

IL 1 COR 7,12-16 FRA ESEGESI PATRISTICA E DIRITTO ROMANO

La *Prima Lettera di Paolo ai Corinzi* 7,12-16 non tratta del problema dei matrimoni misti; io invece ho l'intenzione di parlare su questo tema.¹ Allora si pone la domanda di sapere: perché abbiamo scelto proprio questo passo, volendo trattare a questa sede sui matrimoni misti? La risposta è altrettanto semplice: non l'abbiamo scelto noi, ma lo scelsero i padri della Chiesa, desiderando dissuadere i fedeli dal contrarre matrimonio con un non cristiano. Ma come mai? Se il luogo non parla dei matrimoni misti, perché i padri lo scelsero? – Rispondendo possiamo dire: perché non avevano altri passi neotestamentari più adatti a questo scopo, allorquando il problema esisteva e col passare dei secoli diventava sempre più grande: cercavano dunque di forzare il testo (insieme con altri passi neo- e veterotestamentari) e finalmente riuscirono a “dimostrare” l'esistenza di un divieto santo di tali matrimoni, basato sulle Scritture, finché, ripetendo l'argomento con una assiduità infinita (pensiamo ad un Tertulliano, Cipriano, Ambrogio, Girolamo – per citare solo quelli più grandi), riuscirono a far rilasciare, nell'anno 388, all'imperatore *par excellence* cristiano, Teodosio il Grande, una legge contro i matrimoni misti, che sarà in vigore anche nelle collezioni di leggi tardive, in una forma non cambiata. Sarebbe questa la storia breve dei matrimoni misti fra esegesi patristica e diritto romano... – se fosse vera. Non è vera? – All'inizio di questa relazione non lo diciamo esplicitamente. Ma cominciamo la storia all'inizio!

¹ Questo studio è stato presentato al XXXVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana „Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano” dell'Istituto Patristico “Augustinianum” (Roma) al 8 maggio 2008 come una delle tre relazioni di apertura.

1. I DATI SCRITTURISTICI

Agli inizi dunque del cristianesimo, i primi cristiani erano ancora talmente poco numerosi che non avevano neanche l'idea di voler occuparsi del problema dei matrimoni misti²: questo problema non esisteva in quell'epoca. Dopo, quando le comunità iniziarono di diventare sempre più forti, gli venne in mente la questione di sapere come orientarsi nei riguardi dei non cristiani nei matrimoni da contrarre. Ma ci vuole ancora molto tempo fino allora: nel Nuovo Testamento non c'è nessun passo parlante di questo tema³; segno dimostrante che nei tempi della formazione del Nuovo Testamento, i matrimoni misti non costituivano ancora nessun problema. Nondimeno, i primi autori cristiani più tardi, occupandosi della questione dei matrimoni misti, citeranno qualche passo del Nuovo Testamento i quali, almeno indirettamente, danno dei punti di partenza per il regolamento del fenomeno⁴.

2 La distinzione fra matrimonio misto di un cristiano cattolico e un non cattolico (con impedimento proibente), da una parte, e matrimonio con disparità di culto di un cristiano cattolico e un non cristiano (con impedimento dirimente) risale alla fine del XII secolo, alle attività dei giuristi Graziano, Pietro Lombardo, Bernardo di Padova e Ugo di Pisa. (cf. p. es. LEFEBVRE Ch. (1972), *Quelle est l'origine des expressions « matrimonia mixta » et « mixta religio » ?* (Ius Populi Dei, Misc. Bidagor, 3, Roma, pp. 359–373; HUYSMANS R. G. W. (1967), *De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus*. (Ephemerides Iuris Canonici), pp. 187–261; KUMINETZ G. (2002), *Katolikus házasságjog : különös tekintettel a latin egyház jogára (Droit catholique matrimonial, particulièrement celui de l'Église latine)*. Budapest : Szent István Társulat, p. 20). Dato invece che, agli inizi del cristianesimo, tale distinzione non esisteva ancora, sembra legittimo – convenientemente all'uso del mondo scientifico – applicare il titolo di matrimonio misto indifferentemente ad ogni matrimonio di un cristiano cattolico contratto con un non cattolico o non cristiano: tanto di più che questi matrimoni non erano ritenuti invalidi fino alla fine dell'antichità, anche se non venivano incoraggiati. Cf. p. es. l'impiego del termine da PETRÜ A. M. (1952), *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*. Roma, pp. 6–8, il quale comprende tutti i matrimoni di questo tipo nella categoria della *disparitatis cultus*, o ABBO J. A. (1969), *De impedimento mixtae religionis canone 72 Trullanae synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo*. (Periodica 58), pp. 589–600.

3 Cf. AUGUSTIN, *De fide et operibus* 19 (35) (CSEL 41,80): "...quoniam re vera in novo testamento nihil inde praeceptum est, ideo aut licere creditum est aut velut dubium derelictum..."; ID., *De adulterinis coniugiis* 1,25 (31) (CSEL 41,378): "...non enim tempore revelati testamenti novi in evangelio vel ullis apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum dominus prohibuerit fideles infidelibus iungi..." Per un'opera moderna con la stessa affermazione cf. p. es. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU A. (1993), *Mixed Marriage : the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult and Prohibition of Mixed Religion up to the Legislation of the 1983 Code*. Roma, p. 14.

4 Punti di partenza e non basi solidi, come lo vuole FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Ibidem*, p. 23: "these biblical texts constituted a solid foundation for the disciplinary prohibition on mixed marriages in the Church." Sul problema della non validità automatica dei divieti veterotestamentari dei matrimoni misti nei riguardi dei cristiani cf. CROUZEL H. (1971), *L'Église primitive face au divorce*. Paris : Beauchesne, p. 272; TORTI G. (1984), *Non debet imputari matrimonium. Nota sull'Ambrosiaster*. (Giornale Italiano di Filologia 36), p. 269, n. 9.

1.1. Il passo più volte citato a questo scopo era il *1 Cor* 7,12-16, il quale prende in esame una situazione dove una parte della coppia pagana si converte dopo le nozze, e cioè il matrimonio diventa misto⁵. In questo caso, Paolo consiglia alla parte cristiana di mantenere il matrimonio se l'altra parte non lo rifiuta; se invece questa rifiuta, la parte cristiana sarà libera:

Prima Lettera ai Corinzi 7,12–16: “Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace! E che sai tu, donna, se salverai il marito? O che ne sai tu, uomo, se salverai la moglie?”⁶

5 Cf. p. es. ALLO E. B. (1956), *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*. Paris : J. Gabalda, p. 165, secondo il quale “Paul, semble-t-il, ne les autorisait pas, et d’ailleurs, s’il y en avait eu de tels, il aurait été décidé du premier coup s’ils étaient, oui ou non valides et indissolubles”: osservazione la quale è tanto più problematica che il nostro apostolo e/o la Chiesa non aveva nessun’autorità legale di dichiarare un matrimonio (riconosciuto da parte dello Stato) come invalido. Nello stesso senso cf. ancora ORR W. F. – J. A. WALTHER (1976), *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a study of the life of Paul, Notes and Commentary*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: The Anchor Bible Doubleday, pp. 212–215; PRETE B. (1979), *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*. (Studio su 1 Cor 7, 1–40) Brescia : Paideia, p. 146, che, dall'altra parte, aggiunge che “tenendo presente l’insegnamento paolino dell’intero cap. 7, si può legittimamente concludere che l’apostolo non avrebbe mai consigliato ad un credente di contrarre un matrimonio misto”, pur osservando che la Chiesa non si allontanò dell’insegnamento di Paolo, dato che l’Apostolo non trattava direttamente di questa circostanza. Cf. ancora FASCHER E. (1984³), *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil : Einführung und Auslegung der Kapitel 1–7*. Berlin : Evangelisch Verlagsanstalt, pp. 184–189; SCHRAGE W. (1995), *Der erste Brief an die Korinther (2. Teilband : 1Kor 6,12–11,16)*. Zürich : Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, p. 90, 103–104, il quale, nella nota 290, aggiunge: “Daß beide Ehepartner zur Zeit der Eheschließung Heiden waren, ist zwar nicht absolut sicher..., aber doch sehr viel wahrscheinlicher, als die Annahme, einer habe als Christ geheiratet.”; HORSLEY R. A. (1998), *I Corinthians*. Nashville : Abingdon Press, pp. 99–100 ; MERKLEIN H., *Der erste Brief an die Korinther*. (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament Bd. 7.), pp. 118–123.

