

Note sul canone 2 del concilio di Neocesarea: la proibizione delle seconde nozze fra cognati nella tarda antichità (*)

1. Il concilio di Neocesarea e il canone secondo – 2. Il canone: analisi testuale – 3. Il confronto con altri canoni del concilio di Neocesarea – 4. Il canone 61 del concilio d'Elvira – 5. La testimonianza di Basilio – 6. Altre testimonianze cristiane di fine IV secolo – 7. La documentazione romanistica (secoli IV-V) – 8. Alcune conclusioni: una proibizione matrimoniale nella tarda antichità fra «prescritto» e «vissuto»

1. Neocesarea, capitale del Ponto Polemoniaco, fu sede di una delle assemblee conciliari degli inizi di quarto secolo. La sua datazione resta imprecisata, in ogni caso posteriore al concilio di Ancira (314) ed anteriore a quello di Nicea (325), e più precisamente fra il 314 e il 319¹. Al di là del giudizio di inautenticità sulle liste di sottoscrizioni conservatesi², è possibile individuare la partecipazione di alcuni vescovi già presenti al concilio ancirano, compreso Vitale di Antiochia, cui verosimilmente spettò la presidenza, come già avvenuto ad Ancira³. I quindici canoni promulgati dal concilio neocesarense sono riconducibili a due temi principali: la disciplina penitenziale connessa a trasgressioni che riguardano la sfera coniugale e sessuale (cc. 1-10) e regole riguardanti il clero nei suoi tre ordini maggiori, diaconato, sacerdozio ed episcopato (cc. 11-15)⁴.

Il secondo dei canoni del concilio recita⁵:

Περὶ τῶν δύο ἀδελφοῖς γαμηθεῖσιν ἢ γαμοῦντων ἀδελφάς.

Γυνὴ ἓν γαμηθῇ δύο ἀδελφοῖς, ἐξωθεῖσθω μέχρι θανάτου, πλὴν ἐν τῷ θανάτῳ διὰ τὴν φιλανθρωπίαν, εἰποῦσα ὡς ὑγιάνουσα λύσει τὸν γάμον, ἔξει τὴν μετάνοιαν. Ἐάν δὲ τελευτήσῃ ἡ γυνὴ ἐν τῷ τοιοῦτῳ γάμῳ οὕσα, ἥτοι ὁ ἀνὴρ,

*) Questo studio rientra nell'ambito delle mie ricerche tese alla ricostruzione di aspetti del «vissuto» delle comunità cristiane nella tarda antichità attraverso i canoni conciliari. Doverosi ringraziamenti vanno all'amica dottoressa Gabriella Falcicchio (Università di Bari) e ai professori Francesco Grelle e Giorgio Otranto. Questa fatica mi sia permesso dedicarla al direttore Gaetano ARFÈ, in occasione dei suoi ottanta anni. «Et si c'était à refaire, je referai ce chemin».

¹) Notizie generali sul concilio di Neocesarea: C.J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq*, I.1, Paris, 1907, p. 326-327; P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, I.2, *Les canons des Synodes Particuliers*, Roma, 1962, p. 74; P. PALAZZINI, 'Neocesarea', in «Dizionario dei Concili» (=«DC.»), III, Roma, 1965, p. 175-176.

²) HEFELE, *Histoire des conciles*, cit., p. 326; JOANNOU, *Les canons des Synodes Particuliers*, cit., p. 74.

³) Sulla questione cfr. S. PARVIS, *Marcellus or Vitalis: who presided at Ancyra 314?*, in «Studia Patristica», XXXIV, Leuven, 2001, p. 197-203, la quale tuttavia propende per un ruolo preminente di Marcello d'Ancira.

⁴) L'edizione seguita per i canoni del concilio di Neocesarea è quella dello JOANNOU (*Les canons des Synodes Particuliers*, cit., p. 75-82), che fornisce il testo greco affiancato dalla versione latina di Dionigi il Piccolo, accanto ad un ridotto apparato critico e alla traduzione francese. Cinque versioni (interpretationes) latine, compresa quella di Dionigi, dei canoni conciliari di Ancira e di Neocesarea sono raccolte in C.H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, II.1, Oxford, 1907.

⁵) JOANNOU, *Les canons des Synodes Particuliers*, cit., p. 76.

δυσχερὴς τῷ μείναντι ἢ μετάνοια.

Per opportuni confronti presentiamo la posteriore ‘*versio Dionysiana*’⁶:

De his quae duobus fratribus nuptae fuerint vel qui duas sorores uxores acceperint.
Mulier, si duobus fratribus nupta fuerit, abiciatur usque ad mortem. Verumtamen erga exitum propter misericordiam, si promiserit, quod facta incolumis huius coniunctionis vincula dissolvat, paenitentiam consequatur. Quod si defecerit mulier in talibus nuptiis constituta vel etiam vir, paenitentia erit in vita remanenti difficilis.

Nel commento fornito dall’Hefele⁷ si interpreta il canone come divieto dei matrimoni per il primo grado di affinità, a causa del vincolo che si stabilisce con il matrimonio tra il coniuge e i parenti dell’altro coniuge. Nel caso specifico va precisato come si tratti del primo grado di affinità in linea collaterale, riguardante i rapporti fra ciascun coniuge e il fratello o la sorella dell’altro. Nella normativa ecclesiastica agli inizi del IV secolo, quindi, tale condizione di affinità si presenta come una delle tipologie dei divieti matrimoniali detti, nella posteriore terminologia canonistica, impedimenti «dirimenti», perché rendono non solo illecito ma nullo un legame⁸.

La medesima interpretazione del canone è stata fornita da altri studiosi, come L. Godefroy⁹ e Gaudemet¹⁰, che collocano i contenuti del canone di Neocesarea all’interno della normativa ecclesiastica sulle cause di interdizione del matrimonio, sottolineandone la differenziazione rispetto alla coeva disciplina giuridica, che riconosceva l’interdizione per la sola affinità in linea diretta¹¹.

Come è possibile constatare, l’interpretazione complessiva della disposizione conciliare non presenta alcun particolare problema ed è accreditata da alcuni fra i più autorevoli studiosi dei concili della chiesa antica e di diritto canonico. Tuttavia, ritengo opportuno ritornare sul canone, sottolineando alcuni elementi, per fornirne una lettura più specifica a partire dall’analisi testuale, ed inserirlo in una valutazione più ampia, per poi avanzare alcune considerazioni a riguardo sia dei suoi contenuti che del contesto storico, geografico e sociale. In ultimo, intendo evidenziare tanto l’evoluzione della normativa, ecclesiastica e imperiale, in materia (il «prescritto») quanto la sua effettiva dimensione sociale (il «vissuto») e la divaricazione fra le due dimensioni documentabile dalle fonti, per ricostruire un aspetto della storia sociale della tarda antichità.

2. In realtà, il testo del canone 2 si presenta di non facile comprensione, quasi criptico per alcuni suoi elementi interni¹². Esso può essere distinto, per comodità, in tre sezioni.

«Se una donna ha sposato due fratelli, sia scomunicata fino alla morte». Viene qui enunciata una rigida disciplina generale a proposito dell’unione di una donna con due fratelli ovvero, come apparirà nel prosieguo del testo, delle seconde nozze di una donna col fratello del proprio coniuge defunto.

⁶) JOANNOU, *loc. ult. cit.*

⁷) HEFELE, *Histoire des conciles*, cit., p. 328.

⁸) Cfr. J. GAUDEMET, *L’Église dans l’Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris, 1958, p. 524-525. Sulla nozione di «affinità», in linea diretta e anche nei primi gradi in linea collaterale, come impedimento dirimente del matrimonio, cfr. A. PILLET, J. PARISOT, ‘*Affinité, empêchement de mariage*’, in «Dictionnaire de Théologie catholique», I.1, Paris, 1923, c. 518-527; F. LIUZZI, ‘*Affinità*’, in «Enciclopedia cattolica», I, Città del Vaticano, 1948, c. 366-368.

⁹) «Dictionnaire de Théologie catholique», IX.2, Paris, 1927, c. 2111.

¹⁰) *L’Église dans l’Empire romain*, cit., p. 527-528.

¹¹) Per la documentazione romanistica cfr. *infra*, p. 11-14.

¹²) Analogamente, H. CROUZEL, commentando il canone 11 (10) del concilio di Arles, ha ribadito la necessità di contestualizzare i canoni antichi rispetto ai costumi e alla mentalità dei loro tempi per una corretta interpretazione, anziché giudicare il loro testo in base a criteri stilistici o logici non pertinenti. «Malheureusement pour les historiens, les Pères d’Arles ne sont pas occupés d’eux. Ils ont écrit pour l’Église de leur temps et ce qu’ils disaient s’insérerait naturellement dans ses coutumes et dans sa mentalité: c’est pourquoi elle les comprenait»: cfr. *A propos du Concile d’Arles. Faut-il mettre non avant prohibentur nubere dans le canon 11 (ou 10) du concile d’Arles de 314 sur le remariage après divorce?*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», LXXV, 1974, p. 33.

«Fuorché, per misericordia¹³, in pericolo di morte, promettendo che – in caso di guarigione – scioglierà questa unione, otterrà di essere ammessa al cammino penitenziale». È prevista un'eccezione, una differente soluzione, nel caso di chi si trovi in pericolo di morte, a condizione che prometta di abbandonare tale unione. Lo scioglimento del legame, quindi, è indicato come precondizione obbligatoria per l'accesso alla penitenza, le cui varie fasi erano state indicate nei canoni del precedente concilio di Ancira, cui, come già ricordato, avevano preso parte alcuni dei membri dell'assemblea¹⁴.

«Mentre se la donna, ovvero l'uomo, morirà trovandosi in tale unione, difficile (sarà da concedere) il cammino penitenziale per chi è sopravvissuto»¹⁵. E' qui presentato un ulteriore caso specifico: in caso di morte di uno di coloro che abbiano contratto tali nozze, per l'altro coniuge è prevista una rigida disciplina penitenziale. Da sottolineare la reversibilità della disposizione, che ha valore per entrambi i sessi, così come l'indicazione al singolare τῷ μεῖνῶντι, che permette di escludere che si faccia qui riferimento ad una situazione di bigamia *'stricto sensu'*: è evidente che la questione presa in esame è quella delle seconde nozze di un coniuge, in stato di vedovanza, col fratello (o con la sorella) del proprio congiunto defunto.

Si possono distinguere tre diversi aspetti presi in esame nel canone conciliare: l'esclusione della vedova che abbia sposato il proprio cognato; la possibilità di ammissione all'ordine dei penitenti in gravi condizioni di salute e con la promessa di scioglimento dell'unione; l'eventuale morte di uno di coloro che abbiano contratto tale unione e la condizione canonica del coniuge sopravvissuto.

Sembra inoltre possibile distinguere nel testo due momenti: una regola generale, presentata in forma sintetica nel primo enunciato, che prevede l'esclusione dalla comunità per quelle donne che si risposano col fratello del precedente coniuge; quindi viene presentata, introdotta da πλὴν, una differente disposizione in materia. D'altra parte, si tratta di una modificazione non tanto in senso più moderato rispetto alla precedente disciplina rigoristica, quanto di natura più articolata, rispondente ad una varietà di casi specifici e soprattutto al principio dell'ammissione alla penitenza *'in articulo mortis'*.

