo, è di grande interesse: Agostino è un testimone della resistenza dei mariti cristiani ad accettare la posizione di Gesù nell'episodio dell'adultera perdonata (Gv 8,1-11)<sup>39</sup>, che invece, come Agostino dice, è un potente invito a perdonare le mogli eventualmente adultere. Agostino arriva a sostenere che hanno tolto da alcune copie dei codici questo episodio<sup>40</sup>. L'Ipponate continua dicendo che la scusa addotta dagli uomini (*viri*) per giustificare la maggiore indignazione verso l'adulterio delle mogli: *Sed nos viri sumus*, cioè l'affermazione di superiorità dell'uomo sulla donna dovrebbe essere intesa piuttosto, secondo la parola di Efesini 5.23 (*caput mulieris vir*), nel senso che l'uomo deve superare in virtù la donna e esserle di esempio nel bene. Ma gli uomini si appellano alle leggi civili invece di seguire quelle di Cristo. Ebbene, Agostino argomenta che anche queste sono a favore della parità, citando un rescritto di Caracalla che non permetterebbe al marito di accusare la moglie di adulterio, se non dà egli stesso il buon esempio, condannandoli entrambi se entrambi convinti della colpa. Ecco come si esprime Agostino:

Sed isti, quibus displicet, ut inter virum et uxorem par pudicitiae forma servetur, et potius eligunt, maximeque in hac causa, mundi legibus subditi esse quam Christi, quoniam iura forensia non eisdem quibus feminas pudicitiae nexibus viros videntur obstringere; legant quid imperator Antoninus, non utique christianus, de hac re constituerit, ubi maritus uxorem de adulterii crimine accusare non sinitur, cui moribus suis non praebuit castitatis exemplum, ita ut ambo damnarentur, si ambos pariter impudicos conflictus ipse convinceret. Nam supra dicti imperatoris haec verba sunt, quae apud Gregorianum leguntur. "Sane, inquit, litterae meae nulla parte causae praeiudicabunt. Neque enim, si penes te culpa fuit, ut matrimonium solveretur et secundum legem Iuliam Eupasia uxor tua

---

<sup>39</sup>) Si tratta di un episodio inserito in un secondo tempo nel *Vangelo secondo Giovanni*. Manca nei migliori manoscritti greci e in alcuni è posto dopo Lc 21.38, mentre è presente nel codice D del V secolo, il principale testimone greco occidentale: gli autori latini del IV secolo lo conoscono come appartenente al *Vangelo di Giovanni*, dunque il suo primo inserimento sembra essere stato proprio colà. Sui motivi dell'inserimento presumibilmente nel III secolo di un testo circolante in Occidente (o del mancato inserimento precedente) si discute: B.M. METZGER, B.D. EHRMAN, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford, 2005, trad. it. – *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* –, Brescia, 2013, p. 276-277.

<sup>40</sup>) Aug. *De coniug. adult.* 2.7. 6 (NBA, p. 286): *Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis, quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit: Iam deinceps noli peccare, aut ideo non debuerit mulier a medico Deo illius peccati remissione sanari, ne offenderentur insani.*

nuberet, propter hoc rescripto meo o adulterii damnata erit, nisi constet esse commissum. Habebunt autem ante oculos hoc inquirere, an, cum tu pudice vi-  
veres, illi quoque bonos mores colendi auctor fuisti. Periniquum enim mihi vi-  
detur esse, ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet. Quae res  
potest et virum damnare, non ob compensationem mutui criminis rem inter  
utrumque componere, vel causam facti tollere<sup>39</sup>. Si haec observanda sunt propter  
decus terrenae civitatis, quanto castiores quaerit caelestis patria et societas ange-  
lorum? Quae cum ita sint, numquid ideo minor est, ac non potius maior et peior  
virorum impudicitia quam inest illis superba et licentiosa iactantia? Non igitur  
exhorreat viri, quod adulterae Christus ignovit; sed potius agnoscant etiam pe-  
riculum suum et simili morbo laborantes ad eundem Salvatorem supplici pieta-  
te confugiant et quod in illa factum legunt etiam sibi necessarium esse fateantur,  
adulteriorum suorum medicinam suscipiant, adulterare iam desinant, laudent in  
se Dei patientiam, agant paenitentiam, sumant indulgentiam, mutent de poena  
feminarum et de sua impunitate sententiam. <sup>41</sup>