6 Cf. Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ, οὐχ ὁ κύριος · εἴ τις ἀδελφός γυναικα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ’ αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν, καὶ γυνή εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ’ αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. ἡγίασαι γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασαι ἡ γυνή ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγια ἐστιν. εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω σὺ δεδούλωται ὁ ἀδελφός ἢ ἡ ἀδελφή ἐν τοῖς τοιοῦτοις, ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός. τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναικα σώσεις; La versione latina: “*Nam ceteris ego dico non Dominus si quis frater uxorem habet infidelem et haec consentit habitare cum illo non dimittat illam, et si*

Il grande problema con questo passo consiste quindi nel fatto che non dice nessuna parola sui matrimoni misti contratti tali. Esaminando gli altri quattro passi neotestamentari, abbiamo la stessa conclusione: non c'è nessun lugo del Nuovo Testamento che vieti di contrarre tale matrimonio. Ma vediamo l'uno dopo l'altro.

1.2. In un altro passo della *Prima Lettera ai Corinzi* (7,39), Paulo si occupa del problema del secondo matrimonio delle vedove quando dichiara che la donna dopo la morte di suo marito può risposarsi, ma “escusivamente nel Signore”, dove non è sicuro se il termine “escusivamente nel Signore” faccia allusione ad un marito cristiano o al carattere cristiano del matrimonio⁷:

Prima Lettera ai Corinzi 7,39: “La moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore.”⁸

1.3. Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* 6,14–17 Paolo parla generalmente contro i rapporti “moralì e religiosi”⁹ dei cristiani con i pagani dove i termini sono più generali dal

qua mulier habet virum infidelem et hic consentit habitare cum illa non dimittat virum. Sanctificatus est enim vir infidelis in muliere fidei et sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem. Alioquin filii vestri immundi essent nunc autem sancti sunt. Quod si infidelis discedit discedat non est enim servituti subiectus frater aut soror in eiusmodi pace autem vocavit nos Deus. Unde enim scis mulier si virum salvum facies aut unde scis vir si mulierem salvam facies?”

7 Cf. p. es. TROIANOS S. (1983), *Die Mischehen in den heiligen Kanones*. (Kanon (Kanonistisches Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien) 6), p. 92; sottolineando la probabilità più grande di dover sposare un cristiano cf. E. B. ALLO, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, p. 188; nel senso contrario cf. p. es. B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7,1–40*, p. 147, n. 4, pp. 258–259 (il quale, però, aggiunge che questa riserva non è un comandamento, ma solo un consiglio da parte dell'Apostolo); E. FASCHER, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil: Einführung und Auslegung der Kapitel 1–7*, p. 199; A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage: the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 17.

8 Γυνή δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς. ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρᾳ ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. La versione latina: « *Mulier alligata est quanto tempore vir eius vivit quod si dormierit vir eius liberata est cui vult nubat tantum in Domino.* ».

9 Cf. FURNISH V. P. (1984), *II Corinthians. Translated with Introduction, Notes and Commentary*. New York – London – Toronto – Sydney – Auckland: The Anchor Bible Doubleday, p. 372; SCHMITZ O. (1988²), *Apostolische Seelsorge: d. 2. Korintherbrief*. Gießen: Brunnen Verlag, pp. 98–103; WOLFF Chr. (1989), *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 8.) Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, pp. 144–154; A. FA'ATULÖ ELIGIUS FAU, *Mixed Marriage: the Historical Evolution of the Impediment of Disparity of Cult*, p. 18; McCANT J. W. (2000), *2 Corinthians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 62–68; in un senso contrario cf. p. es. COLLANGE J. F. (1972), *Énigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2:14 – 7:4*. Cambridge: University Press, pp. 302–317; SCOTT J. M. (1998), *New International Biblical Commentary. 2 Corinthians*. Carlisle: Paternoster Press, p. 152, i quali li identificano con gli propri oppositori di Paolo.

poter essere interpretati esclusivamente per i matrimoni misti. Nondimeno, secondo certi studiosi, questo passo si indirizza ugualmente contro i matrimoni fra un cristiano e un pagano,¹⁰ allorquando i nostri autori antichi omettono molte volte di citarlo a proposito),¹¹ segno che non tutti lo ritenevano per una interdizione indirizzata o almeno tale da poter essere interpretata come inidirizzata contro i matrimoni misti:

Seconda Lettera ai Corinzi 6,14–17: “Non lasciatevi legare al giogo estraneo degli infedeli. Quale rapporto infatti ci può essere tra la giustizia e l’iniquità, o quale unione tra la luce e le tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar, o quale collaborazione tra un fedele e un infedele? Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo.”¹²

1.4. Nella prima lettera di Pietro, si trova schierato accanto ad altri consigli anche quello che prega le donne di sottomettersi e di obbedire al loro marito perché il marito pagano sia conquistato al cristianesimo tramite l’esempio di sua moglie.¹³ Invece non si

10 Dato che il passo divieta la comunione in tal modo che un matrimonio misto sarebbe interamente inimmaginabile, si può ammettere che il versetto mette sotto interdizione – anche se solo implicitamente – anche i nostri matrimoni. Cf. p. es. E. B. ALLO, *Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens*, pp. 186–187; K. H. SCHEKLE K. H. (1968), *Seconda Lettera ai Corinzi*. Roma: Città Nuova, pp. 115–117; S. TROIANOS, *Die Mischehen in den heiligen Kanones*, p. 92; SHILLINGTON V. G. (1998), *2 Corinthians*, Scottdale – Waterloo: Herald Press, (Believers Church Bible Commentary : 2 Corinthian), pp. 154–155.