Nel canone 2 si individuano due parole-chiave per la comprensione del testo, γάμος e μετάνοια: γάμος, cui si aggiunge la forma verbale γαμήθη, va inteso nel senso di «unione illecita»¹⁶; μετάνοια è da intendersi come termine tecnico della disciplina canonica in riferimento alla classe dei penitenti¹⁷. Il nesso fra i due termini sta proprio nel significato, assunto da γάμος, di «unione illecita». La natura illecita della fattispecie matrimoniale sembra giustificata dall'assunzione del principio *'ad finitas in coniuge superstite non deletur'*, già proprio della dottrina giuridica romana, accolto poi dalle attuali legislazioni civili¹⁸.

¹³ Il termine *'philanthropia'* subì un processo di ampliamento semantico nel corso del IV secolo in relazione al confronto fra chiesa e ambienti pagani: cfr. G. DOWNEY, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ*, in «Historia», IV, 1955, p. 199-208, che tuttavia non prende in esame questa testimonianza conciliare.

¹⁴ In generale, sui quattro gradi della penitenza canonica (*'audientes'*, *'substrati'*, *'consistentes sine oblatione'* ed i «riconciliati», cui bisogna aggiungere, al più basso grado, i χεῖμαζόμενοι – *'flentes'* –, i quali erano costretti a svolgere il periodo di penitenza fuori degli edifici di culto, esposti quindi alle intemperie, χεῖμων) cfr. le annotazioni del LEClercQ (HEFELE, *Histoire des conciles*, cit., p. 311, nt. 2), e «Dizionario dei Concili», I, p. 36.

¹⁵ Così in C. MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (I^{er}-III^e siècles)*, Berne, 1987, tr. it. – *Matrimonio e verginità nella chiesa antica* –, Torino, 1990, p. 279: «per chi dei due resta in vita più difficile (da concedere) sarà il perdono». Invece, HEFELE (*Histoire des conciles*, cit., p. 328) e JOANNOU (*Les canons des Synodes Particuliers*, cit., p. 76) traducono, in modo letterale, «la pénitence sera rigoureuse pour la parte survivante». Nella *'versio Dionysiana'*, come visto, il passo era reso con *'paenitentia erit in vita remanenti difficilis'*.

¹⁶ Cfr. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H. STUART JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968, p. 337, sv. γάμος, col significato di «unlawful wedlock». Tuttavia questa accezione non è specificamente indicata nella raccolta di G.W.H. LAMPE: *A patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 307-308.

¹⁷ LAMPE, *op. cit.*, p. 856-857.

¹⁸ Per il diritto italiano vigente cfr. l'art. 78 del «Codice Civile». Per l'evoluzione della dottrina e della considerazione sociale di età romana si veda C. FAYER, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari*, I, Roma, 1994, p. 65-67.

3. L'interpretazione del canone 2 va posta in relazione alla restante normativa del concilio di Neocesarea. In particolare, analoghe questioni sono contemplate nei canoni 3 e 7. Il canone 3, intitolato *Περὶ πολυγάμων*, ribadisce per coloro che hanno contratto più nozze successive (in questo senso va qui intesa la definizione di «poligami») un noto e predeterminato cammino penitenziale, che però può essere ridotto in virtù di due fattori: la condotta di vita e la fede¹⁹. Anche in questo caso, è prevista una disciplina meno rigida, sia pure condizionata, rispetto ad una norma generale.

Nel canone 7, *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν εἰς γάμους διγάμων πρεσβύτερον ἔρχεσθαι*, si vieta ai presbiteri di partecipare ai banchetti nuziali di coloro che passano a seconde nozze. Congiunta al divieto è la giustificazione addotta: si evidenzia il caso singolare in cui il *διγάμος*²⁰ richieda di essere ammesso al previsto cammino penitenziale, quando, invece, la partecipazione del presbitero al banchetto sarebbe stata intesa come un'approvazione delle medesime nozze²¹.

Come si vede, i membri del concilio di Neocesarea affrontarono in tre canoni la questione delle seconde (e plurime) nozze, individuando per i soggetti coinvolti l'obbligo della penitenza, secondo un cammino e un arco di tempo prestabiliti, cui evidentemente si allude come cosa nota nel c. 3. Non così per quanto riguarda il caso generale contemplato al c. 2, laddove è comminata la scomunica fino alla morte, salvo promessa di scioglimento della relazione proibita. Diventa, pertanto, possibile ritenere che la fattispecie individuata dal c. 2 configuri per i membri del concilio un caso distinto, e più grave, rispetto alle semplici seconde nozze.

4. Il medesimo caso è considerato anche in un documento canonico della chiesa occidentale riconducibile, secondo una datazione non unanime, agli inizi del IV secolo. Fra gli ottantuno canoni attribuiti a un concilio tenutosi ad Elvira²², nella penisola iberica, il c. 61 tratta, come recita il *'titulus'* tradito²³, *'de his qui duabus sororibus copulantur'*.

Si quis post obitum uxoris suae sororem eius duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstinere, nisi forte uelocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis²⁴.

«Se qualcuno, dopo la morte della propria moglie, abbia preso in sposa la sorella di lei, anch'essa cristiana, sia scomunicato per cinque anni, salvo che la condizione critica di salute non abbia costretto a riconciliarlo in un tempo inferiore».

¹⁹⁾ Cfr. JOANNOU, *Les canons des Synodes Particuliers*, cit., p. 76. Si veda anche HEFELE, *Histoire des conciles*, cit., p. 328-329.

²⁰⁾ Va segnalato che, nel lessico patristico, mentre per il termine *διγάμος* è attestato solo il significato di «colui che contrae seconde nozze», la *πολυγαμία* presenta una duplicità semantica, indicando ora le terze e successive nozze ora la poligamia simultanea: cfr. LAMPE, *op. cit.*, p. 364 e 1115.

²¹⁾ Cfr. HEFELE, *Histoire des conciles*, cit., p. 330, e JOANNOU, *Les canons des Synodes Particuliers*, cit., p. 78.

²²⁾ Non è possibile ricostruire – se non per grandi linee – la secolare (ed irrisolta) questione sull'autenticità degli 81 canoni attribuiti al concilio di Elvira e, più in generale, sulla storicità del medesimo concilio. Va tuttavia sottolineato come siano intrecciati fra loro vari e distinti problemi: la storicità del concilio; la vera natura dei canoni attribuiti al concilio, interpretati secondo un'ipotesi unitaria (quali canoni di un unico concilio storicamente accertabile) ovvero anti-unitaria (come collezione di preesistente materiale canonico di varia origine); infine, la datazione del concilio. Su questi aspetti vi è un'ingente bibliografia: cfr. da ultimi P. BARREDA, J. VILELLA, *Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico*, in «I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001)», Roma, 2002, p. 545-579 (gli autori propendono per l'ipotesi anti-unitaria, oltre a fornire la più recente edizione critica dei canoni disponibile); T. SARDELLA, *Il canone 33 del concilio di Elvira: controllo sessuale e potere ecclesiastico*, in «Munera Amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco», Soveria Mannelli, 2003, p. 437-470 (in particolare 437-442 e nt. 2), in cui l'autrice fornisce l'interpretazione del c. 33 nella cornice dell'ipotesi unitaria e di una datazione alta del concilio.

²³⁾ In realtà, i *'tituli'* apposti ai canoni del concilio di Elvira non sono originali, ma delle aggiunte posteriori, di età medievale. Cfr. HEFELE, *Histoire des conciles*, cit., p. 220-221, nt. 3, e BARREDA, VILELLA, *Los cánones de la Hispana*, cit., p. 567.

²⁴⁾ Cfr. BARREDA, VILELLA, *Los cánones de la Hispana*, cit., p. 577. Ad ogni modo, il c. 61 non presenta discordanze testuali nelle varie edizioni consultate, se non la posizione invertita di *'velocius'* rispetto a *'dari pacem'*, che non muta il senso del testo.

Il canone di Elvira presenta un testo più perspicuo del canone di Neocesarea, nonostante anch'esso si presenti in forma sintetica. Non diversamente dal c. 2 di Neocesarea, l'interpretazione del canone in questione non è oggetto di discussione fra gli studiosi: l'Hefele²⁵, il Gaudemet²⁶ e il Munier²⁷ individuano, da un lato, il suo aspetto principale nella proibizione matrimoniale connessa all'affinità (in linea collaterale), dall'altro, rilevano una diffusione generale per la disciplina in materia nelle chiese delle due diverse parti dell'impero, orientale ed occidentale, riconducibile già all'epoca precostantiniana, quale espressione di «regole consuetudinarie».

Preliminarmente, tuttavia, va evidenziata una prima differenza fra i due canoni richiamati, poiché, a differenza del canone di Neocesarea, quello iberico tratta il divieto dalla parte maschile e non afferma esplicitamente la reversibilità della normativa.

La corrispondenza del c. 2 di Neocesarea col c. 61 di Elvira è stata presa in esame anche dal Meigne, nella sua ricerca sulla natura dei canoni attribuiti al concilio iberico, nella quale riprendeva l'ipotesi che si trattasse di una collezione canonica piuttosto che dei documenti di un unico concilio²⁸. Nella divisione in tre sezioni degli ottantuno canoni, il c. 61 era collocato dal Meigne nel «gruppo C», ossia dei canoni databili in un'epoca posteriore al concilio di Nicea. In effetti, il confronto operato dal Meigne coglie una significativa differenza fra i due canoni in questione nella disciplina penitenziale prescritta per coloro che contraggono seconde nozze in un simile regime di affinità²⁹: se nel canone orientale è di regola comminata – salvo determinate condizioni, come si è visto – una scomunica fino alla morte, in quello occidentale è prevista una scomunica temporanea, di cinque anni³⁰. Pertanto, il canone iberico sarebbe «plus indulgent pour l'homme ou plus récent», rispetto a quanto disposto a Neocesarea, nella prospettiva per cui un minore rigorismo corrisponda ad una disciplina posteriore.

D'altra parte, sono evidenziabili anche altre significative differenze fra i due canoni. In primo luogo, la presenza dell'inciso «*et ipsa fuerit fidelis*», che sembra limitare ovvero condizionare la portata del divieto al solo caso delle seconde nozze fra affini di religione cristiana e non già con una donna «*infidelis*», appartenente ad altra confessione religiosa. Inoltre, va menzionato il differente ruolo della «*necessitas infirmitatis*» nei due testi: se ad Elvira essa consente una riduzione della pena comminata, per il c. 2 di Neocesarea, anche in pericolo di vita, si aggiunge l'impegno obbligatorio dello scioglimento del legame.

Infine, ma si tratta forse della differenza principale, il canone di Elvira non impone in modo esplicito lo scioglimento delle nozze, diversamente dal concilio orientale³¹.

5. Riconduce in area orientale, cappadoce, una documentazione preziosa e per alcuni versi decisiva: quella fornita dall'epistolario di Basilio di Cesarea³². La questione riguardante l'atteggiamento della

²⁵ HEFELE, *Histoire des conciles*, cit., p. 256.