---

<sup>41</sup>) Aug. *De coniug. adult.* 2.8.7 (NBA, p. 288-9). *Ibidem*, traduzione italiana di M. PALMIERI: «Coloro ai quali dispiace che tra la donna e l'uomo si osservi la stessa norma di pudicizia, scelgono piuttosto, specialmente a questo proposito, di essere soggetti alle leggi del mondo anziché a quelle di Cristo, poiché il diritto civile non sembra stringere uomini e donne con i medesimi legami di pudicizia. Ma allora leggano quello che su questo argomento ha stabilito l'imperatore Antonino: egli non è certo un cristiano, eppure non permette che il marito accusi la moglie di adulterio, se non dà egli stesso esempio di castità con la propria condotta; anzi, li condanna entrambi, se il processo li dimostra entrambi ugualmente di costumi immorali. Infatti queste sono le parole del suddetto imperatore, che si leggono nel *Gregoriano*: Certo, dice, *il mio rescritto non pregiudicherà in nessun modo la causa. Infatti, se è stato per colpa tua che si scioglie il matrimonio e che secondo la legge Giulia tua moglie Eupasia si risposò, in base a questo mio rescritto non sarà condannata per adulterio, a meno che non risulti averlo effettivamente commesso. Si baderà d'altra parte ad appurare anche questo, se tu, vivendo onestamente, sei stato di guida a lei nel seguire i buoni costumi. Infatti mi sembra estremamente ingiusto che l'uomo esiga dalla donna una pudicizia che egli non dimostra: questo principio può far condannare anche l'uomo, e non comporre la questione tra i due per compensazione della colpa reciproca, o sopprimere l'oggetto del processo.* Se dunque queste norme devono essere osservate per la dignità della città terrena, quanto più casti cittadini richiede la patria celeste e la società angelica? Stando così le cose, sarà forse minore, o non piuttosto maggiore e più grave, l'impudicitia degli uomini, se messa in rapporto all'orgogliosa e sregolata presunzione che essi hanno in sé? Dunque, gli uomini non devono avere in abominio ciò che Cristo perdonò all'adultera, ma piuttosto riconoscere il rischio che anch'essi corrono, e poiché soffrono di analoga malattia cercare rifugio nel medesimo Salvatore supplicandolo con devozione. Devono confessare che l'indulgenza che fu adoperata per quella, come essi leggono, è necessaria anche per loro, e accettando il rimedio per i propri adulteri smettere di commetterne. E devono anche lodare la tolleranza del Signore nei loro confronti, fare penitenza, assumere un atteggiamento indulgente e mutare convinzione sul castigo delle donne e la loro propria impunità».

Il passo è notevole anche perché è l'unica volta in cui nelle opere agostiniane viene citato il *Gregorianus*<sup>42</sup>, la prima raccolta di leggi imperiali, composta intorno al 291. Il rescritto di Caracalla fu poi inserito da Ulpiano sotto forma di regola generale nel libro II del suo commento *Ad legem Iuliam de adulteriis* (13.3) e riassunto nel *Digesto* giustiniano (48.5.14 [13].5)<sup>43</sup>. Carlo Venturini, sulla scorta di uno studio di Juan de Churruca<sup>44</sup> pensa che Agostino abbia frainteso l'intento del rescritto, che si riferiva a un contenzioso promosso da un ex marito che accusava la ex moglie di adulterio commesso durante il matrimonio, in ordine alla determinazione della *culpa divortii* e conseguentemente alla possibilità del marito, nel caso di vittoria, di operare *retentiones* sulla dote della moglie. Il giudizio doveva fondarsi su una *comparatio morum* che poteva controbilanciare l'eventuale adulterio della moglie con le colpe del marito, ma non aveva la portata generale che gli attribuisce Agostino. È comunque interessante il tentativo di Agostino di mettersi sullo stesso piano di diritto civile cui si appellano i suoi, pur cristiani, interlocutori, per togliere loro qualsiasi arma.

Ma la resistenza dei costumi e delle convenzioni sociali era comunque fortissima. La cosa più stupefacente è vedere come argomenti tratti dalla dottrina cristiana venivano piegati a sostenere la causa dei fedeli maschi, che si trattasse di divorzio o di altre fattispecie. Ho già fatto cenno all'argomento di Polenzio che equiparava l'adulterio, morte spirituale, alla morte fisica con conseguente liberazione del coniuge dal vincolo. Da una decretale di Innocenzo I (13 dicembre 414 d.C.)<sup>45</sup> a Rufo e ai vescovi della Macedonia scopriamo che i chierici, per aggirare il divieto canonico di risposarsi in caso di vedovanza, si appellavano alla circostanza di aver perso la moglie quando erano catecumeni: pertanto, il battesimo li costituiva uomini nuovi, e da tale condizione discendeva la liceità di prendere di nuovo moglie. Innocenzo controargomenta, non

---

<sup>42</sup> M.U. SPERANDIO, *Codex Gregorianus. Origini e vicende*, Napoli, 2005.

<sup>43</sup> Su ciò cfr. C. VENTURINI, *Legislazione tardoantica romana dopo Costantino in materia di Stuprum, adulterium e divortium*, in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo*, 31 marzo-5 aprile 2005, *Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 53, Spoleto, 2006, p. 177-214.

<sup>44</sup> J. DE CHURRUCA, *Un rescrit de Caracalla utilisé par Ulpian et interprété par Saint Augustin*, in *Collatio iuris Romani: Etudes dédiées à Hans Ankum*, 1, Amsterdam, 1995, p. 71-79, ora in J. DE CHURRUCA, *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao, 1998, p. 617-630. Sul punto cfr. anche R. TEJA, *La disparidad de la disciplina romana y cristiana sobre el matrimonio y el adulterio en la interpretación de san Agustín (De adult. coniug. II,7)*, in *Il matrimonio dei cristiani*, cit., p. 477-484.

<sup>45</sup> *Vetustissimae epistolae Romanorum Pontificum. Die Ältesten Papstbriefe. Zweiter Teilband* (cur. H.J. SIEBEN), Freiburg-Basel-Wien, 2014, p. 444.



senza ironia, che il battesimo lava le colpe: pertanto si dica se il matrimonio è o non è una colpa. Se lo è l'artefice della colpa è chi ha comandato l'unione tra uomo e donna (cioè Dio), se non lo è, allora è un comando di bene e il battesimo non elimina il bene.

In conclusione, penso che i due esempi scelti siano esemplificativi dell'interesse che i testi cristiani possono, a vario titolo, assumere per i giuristi.