11 V. p. es. G. TORTI, *Non debet imputari matrimonium. Nota sull’Ambrosiaster*, p. 268, n. 4.

12 Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις. τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομίας; ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστων; τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων; ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἕσμεν ζῶντος καθὼς εἶπεν ὁ θεός ὅτι Ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω, καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός, διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος, καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε† κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς. La versione latina: “*Nolite iugum ducere cum infidelibus quae enim participatio iustitiae cum iniquitate aut quae societas luci ad tenebras? Quae autem conventio Christi ad Belial aut quae pars fideli cum infidele? Qui autem consensus templo Dei cum idolis? Vos enim estis templum Dei vivi sicut dicit Deus quoniam inhabitabo in illis et inambulabo et ero illorum Deus et ipsi erunt mihi populus. Propter quod exite de medio eorum et separamini dicit Dominus et immundum ne tetigeritis.*”

13 Il passo è connesso con la *Prima Lettera ai Corinzi* 7,12–16 in SCHEKLE K. H. (1988), *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen testament XIII : 2) Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, pp. 87–88 e in BALZ H. – SCHRAGE W. (1993), *Die « Katholischen » Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*. Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 7. E interpretato come un caso per la “Unterwerfungs-Ethik”, cf. N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979, pp. 142–145. Secondo RAMSEY MICHAELS J. (1988), *1 Peter*, Word Books. (Word Biblical Commentary, vol. 49) Waco (Texas), p. 157, già il fatto di non seguire la religione del marito era uno

vede nessun divieto nel passo, e anzi, si potrebbe affermare una posizione contraria, sostenendo che Pietro non vieta questi matrimoni: comunque bisogna stare attenti volendo affermare tali cose, dato che non si sa se Pietro eventualmente non pensava a quelle donne che si erano convertite durante il loro matrimonio:

Prima Lettera di Pietro 3,1–2: “Ugualmente voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti perché, anche se alcuni si rifiutano di credere alla Parola, vengano dalla condotta delle mogli, senza bisogno di parole, conquistati, considerando la vostra condotta casta e rispettosa.”¹⁴

1.5. L'ultimo passo nel quale c'è una presa di posizione sul tema dei matrimoni misti è quello della lettera di Paolo a Tito, dove la domanda dell'Apostolo sembra fare allusione ad una tale situazione in cui il marito non è cristiano, mentre la moglie lo è. Ma come nel caso precedente, non troviamo, neanche qui, nessun divieto contro i matrimoni misti; il consiglio fu diretto ad una donna vivente in tale matrimonio.¹⁵

Lettera a Tito 2,4–5: “sappiano [le donne anziane] piuttosto insegnare il bene, per formare le giovani all'amore del marito e dei figli, ad essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, sottomesse ai propri mariti, perché la parola di Dio non debba diventare oggetto di biasimo.”¹⁶

scandalo negli occhi del mondo e dei mariti, per non parlare della possibilità di un marito ostile contro il cristianesimo. In questo senso, l'ammonimento dell'apostolo avrebbe l'intenzione di dissuadere queste donne dall'aumentare il grado dello scandalo tramite di atti liberali che potrebbero essere portati in relazione con la loro religione.

14 Ὁμοίως [αἱ] γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινας ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθῆσονται ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνῆν ἀναστροφὴν ὑμῶν. La versione latina: “*Similiter mulieres subditae suis viris ut et si qui non credunt verbo per mulierum conversationem sine verbo lucri fiant, considerantes in timore castam conversationem vestram...*” Sulla situazione delle donne convertite senza il loro marito durante il matrimonio cf. p. es. MACDONALD M. (1990), *Early Christian Women Married to Unbelievers*. (Studies in Religion (Sciences Religieuses) 19), pp. 221–234.

15 Cf. HOLTZ G. (1965), *Die Pastoralbriefe*. Evangelische (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XIII.) Berlin: Verlagsanstalt, pp. 216–220; MERKEL H. (1991), *Die Pastoralbriefe*. (Das Neue Testament Deutsch 9,1) Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 96–97; OBERLINNER L. (1996), *Die Pastoralbriefe*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen testament XI :2) Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Herder, pp. 105–114.

16 ἵνα ἄναστρούσιν τὰς νέας φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους, σώφρονας, ἀγνάς, οἰκουργούς, ἀγαθάς, ὑποτασσόμενας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημηῖται. La versione latina: “*ut prudentiam doceant adulescentulas ut viros suos ament filios diligent, prudentes castas domus curam habentes benignas subditas suis viris ut non blasphemetur verbum Dei*”.

Abbiamo dunque visto i cinque passi neotestamentari, presi in considerazione dai padri per la dimostrazione dell'esistenza di un divieto dei matrimoni misti, ma proprio per questo siamo diventati molto curiosi di sapere in che modo potevano i padri interpretare i luoghi sopra citati, e soprattutto quello primo, come indirizzati contro i matrimoni misti, e in che modo potevano farlo in un modo talmente bravo che finalmente anche un imperatore cristiano rilasciò una legge contro il fenomeno.

2. I DATI PATRISTICI

2.1. Il primo padre che spesso viene preso in considerazione come uno che almeno indirettamente parlò contro i matrimoni misti, è Ignazio di Antiochia. Ma lui è troppo indiretto. Per non parlare della mancanza nel suo scritto a proposito, di ogni riferimento scritturistico, bisogna riconoscere che il vescovo di Antiochia si limita a pregare i fedeli di consultare il vescovo prima del matrimonio sulla persona scelta¹⁷.

2.2. Il secondo padre è Origene che non è tanto interessato a dimostrare l'esistenza di un tale divieto, quanto piuttosto si serve solo dell'esempio dei matrimoni misti per l'edificazione della sua teologia: sebbene il vero matrimonio è secondo lui contratto fra due cristiani, i matrimoni misti, anche se ci manca il carisma di Dio, sono permessi dall'Apostolo. Il suo metodo di procedimento è comunque molto interessante perché nella sua esegesi del testo della Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,12-16, lui crocifigge il testo interpretandolo in un senso interamente differente dal senso originale.

Partendo dalla Prima Lettera ai Corinzi 7,7 (vorrei che tutti fossero come sono io) comincia il suo discorso dal tema della continenza; e solo dopo questo stato non matrimoniale arriva al problema dei matrimoni. Così il secondo grado di valore dopo la continenza sarà il matrimonio di due cristiani, e il terzo, l'ultimo il matrimonio di un cristiano con un non cristiano. Citando le parole secondo le quali i primi ordinamenti vengono dal Signore e non dall'Apostolo, mentre i secondi (relativi al caso dove parla della possibilità del divorzio degli sposi misti, il teologo alessandrino deduce che Paolo non considerava come sposati quelli dove un coniuge (è uguale se lo era la donna o l'uomo) non era cristiano. Il motivo di questa qualifica viene nella frase seguente: in queste unioni non è Dio ad unire le parti, mentre in un matrimonio cristiano le parti sono unite nella preghiera. Ma la cosa la più interessante è che secondo Origene, Paolo parla qui non di una tale coppia in cui l'uno si converte dopo il matrimonio, ma di

¹⁷ Per tutto questo capitolo a questa sede mi limito a fare un piccolo riassunto della trattazione piuttosto dettagliata (con bibliografia esaustiva) del tema nel mio libro: ODRUBINA L., *Le CTh 3,7,2 et les mariages mixtes*, (Acta Antiqua et Archaeologica 31), Szeged 2007, pp. 75-232.

una tale dove il matrimonio era misto già nel momento della sua nascita: è per questo motivo che il nostro autore prova di dissuadere i fedeli da questo tipo di matrimonio: nella sua esegesi, Paolo permetteva ai fedeli i matrimoni misti a causa della durezza del loro cuore!

Nello stesso tempo, Origene occupa una posizione contraria a questa: pone l'esegesi in una tale argomentazione dove la concessione di Paolo viene messa in dubbio.

All'inizio quindi del suo discorso afferma che il matrimonio di un cristiano con un non cristiano non è considerato matrimonio da Paolo, dopo di che interpreta in modo erroneo le parole di Paolo in un senso particolare, come se l'Apostolo permettesse i matrimoni misti. Comunque non possiamo avere la minima incertitudine sulla sua posizione, prendendo in esame la fine della sua argomentazione: arrivando al passo di „solo nel Signore”, lo spiega nel senso di „solo con un cristiano”, e infine con un crescendo magnifico ne allargisce il senso riducendolo all'inizio e al centro di tutto il passo: alla superiorità della continenza sul matrimonio – fatto che gli porta il vantaggio di poter celare il permesso di Paolo dato ai fedeli a causa della durezza del loro cuore, da un lato, e dall'altro, di mettere in rilievo il suo scopo principale: di incitare alla continenza.