²⁶ L'Église dans l'Empire romain, cit., p. 527; cfr. «Le concile d'Elvire», in «Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques», XV, Paris, 1963, c. 330.

²⁷ L'Église dans l'Empire romain (II-III^e siècles). Église et Cité, Paris, 1979, p. 25-26: la precoce comparsa dell'interdizione e l'uniformità delle norme testimoniate dai concili tenutisi alla fine delle persecuzioni testimoniano come tale disciplina facesse parte delle consuetudini delle chiese.

²⁸ M. MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire?*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», LXX, 1975, p. 361-387.

²⁹ Ibid., p. 378.

³⁰ In realtà, sulla base di una diversa lettura del testo, generalmente non accolta dagli editori, il Meigne parla di quindici anni.

³¹ Questa indicazione, insieme a vari preziosi suggerimenti, mi è stata fornita dal professor Francesco Grelle. Tuttavia, almeno in via ipotetica, non può essere escluso che la separazione fra coniugi affini fosse una condizione implicita per ottenere l'ammissione al periodo di penitenza: la questione non è comunque affrontata da S. GONZÁLEZ, *Los castigos penitenciales del Concilio de Elvira*, in «Gregorianum», XXII, 1941, p. 191-214, né da H. MONTGOMERY, *Crime and Punishment in the Statutes of the Concilium Iliberitanum*, in «Studia Patristica», XXIV, Leuven, 1993, p. 169-174.

³² Le liste di «*subscriptions*», benché siano di incerta autenticità, testimoniano la presenza di Leonzio, vescovo di Cesarea cappadoce, ai concili di Ancira e Neocesarea: cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, rist. Graz, 1960, c. 534 e 548.

chiesa verso coloro che contraevano nozze con il fratello o la sorella del precedente coniuge è affrontata dal vescovo cappadoce tre volte, in lettere databili fra il 373 e il 376.

Nelle lettere canoniche³³ 199 e 217, la questione è ripresa, in forma sintetica, rispettivamente nei canoni 23 e 78. Nel canone 23³⁴ Basilio rimanda ad un suo precedente testo di natura epistolare (ἐπιστολίδιον), identificabile con l'ep. 160³⁵, ribadendo due aspetti già presenti nelle fonti canoniche precedenti: la riammissione nella comunità resta condizionata allo scioglimento di un tale legame; la reversibilità della normativa, che vigeva per entrambi i contraenti. Attraverso il canone 78³⁶ siamo informati della disciplina penitenziale per i trasgressori: sono previsti sei anni scanditi nei tre gradi penitenziali inferiori, mentre nel settimo anno potranno accostarsi al resto della comunità, durante le celebrazioni, restando però in piedi. A coloro che avevano contratto seconde nozze in simile regime di affinità era comminata la medesima sanzione prevista per coloro che contraevano seconde nozze a seguito di divorzio immotivato, a loro volta equiparati ad adulteri (canone 77)³⁷, e a coloro che vivevano relazioni propriamente incestuose con la propria matrigna o con le sorelle (canone 79)³⁸. Tali informazioni, da un lato, integrano l'indeterminatezza della penitenza accennata dal c. 2 di Neocesarea³⁹ e, dall'altro, ci ragguagliano sulla gravità del fenomeno nel pensiero di uno dei più influenti uomini della chiesa orientale, nell'associazione con l'adulterio (μοιχεία) e con forme incestuose.

La principale documentazione basiliana sul tema è da individuarsi nell'ep. 160⁴⁰, scritta a Diodoro, allora presbitero ad Antiochia, successivamente vescovo di Tarso, e datata fra il 373 e il 376, la quale è interamente dedicata a trattare la questione della legittimità delle nozze con la sorella della propria moglie defunta. Il testo sembra sia stato poi reso pubblico⁴¹.

L'antefatto stesso della lettera è di particolare interesse: un personaggio imprecisato, attivo nella regione cappadoce, propagandava in tema di matrimonio fra affini una disciplina accomodante, recando una lettera, attribuita allo stesso Diodoro, a supporto delle proprie posizioni. Giunto alla presenza di Basilio, costui aveva presentato la missiva – la quale era tuttavia ritenuta un falso dallo stesso Basilio –, provocando un serrato dibattito, i cui termini sono ripercorsi dal Cappadoce nella lettera, nella quale a sua volta si stratificano precedenti tradizioni canoniche, esegesi biblica e il pensiero basiliano in materia.

La replica basiliana prende inizialmente spunto dalla tradizione locale (τὸ παρ' ἡμῖν ἔθος), la quale ha valore di legge in virtù di coloro («uomini santi») che l'hanno trasmessa. Essa non consentiva che tale unione fosse considerata alla stregua di un matrimonio (γάμος)⁴² e imponeva la separazione come condizione per la riammissione nella comunità.

Tuttavia il punto centrale della controversia fra Basilio, sostenitore della rigida disciplina tradizionale, e il suo interlocutore riguardava l'esegesi di Lv 18.18, che, all'interno di una serie di prescri-

³³ Le lettere 188, 199 e 217 sono convenzionalmente qualificate «canoniche», in quanto sono costituite da una serie di ottantaquattro canoni, i quali, indirizzati al discepolo Anfiochio d'Iconio, rappresentano la trascrizione basiliana di precedenti tradizioni canoniche. L'edizione critica qui seguita è quella «Les Belles Lettres»: BASILE, *Lettres*, I-III, cur. Y. COURTONNE, Paris, 1957-1966.

³⁴ Bas., ep. 199, c. 23 (*Lettres*, cit., II, p. 158).

³⁵ Cfr. B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Roma, 1985, p. 236, nt. 33. Sull'ep. 160 cfr. *infra*, p. 6-8.

³⁶ Bas., ep. 217, c. 78 (*Lettres*, cit., II, p. 214).

³⁷ Bas., ep. 217, c. 77 (*Lettres*, cit., II, p. 214).

³⁸ Bas., ep. 217, c. 79 (*Lettres*, cit., II, p. 214).

³⁹ Il c. 61 del concilio di Elvira prescriveva una 'excommunicatio' di cinque anni, senza indicare alcuna scansione interna per questo periodo: cfr. *supra*, p. 4-5.

⁴⁰ BASILE, *Lettres*, II, cit., p. 88-92. L'ep. 160 è nota anche come canone 87: cfr. P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, II, *Les canons des Pères Grecs*, Roma, 1963, p. 87-88, e GAIN, *L'Église de Cappadoce*, cit., p. 236 nt. 33.

⁴¹ È quanto si deduce dall'espressione impiegata da Basilio in ep. 199, c. 23: ἐπιστολίδιον ἡμῖν ἐκπεφώνηται. Cfr. anche R. POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion*, Roma, 1992, p. 63. Per lo stesso studioso la corrispondenza fra Basilio e Diodoro testimonia la comunione fra le chiese di Antiochia (dove era impegnato Diodoro) e Cesarea: cfr. *ivi*, p. 359. Va ricordato anche che al concilio di Neocesarea aveva partecipato il vescovo d'Antiochia, Vitale.

⁴² Nel canone 2 di Neocesarea, invece, la medesima unione era denominata come γάμος.

zioni di natura sessuale e coniugale, vietava le relazioni di un uomo con la sorella della propria moglie «per farne una rivale, mentre la tua donna è in vita»⁴³: il passo in questione era dall'avversario interpretato come legittimazione scritturistica per tali nozze in caso di decesso della prima moglie. La replica basiliana è condotta in modo serrato sia su un piano di metodo sia nel merito dell'interpretazione, contestando tanto l'estensione dei precetti della Legge mosaica ai cristiani (secondo un consolidato *'topos'* patristico) quanto l'esegesi stessa condotta sul passo. Basilio, inoltre, nega che nella chiosa scritturistica «non la prenderai come rivale» vada intesa un'argomentazione a favore di tali nozze, nell'eventualità in cui manchi rivalità fra le sorelle. Il medesimo contenuto di Lv 18.18 è contestualizzato alla luce di Lv 18.3 («Non farete quel che si fa nel paese d'Egitto dove avete abitato, e non farete quel che si fa nel paese di Canaan dove io vi conduco, e non seguirete i loro costumi»): pertanto, viene ridimensionata l'argomentazione *'ex silentio'* per cui non vi sarebbe una condanna esplicita delle nozze di tal sorta, poiché – è l'esegesi di Basilio in chiave storica ed etnografica – è verosimile che un tale costume non vigesse nei popoli citati.

Un successivo passaggio del discorso basiliano poggia sulla constatazione di un'esplicita riprovazione presente nel medesimo contesto scritturistico: il contenuto di Lv 18.6, in cui vengono proibite relazioni con ogni parente carnale⁴⁴, è interpretato alla luce della concezione evangelica e paolina dei coniugi come «non più due, ma una carne sola»⁴⁵. In questa chiave, coerentemente, il divieto di sposare la sorella della propria donna è da Basilio assimilato a quello di sposare la propria sorella. Ugualmente presente il principio della reversibilità⁴⁶ della prescrizione, motivata poiché «comuni sono i diritti della parentela da entrambe le parti».

Basilio non manca di far leva su alcuni aspetti concreti legati ad un matrimonio di tal sorta: in particolare, insiste sulle difficili condizioni di vita dei figli di primo letto e sui possibili pericoli per costoro da parte della matrigna⁴⁷. In sede di conclusione, la lettera contiene il duplice auspicio che la propria esortazione si mostri più forte del costume stigmatizzato e che esso non si propaghi nella regione, restando nei luoghi dove è usuale.

Il giudizio di Basilio nell'*ep.* 160 sulle seconde nozze di un uomo con la propria cognata è netto ed espresso con toni veementi⁴⁸: si tratta di una «brama impudica» (*ἀσελγὲς ἐπιθυμία*), «unione illecita» (*ἄθεσμος κοινωνία*), «dissolutezza» (*ἀσέλγεια*), «passione disonorante» (*πόθος τῆς ἀτιμίας*), «contaminazione» (*ἄγος*). Come si può vedere, il vescovo cappadocico riconduce il fenomeno ad una sfera patologica ed etica, in quanto frutto di una passione smodata e dissoluta, trasgressiva rispetto alle leggi naturali e alle consuetudini locali. Pur non citata espressamente, la deliberazione del concilio di Neocesarea può essere indicata come fonte dell'atteggiamento basiliano⁴⁹. Sono trascurate motivazioni del fenomeno di altra natura, sociale, economica e culturale: la protezione e il sostentamento di vedove all'interno del proprio *'ghenos'* di adozione, il bisogno maschile di una prole autonoma ovvero di una matrigna affidabile per la precedente figliolanza, il consolidamento di preesistenti legami interfami-

⁴³) Γυναῖκα ἐπ' ἀδελφῇ αὐτῆς οὐ λήψῃ ἀντίζηλον, ἀποκαλύψαι τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς ἐπ' αὐτῇ, ἐπὶ ζωῆς αὐτῆς: BASILE, *Lettres*, II, cit., p. 89.