2.3. Contemporaneo ad Origene era Tertulliano che invece attacca su tutti i livelli i matrimoni misti, li qualificando come dei *stupra* – sul piano teologico: fa come se la Scrittura contenesse delle interdizioni univoche a proposito, ma quando continua la sua argomentazione con altri motivi, si scopre.

L'opera principale dove l'autore spiega il nostro passo è l'*Ad uxorem*. Comincia per l'origine del tema: cioè per il fatto che certe donne cristiane dopo la morte o dopo il divorzio di loro marito si risposano, respingendo così il consiglio dell'Apostolo per la continenza, e aggiunge: più il consiglio è realizzabile, più è colpevole la persona che non obbedisce. Per denunciare dunque questo tipo di abuso, cerca di basarsi su un passo biblico che ritrova nella Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,39 dove lui osserva che il „*tantum in Domino*” non è un consiglio, ma è un comandamento. Per conseguenza questi matrimoni sono un delitto. Pensa importante chiarire che l'altro passo della stessa lettera (7,12-16) non serve a disculpare quelli che, cristiani, contraggono un matrimonio con un non cristiano, ma parla esclusivamente di quelli i quali, sposati, si convertiscono senza il loro marito/moglie, perché, come dice l'Apostolo, in queste relazioni, la parte cristiana santifica quella non cristiana. Se questo non fosse così, il comandamento della Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,39 sarebbe contraddittorio. Per conseguenza, dice Tertulliano, il „*tantum in Domino*” si riferisce ugualmente ai primi matrimoni dei cristiani.

Nello stesso tempo è consapevole della circostanza che il passo non ha una forza obbligatoria in se stesso: se avesse, non ci sarebbe bisogno di argomentazione ulteriore:

basterebbe citare la Scrittura. Il solo fatto dunque che Tertulliano cerca di completare il divieto neotestamentario di altri argomenti lo scopre.

2.4. Cipriano identifica nei matrimoni misti un motivo delle persecuzioni: li mettendo nella categoria dei peccati carnali, li considera come delle fornicazioni (dell'anima). Nella sua opera *Ad Quirinum testimoniorum libri* porta dei passi biblici per la dimostrazione della sua tesi sul divieto dei matrimoni misti, ma in questi luoghi cita, accanto a passi veterotestamentari, solo la Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,39 e la Seconda Lettera di Paolo ai Corinzi. Del nostro passo non c'è nessuna traccia in Cipriano: con questo fatto riconosce l'errore (voluto) del suo Maestro, Tertulliano nell'interpretazione del passo.

2.5. Il concilio di Elvira sancisce con una scomunica di cinque anni a per tutta la vita i genitori delle ragazze che si sposano con dei non cattolici, fra i quali anche con ebrei. Il concilio di Arles mette sotto pena le ragazze che sposano dei pagani. A Laodicea, gli eretici sono nominati esplicitamente con i quali è vietato di contrarre un matrimonio, a meno che promettano di farsi dei cattolici. Tutti questi concili mancano di portare basi scritturistiche per fondare i divieti relativi al nostro tema.

2.6. Zenone di Verona tira l'attenzione al pericolo del sacrilegio risultante da un matrimonio misto quando enumera i problemi di tali unioni. Durante tutto questo suo discorso, non cita nessun passo biblico – forse consapevole della poca forza dissuasiva della Bibbia per gli uditori?

2.7. Ambrosiastro parla solo dell'ipotesi del matrimonio divenuto misto dopo la conversione di una delle parti.

2.8. Ambrogio, nelle sue opere teologiche, enumera degli argomenti differenti soprattutto teologici contro i matrimoni misti (segue evidentemente la linea di Origene quando interpreta il nostro passo nel senso di un matrimonio misto già nel momento della sua nascita), mentre nella sua epistola, scritta al suo collega vescovo, lo mette in guardia di un modo molto forte contro questi matrimoni, li qualificando come dei matrimoni non veri sul piano teologico, come delle profanazioni del corpo della Chiesa, come dei motivi di discordanza, di libidine e di sacrilegio.

2.9. Epifanio, commentando la Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,36, arriva a spiegare che i matrimoni misti, nei tempi antichi del cristianesimo, erano permessi.

2.10. Giovanni Crisostomo parla esclusivamente dei matrimoni misti divenuti tali dopo una conversione: non da nessun permesso a contrarre un tale matrimonio – contrariamente alla posizione di taluni studiosi che non avevano inteso bene la parola *καταδέχασθαι*.

2.11 Girolamo, sapendo benissimo che nel Nuovo Testamento non c'è nessun divieto dei matrimoni misti, non li cita a nessuna parte per respingere tali matrimoni. Nell'*Adversus Iovinianum*, comincia con la Prima Lettera di Paolo ai Corinzi 7,12–17 perché arriva, spiegando il *1 Cor 7*, a questo punto: fa un confronto fra i due tipi dei matrimoni misti – per i primi, lo stesso Apostolo dà il perdono, mentre per gli altri niente del genere non è detto. Si serve della Seconda Lettera di Paolo ai Corinzi 6,14–15, ma il suo argomento più forte sarà il *1 Cor 7,39* – anche se deve spiegare questo passo conformemente ai suoi scopi di interpretazione. Nella lettera 107, scritta a Leta, non cita che la *1 Cor 7,12–17*, ma anche questo non interamente: mettendo in rilievo solo quelle frasi che gli servono per scusare il matrimonio misto. Nelle sue opere teologiche dunque, attacca i matrimoni misti (a un certo passo, qualifica i matrimoni come non contratti secondo le leggi di Cristo, ma come degli adulteri), mentre, negli scritti pratici, si mostra molto indulgente.

2.12. Finalmente Agostino mette fine alla discussione sull'esegesi del passo dichiarando che in tutto il Nuovo Testamento non c'è nessun passo che vieti i matrimoni misti, escludendo così un'interpretazione erronea del nostro passo nel futuro.

Eccezione fatta dunque a qualche esempio dove i padri o i concili volevano assolutamente dissuadere dei matrimoni misti sul piano pratico, le posizioni ostili del cristianesimo sono piuttosto dovute al fatto che il matrimonio misto non conveniva alla teologia elaborata dai padri sul parallelo del marito-donna, di una parte, e del Cristo-Chiesa, dell'altro. Si devono a questa circostanza le qualifiche negative (fornicazione, stupro, sacrilegio, non matrimonio, adulterio) e non tanto a un'identificazione reale. Il comportamento dei padri potrebbe piuttosto essere caratterizzato come quello di qualcuno che, avendo occupato una posizione teorica, non ne vuole mostrarsi più indulgente sul piano pratico: non si tratta dunque tanto di divieti severi che piuttosto di ammonimenti. Sebbene quindi il matrimonio misto, sul piano teologico, è spesso privato dal suo carattere divino, allo stesso tempo, la sua validità giuridica non è mai messa in dubbio.

3. I PUNTI DI CONTATTO FRA IL DIRITTO ROMANO E IL REGOLAMENTO DEI MATRIMONI MISTI

3.1. Il caso di Callisto e di Ippolito

Come visto finora, i padri sforzavano di dissuadere i fedeli dal contrarre matrimoni misti, senza però alcun riferimento al diritto romano contemporaneo. Forse il primo caso in cui questa tendenza si cambiò, era il caso di Callisto e di Ippolito.

3.1.1. Ippolito: Elenco.

Ippolito racconta in un passo del suo Elenco,¹⁸ che Callisto permise alle donne cristiane di vivere insieme con dei uomini con i quali un matrimonio non gli avrebbe stato possibile, dato il loro stato sociale. Tutto questo brano è inserito in un monologo indirizzato contro Callisto, cominciando a partire di accuse finanziarie (abusi con i soldi dei fedeli), continuando per descrivere la sua attività sul terreno della morale quando, il vescovo, avendo una concezione “peccatrice” sulla Chiesa, lasciava dentro della comunità tali persone che avrebbero dovuto essere buttate fuori. E dunque nel corso della enumerazione dei peccati che Ippolito fa menzione delle misure prese da Callisto nei riguardi delle donne appartenenti ai strati sociali più elevati quando il papa permette a queste donne – ardenti dal desiderio di un uomo – di scegliere un uomo, uguale se sia libero o schiavo, e di considerarlo come il loro marito – invece dunque di contrarre un matrimonio legittimo, e con questo, nel senso delle leggi di Augusto, di perdere il loro rango senatoriale. Al livello delle leggi dello Stato, queste relazioni non saranno considerate come matrimoni, ma Callisto gli dà il permesso di servirsene in tali casi.

Pare comunque che il problema di Callisto non consiste tanto in questo permesso stesso, ma piuttosto nelle sue conseguenze: queste donne non volendo avere un figlio da un uomo di bassa origine o da uno schiavo, ricorrono a delle sostanze abortive o a dei vestiti che gli stringono il lato con lo scopo di far abortire il bambino a nascere. Insomma, afferma Ippolito, tramite l'attività di Callisto, queste donne commettono due crimini: l'adulterio e l'assassinio.¹⁹

¹⁸ IX,12,24–25.

¹⁹ Οὗ οἱ ἄκροαταὶ ἠσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσιν ἐμπαῖζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς. ὧν τῶν διδασκαλείῳ συρρέουσιν ὄχλοι· διὸ καὶ πληθύνονται, γυναιῶμενοι ἐπὶ ὄχλοις συρρέουσι διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός. οὗ καταφρονήσαντες οὐδένα ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι. καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνδρῳ εἶεν καὶ ἡλικία γε [τε] εἰς ἄνδρα ἐκκαίοντο, αἱ ἐν ἀξίᾳ, εἰ τὴν ἑαυτῶν ἀξίαν [ἦν] μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τοῦ νομίμως γαμηθῆναι, ἔχειν ἕνα, ὃν ἂν αἰρήσωνται, σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρός τὴν μὴ νόμῳ γεγαμημένην. ἐνθεν ἤρξαντο ἐπιχειρεῖν αἱ πισταὶ λεγόμεναι ἀποκίους φαρμάκους καὶ τῶν περιδεσμεῖσθαι πρὸς τὸ τὰ συλλαμβανόμενα καταβάλλειν, διὰ τὸ μίτη ἐκ δούλου βούλεσθαι ἔχειν τέκνον, μίτη ἐξ εὐτελοῦς, διὰ τὴν αὐτῶν

Nel corso della serie delle spiegazione del brano, gli studiosi in generale trattano la misura di Callisto come indirizzata contro i matrimoni misti:²⁰ le donne di alta origine non trovavano abbastanza di uomini nobili cristiani che avrebbero potuto sposare senza perdere il loro rango sociale, perché, nel senso della legislazione di Agosto, era divieto alle persone di rango senatoriale di sposarsi con uno schiavo o con un libero di bassa origine, o se lo facevano, perdevano per questo automaticamente il loro rango aristocratico: per conseguenza, scelsero piuttosto un nobile non cristiano perché il loro rango non fosse perduto. Con la formulazione di Tertulliano, queste donne vogliono come marito piuttosto uno schiavo del diavolo che uno schiavo cristiano.²¹

E comunque interessante che in tutto il brano non c'è nessuna parola sulla cristianità del coniuge, cioè Ippolito non dice che l'essenziale del permesso di Ippolito consistesse a far evitare i matrimoni misti ai fedeli. Perché? – O perché la volontà del papa era del tutto naturale che i cristiani si sposassero fra di loro, o perché Ippolito aveva l'intenzione di non menzionare i punti di vista positivi della misura di Callisto, mettendo in rilievo solo i tratti negativi del permesso. E poco importante quale motivo stava in fondo all'omissione dell'antipapa romano, pare comunque che lo scopo di Callisto era con questa misura di far evitare alle donne di rango senatoriale i matrimoni misti.²²

Fino all'articolo di Gaudemet dunque, si riteneva che 'la decisione di Callisto fece una rottura fra il diritto romano e le dottrine cristiane';²³ si deve nello stesso tempo riconoscere che questa interpretazione si basava su una edizione antica e non conveniente del testo dell'antipapa romano. Gaudemet, fondandosi invece sull'edizione critica²⁴ spiegava in fondo la situazione precisa, l'essenziale del quale consisteva nella circostanza che Callisto, invece di opporsi al regolamento civile, ne approfittava di tutte le possibilità, adattandoci le prescrizioni ecclesiastiche:²⁵ permise l'unione, ma non la considera o nomina matrimonio; sarà dunque un concubinato (o contubernio se il marito è uno

εὐγένειαν καὶ ὑπέρογκον οὐσίαν. ὁρᾶτε εἰς ὅσῃν ἀσέβειαν ἐχώρησεν ὁ ἄνομος, μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων. (GCS III, 250, pp. 17–)

20 Per un elenco cf. GAUDEMET J. (1980), *La décision de Callixte en matière de mariage*. In: *Sociétés et mariages*. Strasbourg, pp. 104–106.

21 *Ad uxorem* 2,8.

22 Cf. MUNIER Ch. (1979), *L'Église dans l'Empire romain (IIe–IIIe siècles)*. Paris: Édition Cujas, p. 28.

23 Cf. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 104–115; sui rappresentanti dell'opinione vecchia cf. lo stesso articolo, passim. Per una tale interpretazione cf. HAIDUK J. (1965), *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde 506*. Düren, p. 37, n. 8, secondo il quale, prima del permesso dato da Callisto alle donne cristiane, non c'era nessun uso di riconoscere il concubinato romano come matrimonio cristiano, come se dopo fosse questo il caso.

24 Cf. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 104–106.

25 J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 115.

schiavo).²⁶ La coppia, secondo le leggi romane, non sarà sposata, ma la loro unione sarà riconosciuta dallo Stato come concubinato.²⁷

Quanto la rottura menzionata sopra fra la Chiesa e lo Stato, non bisogna dunque cercare un riconoscimento ufficiale ecclesiale di questa unione come matrimonio, ma qualcosa di simile potremmo ritrovare nell'esigenza della monogamia (nel senso verticale) una traccia di cui Gaudemet pensa di ritrovare nella parola: *ἕνα*. Questa esigenza sembra evidente anche se non è certo che la parola si riferisca al concetto della monogamia. Questo "uno" si inserisce semplicemente nella frase seguente: il papa permise alle donne senatoriali di scegliere un concubino e di considerarlo come il loro marito.

Lo stato legale di queste unioni può essere precisato nel modo seguente:²⁸ il *contubernium* fra uno schiavo e una donna poteva realizzarsi solo nel caso in cui lo schiavo era o la proprietà della donna o se il proprietario aveva consentito all'unione (se il proprietario non ci aveva consentito, la donna libera, nel senso del *senatusconsultum Claudianum*, diventava, anch'essa, la sua schiava);²⁹ il bambino in tali casi, nel tempo

26 Contrariamente alla formulazione di EVANS GRUBBS J. (1993), « *Marriage more shameful than adultery* » : *slave-mistress relationships*, « *mixed marriages*, » and *late roman law*. (Phoenix 47), p. 132. Sul riconoscimento del concubinato dalla Chiesa cf. H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Concubinato*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma (diretto da Angelo di Bernardino) Genova – Milano, Casa Editrice Marietti 2006, 1149-1150.