⁴⁴) Οὐκ εἰσελεύσῃ πρὸς πάντα οἰκεῖον σαρκὸς σου, ἀποκαλύψαι τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῶν, secondo la citazione basiliana (BASILE, *Lettres*, II, cit., p. 91), che differisce leggermente dal testo della Settanta, sul quale cfr. «Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum», II.2, *Leviticus*, ed. J.W. WEVERS, *adiv.* U. QUAST, Göttingen, 1986, p. 203.

⁴⁵) La ripresa del passo genesiaco (Gn 2.24) è in Mt 19.5-6 ed Ef 5.31.

⁴⁶) Il principio della reversibilità è espresso con l'avverbio ἀνάπαλιν.

⁴⁷) Nell'antichità, proverbiale era la crudeltà delle matrigne verso i figli del precedente matrimonio del marito (ai vedano ad esempio, nell'*Alceste* euripidea, i vv. 309-310), cfr. l'analisi condotta sulla letteratura classica in M.A. SUÁREZ, «*Terribiles novercae: las unas y las otras*», in «Myrtia», XIX, 2004, p. 131-143.

⁴⁸) Secondo JOANNOU la veemenza del tono di *ep.* 160 tradisce l'attitudine all'irritazione di Basilio: cfr. *Les canons des Pères Grecs*, cit., p. 88. Tuttavia, le vicende collegate a questa lettera, il rilievo della questione e il timore che un costume aborrito come le nozze fra affini potesse diffondersi nel proprio territorio forse spiegano meglio il tono intenso della lettera.

⁴⁹) Cfr. F. VAN DE PAVERD, *Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen*, in «Orientalia christiana periodica», XXXVIII, 1972, p. 15 (per il commento ai canonici 23 e 78 e all'*ep.* 160) e p. 45-63 (sulle relazioni fra i concili di Ancira e Neocesarea e le lettere canoniche di Basilio).

liari, eventuali tradizioni sociali non difforni dalla norma giudaica del levirato⁵⁰.

Il pensiero basiliano, avallato da un'esegesi combinata di passi scritturistici, in senso letterale, funzionale al proprio discorso e invero capziosa⁵¹, giungeva ad un esito radicale: l'equiparazione delle nozze con il proprio cognato o la propria cognata al «tabu» delle relazioni con il proprio fratello o la propria sorella.

Tuttavia, è in relazione all'area cappadoce che possiamo individuare squarci sulla diffusione di tale prassi: indirettamente, grazie alla reiterazione dei divieti sulla stessa materia⁵² nell'arco di oltre un cinquantennio (dall'età costantiniana alle lettere basiliane succitate) concentrati nella medesima area microasiatica; direttamente, proprio grazie alla testimonianza basiliana, in particolare all'*ep.* 160, nella quale è attestato un anonimo divulgatore di una disciplina alternativa a quella ufficiale della chiesa cappadoce, autore o latore di un falso documento, che egli «recava in giro, come un trionfo su di noi, [...] dicendo di avere il permesso scritto» e che Basilio temeva potesse avere un'ulteriore circolazione⁵³. A ciò si aggiunga l'auspicio finale della medesima *ep.* 160, dove Basilio distingue territori in cui tale costume era consentito e la propria area, nella quale non vi era alcuna legittimazione.

6. Per il tardo IV secolo vanno menzionati altri due documenti di ambiente cristiano in materia, provenienti da una decretale, attribuita ora al vescovo romano Damaso (366-384) ora al suo immediato successore Siricio (384-399), e dai cd. *Canoni Apostolici* (ca. 400).

Nell'*ep.* 'ad Gallos *episcopos*'⁵⁴, all'interno di un'ampia serie di precetti riguardanti specialmente la disciplina ecclesiastica romana, in risposta a questioni poste dall'episcopato gallico, sono citate alcune tipologie di divieto matrimoniale, prescritte per la parte maschile: con cugina di parte materna, 'de eo qui anuunculi sui filiam uxorem duxerit'⁵⁵ e con cognata. Il testo di quest'ultima sezione è così ricostrui-

⁵⁰) Nella legge mosaica l'istituto del levirato prevedeva l'obbligo per un uomo di accogliere la vedova del proprio fratello, nel caso costui fosse morto senza figli, per fornire una discendenza che continuasse la famiglia del defunto: cfr. Dt 25.5-10; si veda 'Levirate Marriage and Halizah', in «Encyclopaedia Judaica», XI, Jerusalem, 1971, c. 122-131. L'usanza è richiamata, sia pure in un orizzonte escatologico, da un episodio menzionato nei vangeli sinottici: Mt 22.23-33; Mc 12.18-27; Lc 20.27-40.

⁵¹) Basilio, ad esempio, non tralascia di menzionare l'*'exemplum'* veterotestamentario di Giacobbe, che ebbe come spose le due sorelle Lia e Rachele, come pretesa giustificazione di coloro, «amanti della carne», che vivevano relazioni bigame. Commentando l'*ep.* 160, J.R. POUCHET ha giudicato l'esegesi basiliana a Lv 18.18 «embarrassée et peu convaincante», per cui Basilio fa «plutôt figure d'avocat que d'exégète, car il s'agit pour lui de défendre des traditions juridiques en vigueur dans sa province de Cappadoce»: *Les rapports de Basile de Césarée avec Diodore de Tarse*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», LXXXVII, 1986, p. 256-258.

⁵²) Si vedano le obiezioni generali recentemente espresse in campo romanistico a proposito dello schematicismo per cui la reiterazione di un provvedimento normativo provi l'inefficacia dei precedenti: cfr. J. HARRIES, *Law and empire in Late Antiquity*, Cambridge, 1999, p. 77-98. A tali obiezioni ha replicato A.D. LEE (*Decoding late Roman law*, in «Journal of Roman Studies», XCII, 2002, p. 190): la conclusione della Harries per cui «repeated laws were laws that worked», pur suggestiva, andrebbe almeno sfumata.

⁵³) POUCHET sembra invece leggere la vicenda descritta dall'*ep.* 160 sullo sfondo delle controversie dottrinali, che si agitavano nell'area orientale: Basilio avrebbe sospettato che la lettera attribuita a Diodoro fosse un falso proveniente da ambienti eustaziani di Armenia o di Cilicia, per provocare una rottura fra i due sostenitori del credo niceno: cfr. *Les rapports de Basile*, cit., p. 254.

⁵⁴) La storia degli studi sull'*ad Gallos* è imponente, intrecciandosi con la complessa ricostruzione filologica del testo, a partire dalle edizioni più antiche del Sirmond (1629) e del Coustant (1721); quest'ultima venne poi riprodotta in «PL.», XIII, c. 1181-1194. L'opinione prevalente in passato fra gli studiosi era di attribuire il testo a Siricio e di ricondurre i contenuti della decretale ad un concilio romano («PL.», XIII, c. 1181a); la tesi venne messa in discussione dalle ricerche di E.-C. BABUT (*La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904), che curò una nuova edizione critica del testo, attribuendolo a Damaso. Nel corso del secolo XX il dibattito non cessò. Per l'attribuzione a Damaso, si vedano per esempio: «Clavis Patrum Latinorum», Steenbrugis, 1995³, 1632 e 1637, C. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, I, Roma, 1976, p. 764-772, e C. CARLETTI, 'Damaso P', in «Enciclopedia dei papi», I, Roma, 2000, p. 349-372, in particolare p. 363. A Y.-M. Duval si deve la più recente edizione critica – qui seguita – del testo, attribuito a Damaso, ma con in più la suggestiva ipotesi di un intervento di Gerolamo, quale ispiratore o redattore: DUVAL, *La décrétale 'Ad Gallos Episcopos': son texte et son auteur. Texte critique, traduction française et commentaire*, Leiden-Boston, 2005.

⁵⁵) Rispetto al testo di «PL.», XIII, c. 1191-1192, la recente edizione critica di Duval integra il '*titulus*' trádito

to da Duval⁵⁶:

De eo qui sororem uxoris suae duxerit uxorem: In lege[m] ueteris testamenti scriptum est ad suscitandum semen defuncti fratris oportere ducere uxorem, ita tamen si liberos ex eadem minime reliquisset. Inde est enim quod Iohannes baptista contradixit Herodi quoniam non licebat ei accipere uxorem quia de fratre reliquerat filios. Tamen, propter uirilem generationem legis constitu[m] imperabat hoc fieri a uiro; de feminis nusquam est lectum, sed forte praesumptum. Nam lex dicit: «Maledictus qui cum uxoris suae sorore[m] dormierit». Numquid, quia duas habuit uxores Iacob uno in tempore sorores, causa mysterii, et concubinas, et omnes qui nati sunt patriarchae sunt appellati, «†»? Nunc iam christianus habere non permittitur. Numquid qui uxores et concubinas habuerunt «†»? Sed nunc hoc non patitur fieri testamentum, ubi amplius de integritate tractatur et castitas, Christo docente, laudatur cum dicit: «Non omnes capiunt uerbum Dei, sed quibus datur».

Affrontando la questione del matrimonio con la cognata, l'autore della decretale richiama esplicitamente la tradizione del levirato '*ad suscitandum semen defuncti fratris*' (Dt 25.5) su base scritturistica, in relazione tanto alla legge dell'Antico Testamento quanto alle circostanze dell'uccisione di Giovanni il Battista narrate nel Vangelo matteo⁵⁷: tale tradizione è pertanto ricondotta alla sola parte maschile e limitatamente all'esigenza di una discendenza maschile (*propter uirilem generationem*).

L'autore inoltre discute se il medesimo costume vigesse anche per le donne – bisogna integrare: se a morire senza prole fosse stata la moglie –; si ipotizza con cautela, in assenza di precise indicazioni, che esso fosse un abuso commesso (*de feminis nusquam est lectum: sed forte praesumptum*). A tal proposito segue una citazione della legge mosaica, '*maledictus qui cum uxoris suae sorore[m] dormierit*', che in realtà sembra riprendere in '*contaminatio*' due distinti passi scritturistici, Lv 18.18 (già in Basilio, *ep.* 160) e Dt 27.22⁵⁸.

Analogamente è menzionato l'*'exemplum'* di Giacobbe, con le sue due spose sorelle, che introduce la questione della legittimità per i cristiani del medesimo costume⁵⁹: le due interrogative seguenti, pur presentandosi mutile, tuttavia, nella duplice contrapposizione fra le vicende veterotestamentarie e il '*nunc*' dei '*christiana tempora*', hanno lo scopo di enunciare lo specifico divieto matrimoniale, a sua volta argomentato brevemente sempre su base scritturistica, in virtù dei principi neotestamentari dell'*'integritas*' e della '*castitas*', cui segue la citazione di Mt 19.11.

Questo passaggio dell'*ad Gallos* presenta vari spunti d'interesse. In primo luogo, l'argomento è affrontato senza alcun riferimento alla precedente legislazione imperiale e canonica, comprese le testimonianze basiliane. Il testo, inoltre, documenta la posizione della chiesa romana in materia; peraltro, il fatto che la lettera intendesse rispondere ad una richiesta di chiarimenti avanzata da vescovi

della sezione con '*filiam*', così da escludere il riferimento ad un'ulteriore interdizione, quella con zia materna: DUVAL, *La décrétale Ad Gallos*, cit., p. 42; 109.