27 Contrariamente dunque a BIANCHINI M. (1986), *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*. (Serta Historica Antiqua 1), p. 236: « ...l'implicito incoraggiamento a unioni riprovate dall'ordinamento giuridico romano, ma ammesse dalla comunità dei fedeli », in quanto il permesso di Callisto non incoraggiava queste persone a contrarre delle unioni rifiutate dalle autorità, ma solo a scegliere una via media che facilitava la vita di queste donne senatoriali.

28 J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, pp. 111–112.

29 Questa concessione di Callisto fu tolta in 326 da Costantino che, con la sua legge CTh 9,9,1 divieta definitivamente queste unioni, anche se realizzate con il suo proprio schiavo, le puniando di pena capitale:

CTh.9.9.1pr. [=brev.9.6.1pr.] *Imp. Constantinus A. ad populum. Si qua cum servo occulte rem habere detegitur, capitali sententiae subiugetur, tradendo ignibus verberone, sitque omnibus facultas crimen publicum arguendi, sit officio copia nuntiandi, sit etiam servo licentia deferendi, cui probato crimine libertas dabitur, quum falsae accusationi poena immineat. Ante legem nupta tali consortio segregetur, non solum domo, verum etiam provinciae communione privata, amati abscessum defleat relegati. Filii etiam, quos ex hac coniunctione habuerit, exuti omnibus dignitatis insignibus, in nuda maneat libertate, neque per se neque per interpositam personam quolibet titulo voluntatis accepturi aliquid ex facultatibus mulieris. Successio autem mulieris ab intestato vel filiis, si erunt legitimi, vel proximis cognatisque deferatur vel ei, quem ratio iuris admittit, ita ut et quod ille, qui quondam amatus est, et quod ex eo suscepti filii quolibet casu in sua videntur habuisse substantia, dominio mulieris sociatum a memoratis successoribus vindicetur. His ita omnibus observandis, et si ante legem decessit mulier vel amatus, quoniam vel unus auctor vitii censurae occurrit. Sin vero iam uterque decessit, soboli parcimus, ne defunctorum parentum vitii praegravetur; sint filii, sint potiores fratribus, proximis atque cognatis, sint relictas successoris heredes. Post legem enim hoc committentes morte punimus. Qui vero ex lege disiuncti clam denuo convenerint, congressus vetitos renovantes, hi servorum indicio vel speculantis officii vel*

di Callisto, seguiva lo stato della madre e nasceva libero;³⁰ quanto alla posizione della Chiesa nei riguardi di queste unioni non matrimoniali, lo stesso Gaudement riassume come segue: “L’Église...reconnaît toute union quelle qu’en soit la qualification civile, pourvu qu’elle soit conforme aux obligation de la morale évangélique.”³¹

Si pone la domanda di sapere se queste unioni erano benedette nella comunità come i matrimoni normali, perché è fuori questione che anche se i matrimoni contratti secondo le leggi romane, eventualmente non benedetti dalle autorità ecclesiastiche erano riconosciuti dalla Chiesa, i cristiani normalmente aggiungevano qualche rito religioso alle

etiam proximorum delatione convicti poenam similem sustinebunt. Dat. IV. Kal. Iun. Serdicae, Constantino A. VII. et Constantio C. Coss.

Interpretatio. Si qua ingenua mulier servo proprio se occulte miscuerit, capitaliter puniatur. Servus etiam, qui in adulterio dominae convictus fuerit, ignibus exuratur. In potestate habeat huius modi crimen quicumque voluerit accusare. Servi etiam aut ancillae, si de hoc crimine accusationem detulerint, audiantur: ea tamen ratione, ut si probaverint, libertatem consequantur, si sefellerint, puniantur. Hereditas mulieris, quae se tali crimine maculaverit, vel filii, si sunt ex marito suscepti, vel propinquis ex lege venientibus tribuatur.

Per questo cf. BIONDI B. (1952), *Il Diritto Romano Cristiano : Orientamento religioso della legislazione*. Vol. I–III. Milano : Giuffrè, vol. III, p. 128; e M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 236, n. 9: “...proprio questi inasprimenti e allargamenti della disciplina classica costituiscono la indiretta, ma non per questo meno efficace testimonianza di un costume che sta cambiando e dove, per l’attenuarsi delle differenze sociali, almeno ai livelli medio-bassi, divengono sempre più frequenti le unioni fra diseguali...”. Sulla domanda di perché Costantino sancisce di una pena più severa queste relazioni se realizzate con il proprio schiavo e non con quello di un altro, cf. NAVARRA M. (1990), *A proposito delle unioni tra liberi e schiavi nella legislazione costantiniana*. Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana 8. Napoli, pp. 427–437. Sui motivi “cristiani” di una tale legislazione restrittiva cf. EVANS GRUBBS J. (1995), *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine’s Marriage Legislation*. Oxford, p. 316: “Rather than Christianity influencing the imperial attitude toward unequal unions and illegitimate children, the imperial attitude influenced Christianity. Long after the ‘Christianisation’ of the Roman aristocracy and even after the disappearance of Roman imperial power, the traditional aristocratic ethic continued: extramarital sex for males was acceptable as long as it was confined to partners of low status...”. Per un riassunto delle unioni fra donne libere e uno schiavo nella società imperiale di Roma cf. J. EVANS GRUBBS, « *Marriage more shameful than adultery* » : *slave-mistress relationships*, « *mixed marriages* », and *late roman law*, pp. 125–154.

30 GAIUS, *Institutiones* I,84 : *Ecce enim ex senatus consulto Claudiano poterat ciuis Romana, quae alieno seruo uolente domino eius coitit, ipsa ex pactione libera permanere, sed seruuum procreare; nam quod inter eam et dominum istius serui conuenerit, ex senatus consulto ratum esse iubetur. Sed postea diuus Hadrianus iniquitate rei et inegantia iuris motus restituit iuris gentium regulam, ut cum ipsa mulier libera permaneat, liberum pariat*. Per questo cf. ancora M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio : orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 236, n. 9.

31 E in questo senso che si può accettare l’osservazione di J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 39: “Ehegatten, die bis dann ein Konkubinat führten, durften nun in einer gültigen Ehe zusammenleben...”.

solennità nuziali profane.³² Secondo Gaudemet³³, questa unione “sarà accompagnata da cerimonie religiose dove si afferma il suo carattere irrevocabile”, nondimeno lui stesso riconosce che nel testo che ci sta a disposizione nessuna allusione non ci è fatta.³⁴

Questo testo dunque, nell’analisi ultima, non attesta che i matrimoni misti fossero divieti per i cristiani a Roma:³⁵ ai cristiani era solo dissuasione di fare così.³⁶ Tanto di più che la qualificazione dell’adulterio da parte dell’antipapa non si indirizzava contro i matrimoni misti, ma proprio contro quelli che, obbedienti al consiglio o permesso di Callisto, si unirono in una relazione non matrimoniale (nel senso del *iustum matrimonium*) con il loro marito.