⁵⁶ DUVAL, *La décrétale Ad Gallos*, cit., p. 38-40 (note critiche e commento: *ibid.*, p. 99-102).

⁵⁷ Mt 14.1-12: il Battista aveva polemicizzato contro l'unione fra Erode Antipa e Erodiade, già moglie di suo fratello Filippo. Nel testo della decretale, la ragione della opposizione è ricondotta al fatto che Erodiade avesse già procreato figli nel precedente matrimonio, il che invalidava ogni ricorso al levirato. Si noti che Gerolamo, nel suo commento al Vangelo di Matteo, menziona un'altra tradizione, riferita ad una '*vetus historia*', secondo la quale Erodiade sarebbe stata ripresa da suo padre, a seguito di alcune controversie col genero, e concessa – per ripicca – a Erode Antipa, pertanto mentre il suo precedente marito era in vita: Hier., in *Matth.* 2.14.3-4 (ed. E. BONNARD, «Sources Chrétiennes» CCXLII, Paris, 1977, p. 296-298). Gerolamo, a tal proposito, scrive: '*arguit – scil. Giovanni – Herodem et Herodiadem quod illicitas nuptias fecerint et non liceat, fratre uiuente germano, uxorem illius ducere: malens periclitari apud regem quam propter adulationem esse inmemor praeceptorum Dei*'. Cfr. anche DUVAL, *La décrétale Ad Gallos*, cit., p. 100.

⁵⁸ Da Lv 18.18 (*'sororem uxoris tuae in pellicatum illius non accipies nec revelabis turpitudinem eius adhuc illa vivente'*) è tratta l'interdizione coniugale con la sorella della propria moglie, mentre Dt 27.22 (*'maledictus qui dormit cum sorore sua filia patris sui sive matris suae'*) fornisce lo schema formale del divieto. Cfr. DUVAL, *La décrétale Ad Gallos*, cit., p. 100, nt. 186.

⁵⁹ Anche Basilio aveva citato l'esempio di Giacobbe, sia pure declinato in termini diversi da quelli della lettera pontificia. Per l'autore della decretale, le vicende coniugali di Giacobbe, in regime di bigamia simultanea oltre tutto con due sorelle, si giustificano '*causa mysterii*', cioè in chiave simbolica; in altre fonti cristiane le sorelle Lia e Rachele sono esplicitamente indicate come figure della sinagoga e della chiesa: cfr. DUVAL, *La décrétale Ad Gallos*, cit., p. 100-101.

gallici⁶⁰ dimostra come la questione fosse, ancora nella seconda metà del IV secolo, oggetto di discussione nelle chiese occidentali, nello specifico galliche. In quarto luogo, è trasmesso un insieme di 'loci' ed 'exempla' biblici sull'argomento⁶¹. Come nella lettera basiliana a Diodoro, quindi, anche il documento pontificio prevede un *dossier* biblico, nel quale confluiscano, da un lato, la tradizione del levirato, il caso di Giacobbe, e, dall'altro, le proibizioni di Lv 18.18, l'opposizione del Battista ad Erode e soprattutto, quale argomento sovradeterminante, il magistero morale gesuano: un dossier finalizzato a confermare il divieto. A ciò si deve aggiungere un secondo argomento, a mo' di corollario: quello della mancata estensione ai cristiani dei costumi attestati nella Legge mosaica, ovvero della trasformazione dei costumi⁶².

Il confronto fra il documento romano e le testimonianze basiliane evidenzia la comune posizione a proposito del divieto matrimoniale, mentre non è possibile operare confronti sul piano della disciplina penitenziale, poiché quella romana non è esplicitamente menzionata. Inoltre il confronto fra i due dossier biblici dimostra, a mio avviso, che quello romano sia autonomo rispetto a quello elaborato, forse in un periodo di poco anteriore, da Basilio⁶³.

Propendo per un'autonomia del dossier romano, perché in comune vi sono solo la fondamentale menzione di Lv 18.18 (che però nell'*ad Gallos* è citato in '*contaminatio*' con Dt 27.22) e quella del caso di Giacobbe (peraltro diversamente svolto nei due testi). In Basilio (*ep.* 160) vi è un'insistenza su brani del *Levitico* (18.18; 18.3; 18.6: nell'ordine in cui sono menzionati), cui segue il principio dell'unità degli sposi; manca ogni riferimento esplicito alla legge di levirato. Invece nella decretale la tradizione del levirato è il punto di partenza e diversi sono anche i due riferimenti al Nuovo Testamento (Mt 14.4; 19.11). Mi sembra dunque che i due testi cristiani presentino due diversi punti di partenza e giungano alla medesima conclusione, per via di due diversi percorsi: in Basilio essenzialmente in virtù di una assimilazione del fenomeno all'incesto; nell'*Ad Gallos*, mediante un'interpretazione simbolica della bigamia di Giacobbe e con l'esortazione finale alla vedovanza (anche maschile, come in questo caso) e alla castità volontaria.

Il diciannovesimo dei Canoni Apostolici⁶⁴, fra fine IV e inizi V secolo, vietava l'accesso al clero per chi avesse sposato due sorelle o la nipote, senza alcuna giustificazione scritturistica o ulteriore indicazione disciplinare:

Περὶ τῶν δύο ἀδελφῶς ἢ ἀνεψιῶν ἀγομένων.

Ὁ δύο ἀδελφῶς ἀγαγόμενος ἢ ἀδελφιδὴν οὐ δύναται εἶναι κληρικός⁶⁵.

In sede di commento si può indicare come il divieto qui formulato riguardi solo l'accesso al clero (o anche la permanenza, per casi pregressi); non è pertanto esplicitamente esteso all'intera comunità cristiana.

⁶⁰ La decretale sarebbe stata inviata in risposta a richieste formulate dai vescovi gallici radunati nel concilio di Valence (374): la tesi fu sostenuta per primo dal BABUT (*La plus ancienne décrétale*, cit., p. 40): cfr. poi CARLETTI, *Damaso I*, cit., p. 363.

⁶¹ Per la presenza della Bibbia nelle lettere pontificie: A. CAMPIONE, *Sulla presenza della Scrittura nelle epistole dei papi prima di Leone Magno*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», VII, 1990, p. 467-483.

⁶² Questo principio è presente nell'*ep.* 160 di Basilio, come anche il riferimento a Lv 18.18.

⁶³ Mentre le testimonianze basiliane sono degli anni Sessanta, la decretale è stata variamente datata dagli studiosi fra gli anni Settanta e Novanta del IV secolo, fino alla tesi di Duval, che propende per il biennio finale dell'episcopato damasiano (383-384).

⁶⁴ Sull'origine e sulla datazione dei Canoni Apostolici, cfr. P. NAUTIN, 'Canoni apostolici (gli 85)', in «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane», I, Casale Monferrato, 1983, c. 576-577 (attribuzione a Giuliano l'ariano, in Cilicia, poco dopo il 381), e J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris, 1985, p. 24-26 (origine in Siria, alla fine del IV s.).

⁶⁵ In JOANNOU, *Les canons des Synodes Particuliers*, cit., p. 17: «Di coloro che hanno sposato due sorelle o una cugina. Colui che ha sposato due sorelle o una nipote non può entrare nel clero». Si constaterà la mancata corrispondenza fra '*titulus*' e testo del canone.

7. Le codificazioni tardo-antiche conservano alcune testimonianze sull'evoluzione delle disposizioni legislative, lungo il IV e il V secolo, in materia di seconde nozze in regime di 'adfinitas'⁶⁶, nelle rubriche C.Th. 3.12 e C.I. 5.5, rispettivamente intitolate 'De incestis nuptiis' e 'De incestis et inutilibus nuptiis'⁶⁷.

La prima costituzione in materia trasmessa (C.Th. 3.12.2) è dell'aprile 355. Emanata a Roma dall'imperatore Costanzo⁶⁸, può essere ritenuta una svolta nella legislazione romana, consentendo di distinguere due momenti e due diversi modi di intendere la medesima prassi sociale.

Impp. Constant(ius) et Constans AA. et Iulianus C. ad Volusianum p(raefectum) p(raetori)o. *Etsi licitum veteres crediderunt nuptiis fratris solutis ducere fratris uxorem, licitum etiam post mortem mulieris aut divortium contrahere cum eiusdem sorore coniugium, abstineant huiusmodi nuptiis universi nec aestiment posse legitimos liberos ex hoc consortio procreari: nam spurios esse convenit qui nascentur.* Dat. prid. kal. Mai. Rom(ae), Arbitione et Lolliano cons. ⁶⁹.

A) «Benché gli antichi ('veteres') ritennero lecito, essendo state sciolte le nozze del fratello, sposare la moglie del fratello e ugualmente lecito contrarre un 'coniugium', dopo la morte o il divorzio della propria donna, con sua sorella»;

B) «per tutti siano vietate nozze di tal sorta e non sia creduto possibile procreare da una tale unione ('consortium') figli legittimi: infatti, si ritiene che coloro che nasceranno siano illegittimi ('spurii')».

La legittimità accordata dai 'veteres' alle seconde nozze con la moglie del proprio fratello ovvero con la sorella della precedente moglie, a seguito della morte del coniuge o di divorzio, è quindi modificata radicalmente con la proibizione per entrambi i casi. Vi si aggiungeva una sanzione, consistente nel mancato riconoscimento dei figli nati da tali nozze.

Recentemente De Bonfils ha riproposto un'interpretazione della costituzione nel quadro della politica antiebraica di Costanzo II, come specifico divieto del matrimonio leviratico, pur non esplicitamente nominato, in associazione con altri divieti matrimoniali (C.Th. 16.8.6; 3.12.1) emanati dal medesimo legislatore, senza tuttavia trascurare la possibilità che il divieto colpisse non solo i Giudei ma anche tradizioni comuni ad altre etnie orientali⁷⁰. In realtà, come notava il medesimo studioso, C.Th. 3.12.2 va letta anche in considerazione del tono pacato (ancorché iussivo) del testo, in cui mancano espressioni dispregiative presenti in altre costituzioni dello stesso Costanzo rivolte agli ebrei, e in continuità con una generale promozione dei 'matrimonia iusta', nel solco delle politiche legislative di Diocleziano e Costantino: pertanto «non si può concludere che C.Th. 3.12.2 fosse esclusivamente rivolta contro gli ebrei»⁷¹. Né si trascurerà che la costituzione di Costanzo, per come il te-

⁶⁶ Lo studio di A. GUARINO (*Adfinitas*, Milano, 1939) affronta l'argomento come categoria dogmatica; pur estendendo l'analisi al diritto post-classico, lo studioso non prende in esame la coeva documentazione conciliare e patristica. Per il diritto post-classico, è sostenuta la tesi di un duplice stadio, per cui: 1) l'adfinitas sarebbe divenuto un vincolo analogo alla 'cognatio' (parentela naturale), che si instaura a partire dal fidanzamento o dal matrimonio, e che intercorre fra i due coniugi (e gli 'sponsi') e fra ciascun coniuge con i parenti in linea retta o collaterale dell'altro; 2) per la progressiva autonomia conseguita dai rapporti matrimoniali, i coniugi e gli 'sponsi' furono esclusi, in un momento successivo, dal novero degli 'adfines'. Più recentemente lo stesso Guarino ha ribadito la tesi, contro le obiezioni di gran parte della dottrina, nel suo *Diritto privato romano*¹², Napoli, 2001, p. 576-578.