3.1.2. La Traditio Apostolica.

Dopo o insieme a Callisto, si deve parlare della *Traditio Apostolica*, che regolamenta anche il matrimonio dei fedeli. Nella misura in cui Ippolito è tenuto come autore di questa³⁷, dobbiamo analizzare le due opere insieme, perché forse ci saranno punti che possono essere messi in parallele. Dunque, la *Traditio Apostolica* parla del problema del matrimonio nel suo capitolo 15, che ha il titolo: “*De novis qui accedunt ad fidem.*”

32 Cf. p. ex. C. C. TIBILETTI – H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Matrimonio (I. Teologia del matrimonio, II. Riti liturgici. Sposalizio (procedura e liturgia)*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma (diretto da Angelo di Berardino) Genova – Milano, Casa Editrice Marietti 2007, 3133-3142.

33 J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, p. 109.

34 Allo stesso tempo, la formulazione di Ippolito permette di congetturare alla mancanza della benedizione ecclesiastica. Se si conosce, in effetti, la struttura del matrimonio romano, si sa che quello si compone di due motivi: dall’ *affectio maritalis* e dalla *conviventia*, dove l’ *affectio* significava semplicemente l’intenzione affermata e pronunciata del marito di considerare la donna come sua moglie. Nel caso della mancanza dell’ *affectio maritalis*, invece del matrimonio, la relazione era un concubinato. Ma se la coppia si era presentata a delle cerimonie religiose – e uguale se queste cerimonie si svolgevano nella presenza della comunità o nella casa dell’uomo o della donna –, dove dichiaravano l’ “irrevocabilità” della loro unione, correvano il rischio che la loro unione sia considerata come matrimonio dal pubblico e dalle autorità. Eventualmente, la mancanza delle *tabulae nuptiales* poteva essere un elemento per dimostrare che la coppia non ha l’intenzione di fare qualificare la sua unione come un matrimonio. Ma tutto questo è una pura congettura e non ha nessuna base solida nei testi che ci sono a disposizione.

35 Contrariamente all’opinione di J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, p. 36, il quale, in base a questi testi dichiara: “Da ihnen die Heiraten mit heidnischen Römern ihres Standes nicht erlaubt waren, sahen sich viele gezwungen, entweder unvermählt zu bleiben oder ihren Rang zu opfern oder eben unerlaubterweise eine Mischehe einzugehen.”

36 Cf. ACHELIS A. (1912), *Das Christentum in den ersten Jahrhunderten*. Leipzig, vol. I, p. 287.

37 Per la questione cf. GEERLINGS W. (1991), *Einleitung zur Traditio Apostolica*. In : Didaché. Traditio Apostolica., Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York : Herder (Fontes christiani), pp. 143–157.

Avendo dato dei consigli su come esaminare i candidati al cristianesimo, l'autore torna al tema del matrimonio in questi termini:

“*Se qualcuno ha una moglie o una donna ha un marito, siano educati di essere contenti di se stessi, il marito della donna e la donna del marito. Se qualcuno, invece, non vive con una donna, sia educato di non fornicare, ma di sposarsi secondo la legge o rimanere tale quale vive.*”³⁸

Se dunque questo testo non viene da Ippolito, non contiene niente di interessante per le nostre ricerche; nel caso positivo, invece, ci troviamo un'espressione che possa tirare a se la nostra attenzione: e questo è il comandamento di “*sumere mulierem secundum legem*/γαμεῖν νόμῳ.” Abbiamo visto sopra che uno dei punti incriminati da Ippolito era la concessione fatta da Callisto di accettare le unioni di concubinato (o contubernio) – a meno che siano monogamiche –, e di non costringere queste donne di contrarre un *matrimonium iustum* – misto dal punto di vista della religione: Ippolito nomina questa soluzione come adulterio (μοιχεῖα). Secondo quindi una certa interpretazione, l'espressione γαμεῖν νόμῳ della *Traditio Apostolica* ha lo stesso scopo che il brano dei Philosophoumena. (cioè nel senso del diritto romano),³⁹ e allora si potrebbe avere lo stesso pensiero: chi non si sposa con un *matrimonium iustum* secondo il diritto dello Stato, ma vive in un concubinato (*contubernium*), non obbedisce alle esigenze della Chiesa, vivendo in fornicazione. Con questa interpretazione, le unioni fuori il matrimonio sarebbero messe allo stesso livello: sarebbero qualificate come delle fornicazioni.

Questo parallelo fra le due opere può essere giustificato ulteriormente dal fatto che la *Traditio Apostolica* non contiene alcuna parola contro i matrimoni misti: infatti se l'autore li rifiutasse, potremmo immaginarci che avrebbe ommesso di enumerarli nel codice della vita cristiana?

Questo avvicinamento dei due testi è dunque interessante e la sua legittimità non può essere esclusa,⁴⁰ comunque gli argomenti sono troppo indiretti e sembra che la *Tra-*

38 *Si autem aliquis habet mulierem, vel mulier virum, doceantur contenti esse vir muliere et mulier viro. Si quis autem non vivit cum muliere, doceatur non fornicari, sed sumere mulierem secundum legem, vel manere sicut est. Εἰ μὲν οὖν ἔχει γυναῖκα ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα, διδασκέσθωσαν ἀρχεῖσθαι ἑαυτοῖς· εἰ δὲ ἄγαμοί εἰσιν, μανθανέτωσαν μὴ πορνεῦειν, ἀλλὰ γαμεῖν νόμῳ...* (Per il testo latino e greco cf. l'edizione di *Didaché. Traditio Apostolica*, Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1991 (Fontes christiani), p. 244.

39 Cf. Nello stesso senso SARGENTI M. (1985), *Matrimonio cristiano e società pagana*. (SDHI 51), p. 375.

40 Il cambiamento dell'espressione potrebbe essere dovuto da una parte al fatto che i Philosophoumena, di carattere meno giuridico e più aggressivo, non rivendicavano una chiarezza assoluta nel campo del diritto, e potevano sopportare delle espressioni più forti senza imbarazzare i lettori, et che, dall'altra parte, la *Traditio Apostolica* doveva applicare una categoria più globale (la quale, altrimenti, comprendeva anche quella dell'adulterio; su di questo cf. HERTER H. (1960), *Die Soziologie der antiken Prostitution im Lichte der heidnischen und christlichen Schriften*. (Jahrbuch für Antike und Christentum 3), p. 70; CACITTI R. (1976),

ditio Apostolica ha probabilmente un altro pensiero da decretare sul campo:⁴¹ volendo rendere più caste le relazioni sociali degli uomini e delle donne, esprima la sua volontà che gli uomini si sposino o rimangano senza donna – e che non pratichino la fornicazione.

3.2. Un secondo punto di contatto fra il diritto romano e l'esegesi patristica potrebbe essere ritrovato nella legge del CTh 16,8,6 (della anno 339) sulla quale, per molto tempo si riteneva che avesse introdotto nel diritto romano un nuovo impedimento del matrimonio: la religione. Si trattava di un impedimento nuovo perché nell'impero romano classico o pagano, nessun matrimonio era impedito sulla base della disparità della religione delle parti⁴² visto che "l'imperio non si interessava al problema religioso sul terreno matrimoniale".⁴³

Il matrimonio misto significava il caso in cui un cittadino romano non poteva sposarsi per esempio a causa della disparità della cittadinanza, del suo strato sociale differente⁴⁴ o del servizio militare.⁴⁵

Il testo dunque della legge CTh 16,8,6 è come segue:

Letica sessuale nella canonistica del III secolo. In : R. CANTALAMESSA (éd.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini.* Milano, p. 90; H. CROUZEL – L. ODRUBINA, *Fornicazione*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma (diretto da Angelo di Berardino) Genova – Milano, Casa Editrice Marietti 2007, 1991-1992) per avere un'efficacia più grande nel suo intento di non far entrare nella comunità dei cristiani le persone menno desiderate. L'idea di mettere in parallele le due opere è familiare anche a CACITTI, *Letica sessuale nella canonistica del III secolo*, pp. 97–99, n. 104.