⁶⁷ Sulla disciplina giuridica di età classica in materia cfr. C. CASTELLO, *Osservazioni sui divieti di matrimonio fra parenti ed affini. Raffronto fra concili della chiesa e diritto romano*, in «RIL.», LXXII, 1938-1939, p. 335-336, FAYER, *La famiglia romana*, I, cit., p. 66-67, e GUARINO, *Diritto privato romano*, cit., p. 583-584.

⁶⁸ Per l'erronea 'inscriptio' (che ascrive la costituzione a Costanzo, Costante e Giuliano, allora cesare) e la valutazione della 'subscriptio' cfr. G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, in «BIDR.», XC, 1987, p. 423-424.

⁶⁹ Interpretatio. *Fratris uxorem ducendi vel uni viro duas sorores habendi penitus licentia denegatur; nam ex tali coniugio procreati filii legitimi non habentur.*

⁷⁰ Cfr. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo*, cit., p. 422-427, e *Gli ebrei dell'impero di Roma*, Bari, 2005, p. 115-127, in particolare p. 118-119 e 125. Per la verità, già O. SEECK aveva fornito sia per C.Th. 3.12.2 sia per la posteriore C.I. 5.5.5 l'indicazione sintetica «Leviratsehe», senza ulteriori spiegazioni: *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919, p. 201 e 273.

⁷¹ DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo*, cit., in particolare p. 426. Era stato J. JUSTER a respingere

sto è stato trasmesso, rivolge il divieto in modo generale (*'universi'*)⁷².

Va inoltre aggiunto, a mio avviso, che l'istituto del levirato in senso stretto può essere richiamato solo parzialmente per i divieti contenuti in C.Th. 3.12.2: altrimenti, infatti, apparirebbe indebito il riferimento del legislatore ad altre fattispecie, quali le nozze con due sorelle o le seconde nozze con cognata dopo il divorzio.

Le costituzioni di fine IV secolo documentano un progressivo aggravamento della valutazione giuridica della fattispecie, accanto ad un parallelo inasprimento delle sanzioni sul piano sociale, economico e giuridico. A carattere generale, la costituzione trasmessa da C.I. 5.5.4, di anno imprecisato sotto l'impero di Teodosio I, prescrive limitazioni alle facoltà dei coniugi affini di disporre reciprocamente del patrimonio in caso di nozze vietate, fatte salve alcune eccezioni (errore, inganno, giovane età), a condizione – in ogni caso – dell'immediato scioglimento della *'coniunctio'*. Più specifico il testo di C.I. 5.5.5, emanato da Teodosio I a Costantinopoli e datato dal Seeck al 387⁷³: era ribadita in forma sintetica l'assoluta illegalità delle nozze con la moglie del proprio fratello o con due sorelle *'dissoluto quocumque modo coniugio'*.

Un'altra costituzione, emanata a Costantinopoli nel 396⁷⁴, fornisce dati ulteriori. Viene riproposto un elenco di unioni matrimoniali proibite (*'vetitum damnatumque coniugium'*): con una propria cugina, con una nipote in linea diretta ma anche con la moglie del proprio fratello. Mentre una legge precedente aveva previsto la pena capitale e la proscrizione per coloro che avessero contratto queste unioni, ora il legislatore prevedeva pene alternative di natura giuridica e economica, quali rigide restrizioni alle proprie facoltà patrimoniali e testamentarie, minuziosamente descritte: la donna contraente e i figli nati da una tale relazione erano esclusi da ogni possibile donazione patrimoniale, compresa l'eventuale dote, confiscata in ogni caso. Gli unici beneficiari ammessi di donazioni testamentarie sono riconosciuti nei figli di primo letto e nei gradi di parentela connessi alle prime nozze, con l'esclusione di coloro che avessero favorito le seconde nozze «incestuose». Le disposizioni erano dichiarate, da un lato, valide anche per la parte femminile⁷⁵ e, dall'altro, con valore retroattivo.

L'interesse per quest'ultima costituzione, trasmessa dal Codice Teodosiano con l'annessa *'interpretatio'* e da C.I. 5.5.6, in forma leggermente condensata, è dato da alcune considerazioni: a distanza di circa quaranta anni dal divieto emanato da Costanzo, in contrapposizione al costume dei *'veteres'*, tali fattispecie coniugali erano equiparate (e confuse) con altre schiettamente incestuose,

l'ipotesi del Gotofredo di una allusione agli ebrei nel testo di C.Th. 3.12.2: cfr. *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II, Paris, 1914, p. 50 nt. 5-6.

⁷² In tal senso anche DE BONFILS, *Gli ebrei dell'impero*, cit., p. 119.

⁷³ Cfr. SEECK, *Regesten der Kaiser*, cit., p. 30; 273, seguito da P.P. JOANNOU, *La législation impériale et la christianisation de l'Empire Romain (311-476)*, Roma, 1972, p. 85 e 164: nel censimento delle «leggi religiose», ovvero delle costituzioni romane ritenute contenenti echi e principi cristiani, stranamente Joannou non menziona la precedente C.Th. 3.12.2. In precedenza, l'edizione del *Codex Iustinianus* curata da P. KRÜGER (Frankfurt a.M., 1967¹⁴, p. 199) aveva fornito la data del 393.

⁷⁴ C.Th. 3.12.3: *'Impp. Arcad(ius) et Honor(ius) AA. Eutychiano p(raefecto) p(raetori)o. Manente circa eos sententia, qui post latam dudum legem quoquomodo absoluti sunt aut puniti, si quis incestis posthac consobrinae suae vel sororis aut fratris filiae uxorisve eius postremo, cuius vetitum damnatumque coniugium est, sese nubiis funestavit, designato quidem lege supplicio, hoc est ignium et proscriptionis, careat, proprias etiam, quamdiu vixerit, teneat facultates: sed neque uxorem neque filios ex ea editos habere credatur, ut nihil prorsus praedictis, ne per interpositam quidem personam vel donet superstes vel mortuus derelinquat. Dos, si qua forte solenniter aut data aut dicta aut promissa fuerit, iuxta ius antiquum fisci nostri commodis cedat. Testamento suo extraneis nihil derelinquat, sed sive testato sive intestato legibus ei et iure succedant, si qui forte ex iusto et legitimo matrimonio editi fuerint, hoc est de descendantibus filius, filia, nepos, neptis, pronepos, proneptis, de ascendentibus pater, mater, avus, avia, de latere frater, soror, patruus, amita. Testandi sane ita demum habeat facultatem, ut his tantum personis pro iuris ac legum quod voluerit arbitrio relinquat, quas succedere imperialis praecepti tenore mandavimus; ita tamen, ut hereditate diem functi [scil. defuncti] penitus arceatur, si quis ex his, quos memoravimus, in contrahendis incestis nubiis participatum atque consilium iniisse monstrabitur, successuro in locum illius, qui post eum gradum proximus invenitur. Id sane, quod de viris cavimus, etiam de feminis, quae praedictorum sese consortiis commaculaverint, custodiat. Memoratis vero personis non extantibus fisco locus pateat. Ad cuius legis nexum et condicionem pertinere iubemus, si qui forte iam dudum, hoc est ante promulgationem huiusce legis, illicitis memoratarum nubiarum sceleribus commaculati quoquo modo latere potuerunt. Dat. VI id. Decemb. Constant(ino)p(oli), Arcad(io) iii. et Honor(io) iii. AA. cons.'.*

⁷⁵ Ritroviamo, quindi, anche nella legislazione imperiale il principio della reversibilità del divieto e delle sanzioni.

come quelle fra cugini e fra zio e nipote. Ne derivava un inasprimento delle pene, che erano estese tanto ai contraenti quanto ai figli nati, quanto ancora a coloro che avessero preso parte o acconsentito; le pene erano anche estese sul piano temporale, alle situazioni preesistenti rispetto alla promulgazione della legge.

Nel tentativo di proibire un fenomeno sociale probabilmente diffuso e persistente, la legislazione imperiale imboccò la via di una reiterazione delle proibizioni (nitida soprattutto sul finire del IV secolo), di una maggiore riprovazione sociale mediante l'equiparazione a forme incestuose '*stricto sensu*'⁷⁶, cui si associavano un progressivo inasprimento delle pene e l'estensione delle stesse per situazioni pregresse. Di pari passo era la premura del legislatore di tutelare gli interessi patrimoniali dei figli '*legitimi*' di primo letto e di escludere i figli '*spurii*' di seconde nozze da ogni possibile elargizione in loro favore.

Che il matrimonio fra cognati fosse una realtà sociale persistente, non abolita da ripetuti e rigidi divieti, lo testimoniano altre costituzioni emanate in materia lungo il V secolo. Nel 415 è emanata a Costantinopoli la costituzione C.Th. 3.12.4, con la quale il legislatore sembra voler riprendere, in forma sintetica, le precedenti disposizioni tese a vietare le seconde nozze con la sorella o il fratello del proprio coniuge defunto, con l'indicativo esordio '*Tamquam incestum commiserit*', che esplicitamente equiparava tali nozze all'incesto. Una particolare usanza egizia è menzionata in C.I. 5.5.8 (a. 475): le nozze contratte, ma non consumate, con le vedove dei propri fratelli, «poiché si crede che, secondo quanto è stato deciso dai precedenti legislatori, non avendo luogo un'unione carnale (*cum corpore non convenerint*)», non sembrano essere state di fatto contratte nozze, e che pertanto tali '*conubia*' siano legittimi. L'intervento legislativo negava ogni legittimità, con valore retroattivo, alle unioni e all'*'exemplum Aegyptiorum'*, riproponendo le leggi precedenti.

Più tarda, datata fra gli anni 476 e 484, è la costituzione C.I. 5.5.9. Il testo rivela che erano state emanate disposizioni che avevano rovesciato le tendenze legislative in materia, legittimando le nozze fra zio e nipote, ma anche con la moglie del proprio fratello (*'quae cum fratre quondam nuptiali iure habitaverat'*) o di altro tipo interdetto, in un'epoca e da individui imprecisati (*'quibusdam personis tyrannidis tempore'*), che corrispondono con ogni probabilità – come indica la datazione fornita – alla breve permanenza dell'usurpatore Basilisco (gennaio 475-agosto 476). Tale legittimazione, momentanea, era abrogata con la formula '*ne dissimulatione culpabili nefanda licentia roboretur*', anch'essa, forse, rivelatrice di una certa diffusione del fenomeno. I dati storici forniti da questi ultimi documenti giuridici sono, quindi, il segno della persistenza di fenomeni sociali radicati, ancora nella seconda metà del V secolo, in Oriente⁷⁷: fenomeni che, al di là dei ricorrenti divieti con il loro dispositivo di sanzioni sociali ed economiche, si erano riproposti all'attenzione del legislatore, con una temporanea legittimazione, abrogata definitivamente dalla costituzione dell'imperatore Zenone, ripresa poi dal Codice di Giustiniano.

Generalmente il confronto fra dottrina cristiana (normative conciliari e il pensiero del vescovo Basilio) ed evoluzione del diritto romano tramandataci dai '*corpora*' tardo-antichi ha fatto ritenere che proprio in materia di impedimenti matrimoniali fra affini si possa individuare con sicurezza un esempio dell'influenza cristiana sulla legislazione imperiale. L'influenza cristiana è stata rivendicata dal Biondi⁷⁸, il quale riprende l'ipotesi, già del Gotofredo e dell'Insadowski, secondo cui l'emanazione della legge di Costanzo (C.Th. 3.12.2) sarebbe avvenuta su diretta richiesta del vescovo romano Liberio (352-366)⁷⁹. L'estensione dell'impedimento matrimoniale fra affini è anche per Gaudemet⁸⁰

⁷⁶ Procedimento adottato in ambito cristiano, come si è visto, da Basilio (*ep.* 160), che giunge all'equiparazione con le nozze con il proprio fratello o la propria sorella.

⁷⁷ In CASTELLO, *Osservazioni sui divieti di matrimonio*, cit., p. 322-335, si ritroverà la cospicua documentazione dei divieti emanati dai concili gallici e iberici nel corso dell'intero VI secolo, in un contesto romano-germanico (franco e visigotico).

⁷⁸ B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III, Milano, 1954, p. 94-95.

⁷⁹ BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, III, cit., p. 95 nt. 8 (con riferimenti bibliografici). L'ipotesi del Gotofredo

uno dei campi in cui si può fondatamente asserire un'influenza cristiana sull'evoluzione del diritto romano, dal momento che sono verificate le tre condizioni essenziali: la sostanziale identità delle soluzioni adottate fra dottrina cristiana e legislazione imperiale; l'antioriorità della prima sulla seconda; l'unicità comprovata dell'influenza cristiana rispetto ad altre possibili matrici (filosofie, altre religioni, avvenimenti storici)⁸¹.

Tuttavia, al termine del suo specifico studio comparativo, esteso ai concili gallici e iberici del VI secolo, Castello propendeva per l'ipotesi che l'estensione degli impedimenti matrimoniali nel diritto romano sia da addebitare innanzitutto alla volontà di ristabilire gli antichi divieti (risalenti ad epoca repubblicana), mentre con cautela veniva accolta l'ipotesi di un diretto influsso esercitato dal cristianesimo sulla disciplina legislativa⁸².

Inoltre fondati dubbi possono essere avanzati a riguardo dell'ipotesi di un intervento di Liberio sull'emanazione, nell'aprile del 355, di C.Th. 3.12.2, benché sia avvenuta – stando alla *'subscriptio'* tradita – a Roma. Di fatto, le relazioni fra il vescovo romano e il «filo-ariano» Costanzo non furono affatto pacifiche in quegli anni, a causa delle ripercussioni della divisione fra le chiese occidentali e orientali su questioni dogmatiche e disciplinari (in particolare riguardanti la condanna di Atanasio d'Alessandria), tanto che proprio fra la fine del 355 e gli inizi del 356, Costanzo fece arrestare Liberio, lo fece condurre a Milano, per poi inviarlo in esilio in Tracia: da lì Liberio avrebbe fatto ritorno a Roma solo nel 358⁸³. Si aggiungano anche valutazioni specifiche dal confronto fra la costituzione e la decretale *ad Gallos*. Se è vero che i due testi hanno all'incirca il medesimo schema, facendo entrambe riferimento a epoche precedenti in cui erano ammesse nozze legittime con la propria cognata, tuttavia il quadro di riferimento è diverso: da una parte, quella pontificia, il levirato della tradizione giudaica (la cui conoscenza era mediata attraverso la Scrittura), mentre, dalla parte della legislazione, concreti comportamenti sociali. Non è peraltro attestato alcun testo di Liberio con la menzione dello specifico divieto nuziale, né nella decretale si fa riferimento alcuno alle vigenti proibizioni legislative.

8. L'effettiva incidenza di una prescrizione va valutata sul piano della realtà sociale, la cui indagine nella tarda antichità è resa difficile dalla scarsità di notizie, per di più occasionali e non rappresentative della diversità e della complessità tanto delle situazioni particolari quanto delle tendenze generali⁸⁴.

Una tale situazione documentaria, spesso lamentata dagli storici della tarda antichità e del cristianesimo antico⁸⁵, può essere, se certamente non rovesciata, almeno modificata da alcuni accorgimenti metodologici, *'in primis'* l'individuazione e l'interazione dei «pieni» e dei «vuoti» della documentazione conservatasi⁸⁶, per cui periodi, aspetti e gruppi umani apparentemente «muti», in quanto privi di attestazioni dirette, possono essere ricostruiti a partire dalle ragioni del loro «silenzio», at-

nasceva da una lezione del testo di C.Th. 3.12.2, che indicava il destinatario Volusiano come *'vicarius Urbis'*, anziché come prefetto del pretorio: la correzione dell'*'inscriptio'* contribuisce alla caduta dell'ipotesi, cfr. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo*, cit., p. 425.

⁸⁰) J. GAUDEMET, *Les transformations de la vie familiale au Bas-Empire et l'influence du Christianisme*, in «Romanitas», V, 1962, p. 78-79 (ora anche in *Études de droit romain*, III. *Vie familiale et vie sociale*, Napoli, 1979, p. 303-304).

⁸¹) GAUDEMET, *Les transformations de la vie familiale*, cit., p. 77-78 (= *Études de droit romain*, III, cit., p. 302-303). Così anche MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain*, cit., p. 25.

⁸²) CASTELLO, *Osservazioni sui divieti di matrimonio*, cit., p. 337-340. L'autore avanza l'ipotesi di una speculare influenza del diritto romano sulla normativa conciliare di VI secolo, soprattutto nella minuziosa definizione delle unioni dichiarate incestuose.

⁸³) M. SIMONETTI, *'Liberio'*, in «Enciclopedia dei Papi», I, cit., p. 341-348, in particolare p. 341-342; R. LIZZI TESTA, *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari, 2004, p. 126-127.

⁸⁴) Cfr. GAUDEMET, *Les transformations de la vie familiale*, cit., p. 58-59 e 81-82 (= *Études de droit romain*, III, cit., p. 283-284 e 307-308).

⁸⁵) In generale, per la ricostruzione del «vissuto» dei cristiani valgono le medesime carenze e lacunosità documentarie lamentate a proposito della storia delle comunità cristiane periferiche, per cui cfr. G. OTRANTO (et alii), *Identità cristiana e territorio. Il caso di Napoli e della Campania*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», XX.1, 2003, p. 140-143.

⁸⁶) Cfr. J. LE GOFF, *La nuova storia*, in «La nuova storia» (cur. J. LE GOFF), Milano, 1980, p. 42-43, e G. OTRANTO, *Italia meridionale e Puglia paleocristiane. Saggi storici*, Bari, 1991, p. 93.

traverso opportune analogie e grazie ad un metodo di ricerca interdisciplinare.

Nel caso della proibizione collegata al primo grado di affinità in linea collaterale, la documentazione a disposizione è di natura giuridica e normativa, quindi è possibile ricostruire il «prescritto» in base alle disposizioni conciliari, ai testi basiliani e alle costituzioni imperiali, la loro dislocazione geografica, le eventuali influenze da parte cristiana sulla legislazione. Non è invece direttamente possibile riconoscere dati utili per la ricostruzione della concreta realtà del fenomeno (le seconde nozze fra cognati) in epoca tardo-antica. Parziale eccezione è costituita dall'*ep.* 160 di Basilio, la quale sembra concedere sgarci sulla effettiva presenza di casi e sull'attualità del dibattito, scritturistico ed etico (da intendersi rispetto ai '*mores*' locali), sulla questione.

Le fonti, sia letterarie che giuridiche, tanto cristiane quanto imperiali, inducono a ritenere che tale tipologia di seconde nozze fosse un fenomeno sociale con una sua persistenza e diffusione nell'intero bacino mediterraneo, come testimoniano le sedi di assemblee conciliari (Neocesarea del Ponto e, sia pure in modo insicuro, Elvira) e quelle (Roma e Costantinopoli) in cui vennero emanate costituzioni imperiali o elaborate decretali, nelle quali la questione venne affrontata⁸⁷.

La reiterazione dei divieti, l'inasprimento delle pene, rilevabile anche sul piano verbale⁸⁸, l'estensione delle stesse anche a coloro che avevano agevolato l'unione interdetta ed ai figli nati dall'unione, rimandano a quelle tendenze, promosse dalla gerarchia ecclesiastica e assecondate – secondo una diffusa opinione fra gli storici del diritto romano – dal potere politico, alla modificazione '*ope legis*' dei costumi sotto l'influenza del cristianesimo, con l'adeguamento della composita realtà della vita familiare e sociale tardo-antica ad un modello cristiano («ingegneria sociale»). In realtà, com'è stato notato dal Gaudemet⁸⁹, non si trattò di un vero e proprio sconvolgimento delle preesistenti strutture familiari, abituali anche per i cristiani, bensì di correzioni su particolari aspetti.

Ugualmente i ripetuti divieti, le pene che si inaspriscono, si estendono e colpiscono i trasgressori nella concretezza del dato economico sono interpretabili come spia di un fenomeno sociale radicato, che appare non esser stato rimosso, riproponendosi nel lungo arco di tempo fra i secoli IV e VI, nell'Oriente bizantino e nell'Occidente tardo-imperiale e germanico.

Una questione rilevante riguarda la possibile individuazione di sostanziali distinzioni fra la disciplina canonica seguita in Occidente e in Oriente nella specifica materia⁹⁰. Un elemento discriminante sembra essere costituito dall'obbligo di scioglimento dell'unione per i coniugi affini, quale precondizione per ottenere l'ammissione alla penitenza canonica. Nella documentazione cristiana lo scioglimento di tali nozze è esplicitamente prescritto nel c. 2 di Neocesarea e nel c. 23 di Basilio, mentre la decretale *Ad Gallos* afferma la proibizione senza ulteriori dati, se non l'incoraggiamento alla '*integritas*'; lo scioglimento non è menzionato nel c. 61 di Elvira; anche nel c. 78 di Basilio lo scioglimento non è citato in forma esplicita, tuttavia di questo non si può dubitare, poiché in altre due testimonianze (c. 23 e *ep.* 160), come visto, è invece prescritto. Alla luce di questi testi bisogna concludere

⁸⁷ Si vedano anche la decretale romana, che risponde a questioni poste dall'episcopato gallico, la provenienza orientale (microasiatica o siriana) dei *Canonii apostolici* e C.I. 5.5.8, che rimanda all'Egitto. Va inoltre ricordata l'ipotesi per cui i contenuti di C.Th. 3.12.2 e di C.I. 5.5.5, in quanto tesi a vietare il matrimonio leviratico in uso presso i Giudei e altre popolazioni orientali, rientrassero nella politica di una sempre più rigida regolamentazione delle vigenti tradizioni matrimoniali giudaiche: cfr. DE BONFILS, *Gli ebrei dell'impero*, cit., p. 115-127.

⁸⁸ Il culmine dell'aggravamento espressivo nei confronti delle nozze «incestuose», e quindi anche fra affini, mi sembra essere costituito dal testo del canone 18 del secondo concilio Matisconense, anno 585: '*Incestam copulationem, in qua nec coniunx nec nuptiae recte appellare legis sanxerunt, catholicam omnino detestatur atque abominatur ecclesiam et gravioribus penis eos afficere promittit, qui natiuitatis suae gradus libidinoso ardore contemnentes in merda, quod nefas est, sua ut suos teterim conuoluuntur*' («Concilia Galliae, A. 511-A. 695», ed. C. DE CLERCQ, CCL 148 A, Turnholt, 1963, p. 246-247).

⁸⁹ *Les transformations de la vie familiale*, cit., p. 65 (= *Études de droit romain*, III, cit., p. 290).

⁹⁰ A proposito delle seconde nozze, P. PALAZZINI ('*Matrimonio. Seconda nozze*', in «Enciclopedia cattolica», VIII, Città del Vaticano, 1952, c. 455-456) distingue fra una tradizione occidentale ed una orientale. Recentemente la tradizionale distinzione fra «Occidente» ed «Oriente», a proposito dei modelli familiari e delle opzioni coniugali, è stata messa in discussione da A. GIARDINA: *The family in the late Roman world*, in «The Cambridge ancient history», XIV. «Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600», Cambridge, 2000, p. 411-415.

che per l'intero IV secolo la disciplina richiamata in ambito occidentale non prescriveva lo scioglimento del legame, a differenza della rigida disciplina orientale.

Vanno sicuramente sottolineate le variazioni dovute al diverso contesto storico, in cui i divieti erano enunciati, e a fattori quali il grado di cristianizzazione delle società⁹¹, nonché – come è ovvio – la diversa natura delle pene previste dalla dottrina cristiana e dalla legislazione imperiale. Analogamente non è possibile precisare la effettiva dimensione sociale del fenomeno, né la sua maggiore concentrazione geografica, tuttavia è da credere che una tale tipologia *'lato sensu'* endogamica doveva essere più diffusa presso comunità periferiche e di ridotte dimensioni⁹².

Una sintesi comparativa fra la dottrina ecclesiastica e l'evoluzione del diritto romano deve tener conto della precoce attestazione dell'interdizione in ambito cristiano, già almeno in età costantiniana. Quindi va segnalato che proprio nella prima metà del secolo IV, in un'epoca anteriore alla costituzione del 355 (C.Th. 3.12.2), si registra la massima distanza fra le fonti normative cristiane e imperiali: il diritto non prevedeva la specifica proibizione nuziale⁹³, mentre in ambito cristiano era comminata l'esclusione dalla comunità fino in punto di morte⁹⁴.

Tutta da dimostrare, per i primi secoli cristiani, una presunta continuità con la cd. «legge del levirato»⁹⁵. Proprio nelle più antiche testimonianze cristiane in proposito (i concili di Neocesarea e di Elvira, la menzione di Basilio a «la nostra tradizione»⁹⁶) manca ogni riferimento all'inciso «non avendo prole» (che dà senso all'istituto giudaico)⁹⁷ e inoltre la menzione della prole è funzionale al generico *'topos'* della matrigna malvagia verso i figli di primo letto del marito (Basilio, *ep.* 160): analogamente la legge tutelò a più riprese gli interessi patrimoniali e di successione di questi ultimi. La testimonianza dell'*ep. ad Gallos* sembra essere decisiva in tal senso, poiché nel testo la tradizione giudaica è analizzata come fatto antico, non più legittimato dalla nuova Legge (*'Sed nunc⁹⁸ hoc non patitur fieri testamentum [...] Christo docente'*). Piuttosto, l'influenza dei divieti coniugali e sessuali contenuti in *Levitico* 18 – su cui fortemente ha insistito Basilio nella sua *ep.* 160 – è stata richiamata dal Gaudemet per giustificare l'estensione delle proibizioni al ramo collaterale⁹⁹.

Le norme varate dalla costituzione del 355 (C.Th. 3.12.2), al di là delle non comprovabili pressioni attribuite a Liberio, sono generalmente (con lievi sfumature distintive) interpretate come un adeguamento della legislazione imperiale alle consuetudini presenti in ambito cristiano. Ad ogni modo, va rilevato come anche in questo caso il «prescritto» elaborato in ambiente cristiano, per così

⁹¹ In tal senso si possono menzionare la indicazione, credo significativa, *'et ipsa fuerit fidelis'* nel c. 61 di Elvira e lo specifico divieto dei *Canonii Apostolici*, riguardante l'accesso al clero.

⁹² Cfr. CASTELLO, *Osservazioni sui divieti di matrimonio*, cit., p. 323.

⁹³ Cfr. la dottrina dei *'veteres'* richiamata nella prima parte di C.Th. 3.12.2.

⁹⁴ Si veda la norma generale enunciata in apertura del c. 2 del concilio di Neocesarea.

⁹⁵ G. CERETI (*Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*, Bologna, 1998², p. 346 nt. 124) riconduce la prassi del matrimonio fra cognati interdetta dal c. 2 di Neocesarea alle norme del levirato ebraico: in realtà, la condizione segnalata dal canone è esaminata – in prima istanza – in riferimento alla parte femminile, il che almeno permette, a mio avviso, di escludere che i membri del concilio avessero in animo di proibire espressamente la tradizione del levirato, perché altrimenti avrebbero formulato la proibizione solo dalla parte maschile. Infatti, il MUNIER afferma che «l'Église primitive semble avoir repris les interdictions hébraïques en matière d'affinité, mais elle ignore la loi du lévirat», cfr. *L'Église dans l'Empire romain*, cit., p. 25.

⁹⁶ Cfr. *ep.* 160. BASILE, *Lettres*, II, cit., p. 88: τὸ παρ' ἡμῶν ἔθος. In base ai dati forniti dal DE CHURRUCA (*Égalité et inégalité des conjoints dans le mariage chrétien des premiers siècles*, in *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao, 1998, p. 613-614), Basilio nelle lettere canoniche, per fondare le sue opinioni, ricorre ventisei volte a norme già stabilite, senza ulteriori precisazioni, e sette volte ai costumi locali.

⁹⁷ Tale riferimento si ritrova nell'*ad Gallos*, mentre è assente nel commento di Gerolamo a Matteo, a proposito dello scontro fra Erode e il Battista: tuttavia, in entrambi i casi, la discussione è di natura erudita ed esegetica e non compromette, come visto, la proibizione assoluta per i cristiani.

⁹⁸ *'Nunc'*, lezione della tradizione manoscritta e dei precedenti editori, è mantenuto nella recente edizione della decretale curata da DUVAL, che però cautamente in apparato (e nella traduzione) sostiene la sostituzione con *'norum'* (cfr. *La décrétale Ad Gallos*, cit., p. 40): ad ogni modo il senso del testo non muta.

⁹⁹ *L'Église dans l'Empire romain*, cit., p. 527.

dire, «ufficiale» non sia assolutamente mimetico del «vissuto» delle comunità cristiane¹⁰⁰, al cui interno il fenomeno dovette essere presente e dibattuto.

Le espressioni via via inaspritesi, l'equiparazione a forme incestuose (che in Basilio avviene per il tramite scritturistico di Ef 5.31), l'articolarsi di severe pene sul piano sia ecclesiastico sia legislativo possono, in via ipotetica, anche essere letti in controtela, tentando di individuare le motivazioni di fondo. In questo senso, si può operare una prima distinzione generale fra le ragioni addotte dalla dottrina cristiana e quelle della legislazione imperiale riguardo alle seconde nozze a seguito di vedovanza: nell'una, le limitazioni erano connesse alle virtù della continenza e dello *'status'* vedovile; per il legislatore, invece, principale cura era la tutela economica dei figli di primo letto¹⁰¹.

E' altresì possibile leggere l'estensione degli impedimenti connessi all'affinità sotto una duplice ottica di lunga durata. Da un lato, all'interno delle problematiche più complessive riguardanti le tendenze esogamiche della riproduzione familiare e delle strategie di parentela: in tal senso è preziosa la testimonianza di Agostino¹⁰², il quale aveva coscienza del valore «politico» di simili interdizioni (come anche della trasformazione profonda dei costumi e del sentire comune in materia), dal momento che un maggior numero di vincoli di parentela è funzionale ad una *'utilis atque honesta concordia'* fra uomini e ad una maggiore prosperità della *'civitas'*. Dall'altro, in relazione all'adattamento dell'istituto familiare ai modelli elaborati dalla dottrina cristiana, basati su principi, fra gli altri, quali la stabilità del legame, la fedeltà reciproca, l'indissolubilità del patto nuziale e la tendenziale monogamia¹⁰³.

Poiché restano discusse la datazione e la natura dei canoni del concilio di Elvira, il canone 2 del concilio di Neocesarea sembra costituire non solo il più antico documento di ambiente cristiano tramandatoci in tema di proibizione matrimoniale fra cognati, ma anche la prima testimonianza di un'evoluzione significativa dei costumi nella società e nel diritto tardo-antichi: un'evoluzione riguardante tradizioni e consuetudini diversificate a seconda dei contesti, che si svolse sulla lunga durata. L'ostica sinteticità del canone neocesarese è chiarita dal confronto con documenti omogenei (canoni conciliari e basiliani, decretale romana), con la testimonianza della corrispondenza fra due influenti uomini della chiesa orientale (Basilio e Diodoro di Tarso) e con la trasformazione del diritto romano.

¹⁰⁰ Per la dialettica fra le categorie del «prescritto» e del «vissuto» impiegate in vista di una ricostruzione delle comunità cristiane dal basso, cfr. F. BOLGIANI, *Avvertenza alla edizione italiana*, in «Storia vissuta del popolo cristiano» (cur. J. DELUMEAU), Torino, 1985, p. X-XV, e OTRANTO, *Italia meridionale e Puglia*, cit., p. 263-264.

¹⁰¹ Cfr. P. FEDELE, *Vedovanza e seconde nozze*, in «Il matrimonio nella società altomedievale. XXIV Settimana di Studio CISAM (Spoleto, 22-28 aprile 1976)», Spoleto, 1977, p. 830-831. Per lo studioso, tuttavia, nelle chiese dei primi secoli «non esisteva l'impedimento di affinità» (p. 841-842).

¹⁰² Aug., *civ.* 15.16 («Nuova Biblioteca Agostiniana», 5.2, Roma, 1988, p. 418-422).

¹⁰³ Cfr. GAUDEMET, *Les transformations de la vie familiale*, cit., p. 61-63 e 67-69 (= *Études de droit romain*, III, cit., p. 286-288 e 292-294), e DE CHURRUCA, *Égalité et inégalité des conjoints*, cit., p. 603-615, il quale, analizzando le testimonianze cristiane sull'adulterio, documenta una netta divaricazione fra il principio di uguaglianza di entrambi i coniugi e la concreta pratica penitenziale a carattere discriminatorio verso la donna (su cui, in particolare, p. 611-615).