41 Cf. R. CACITTI, *Letica sessuale nella canonistica del III secolo*, pp. 86–87. Questa differenza è resa ancora più manifesta dal fatto che l'osservazione dei *Philosophoumena* parla di donne cristiane, allorquando quella della *Traditio Apostolica* di uomini cristiani.

42 Cf. p. ex MOMMSEN Th. (1907), *Le droit pénal romain.* (Manuel des antiquités romaines XVIII) Paris, vol. II, p. 322.

43 Cf. p. ex. RABELLO A. M. (1988), *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo).* (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7), p. 213.

44 Per questo cf. p. ex. ARNAUD–LINDET P. (1977), *Remarques sur l'octroi de la civitas et du conubium dans les diplomes militaires.* (REL 55), pp. 282–312; WEAVER P. (1986), *The Status of Children in Mixed Marriages.* In : B. RAWSON (éd.), *The Family in Ancient Rome.* London, pp. 145–169.

45 Cf. p. es. TREGGIARI S. (1990), *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the time of Cicero to the Time of Ulpian.* Oxford, pp. 45–50. Sul problema dei matrimoni nazionalmente misti cf. p. es. HANNICK J. M. (1976), *Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique. A propos de quelques textes d'Aristote.* (L'Antiquité Classique 45), pp. 133–148; MÉLÈSE-MODRZEJEWSKI J. (1980), *Un aspect du couple interdit dans l'Antiquité. Les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique.* In: *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme*, Paris: La Haye, 53–73, pp. 53–73; GRAHAM A. J. (1981), *Religion, women and Greek colonisation.* (Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica 11), pp. 294–314; PEREMANS W. (1981), *Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides*, in *Scritti in onore di O. Montevocchi.* Bologna : Editrice Clueb, pp. 273–281; BLOCKLEY

IMP. CONSTANTIUS A. AD EVAGRIUM. Post alia: quod ad mulieres pertinet, quas Iudaei in turpitudinis suae duxere consortium in gynaeceo nostro ante versatas, placet easdem restitui gynaeceo idque in reliquum observari, ne Christianas mulieres suis iungant flagitiis vel, si hoc fecerint, capitali periculo subiugentur. DAT. ID. AUG. CONSTANTIO A. II CONS.

Non voglio passare troppo tempo con questa legge⁴⁶ dopo esser stato dimostrato (non in ultima linea dal lavoro eccellente di Falchi) che un gruppo di pressione ecclesiastica o

R. C. (1982), *Roman-barbarian marriages in the late Empire*. (Florilegium 4), pp. 63–79; MÉLÈSE-MODRZEJEWSKI J. (1984), *Dryton le Crétois et sa famille ou les mariages mixtes dans l'Égypte hellénistique*. In *Homage a Van Effenterre: Aux origines de l'hellénisme*. Paris: Université de Paris Sorbonne, pp. 353–377.

46 Molti punti di questa legge (la quale, secondo la *communis opinio*, faceva parte all'origine di una legge più grande insieme con la legge CTh 16,9,2) sono stati messi in discussione:

a, la datazione la più accettata dai ricercatori è l'anno 339 (cf. p. es. NOETLICH K. L. (1970), *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*. Köln, p. 263, n. 273; RABELLO A. M. (1980), *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*. In: H. TEMPORINI – W. HAASE (ed.), (ANRW II,19. Berlin, 662–762), p. 748; DE BONFILS G. (1987), *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*. (Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano, IIIa s., XXIX), p. 400; LINDER A. (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit – Jerusalem, p. 144; DI MAURO TODINI A. (1990), *Aspetti della legislazione del IV secolo*. Roma: La Sapienza, p. 293, n. 87); contro questa posizione ci sono dei parteggiano di una datazione anche per l'anno 329 (cf. p. es. BIANCHINI M. (1986), *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*. (Serta Historica Antiqua 1), p. 242.);

b, In generale, è Costanzo che è indicato come l'imperatore responsabile per la legge (cf. p. es. A. M. RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, p. 748; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 400; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 293, n. 87), allo stesso tempo ci sono altri che pensano di poter ritrovare la persona responsabile in Costantino II (cf. p. es. MONACHINO V. (1947), *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*. Roma, p. 104, n. 46; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 264, n. 273; ARCHI G. G. (1976), *Teodosio II e la sua codificazione*. Napoli, p. 65; LINDER A. (1987), *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit – Jerusalem, p. 144), allorché quelli che datano la legge dell'anno 329 devono ritenere che essa risale ancora a Costantino il Grande);

c, Molti pensano che i rapporti fra l'ebreo e la cristiana, divieti dalla legge è un matrimonio legale: JUSTER J. (1914), *Les Juifs dans l'Empire Romain*. (vol. I–II.) Paris, vol. II, p. 47; BROWE P. (1935), *Die Judengesetzgebung Justinians*. (Analecta Gregoriana 8), pp. 116; SIMON M. (1948), *Verus Israel. Etude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*. (Bibl. éc. fr. d'Athènes e de Rome, 166). Paris, p. 338–340; SEAVER J. E. (1952), *Persecution of the Jews in the Roman Empire*. Lawrence, p. 33; BIONDI B. (1952), *Il Diritto Romano Cristiano: Orientamento religioso della legislazione*. Vol. I–III. Milano: Giuffrè, vol. I, p. 281; BLUMENKRANZ B. (1960), *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*. Paris, p. 320; SOLAZZI S. (1962), *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*. Scritti di Diritto Romano 4. Napoli, p. 49; KASER M. (1975), *Das römische Privatrecht, vol. II: Die nachklassischen Entwicklungen*. München: Beck, vol. 2, p. 168; AVI-YONAH M. (1984), *The Jews under Roman and Byzantine Rule*. Jerusalem, p. 179; DE GIOVANNI L. (1985), *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti*

un motivo cristiano in generale è difficilmente immaginabile,⁴⁷ la legge ha probabilmente altri motivi – comunque si deve riconoscere che i tentativi sono ancora molto lontani di arrivare ad un consensus: le opere differenti parlano come di motivo o della paura

Chiesa-Stato. Napoli, p. 119; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 241; RABELLO A. M. (1988), *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-VI secolo)*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7), pp. 213–224. p. 215; altri, invece ritengono che si trattava di una relazione puramente sessuale: ALBANESE B. (1979), *Le persone nel diritto privato romano*. Palermo, p. 424; di un'unione quasi matrimoniale: K.L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 47; REICHARD K. D. (1978), *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*. (Kairos 20), pp. 24–25; SIVAN H. (1997), *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*. (REJ 156), p. 97. Altri ancora, non prendendo posizione nella questione, tengono a tradurre il testo nella sua oscurità originale: PHARR CL., *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Greenwood Press, New York 1952, p. 467; o contenti di osservare il problema, lasciano la questione irrisolta: VOGLER C. (1979), *Les juifs dans le Code Théodosien*. (Le point théologique 33), p. 44; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 149–150, n. 8; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 410; FALCHI G. L. (1988), *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel V secolo*. (Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana 7), p. 209.

47 In questo senso cf. p. es. J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 33 (il quale vede nell'arriè-re-plan Hilario e Eusebio); B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, p. 281; AVI-YONAH M. (1962), *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*. Berlin: De Gruyter, p. 179; ROBLEDA O. (1970), *El matrimonio en Derecho Romano*. Roma, p. 212; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, p. 168; contro questa posizione cf. p. es. H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, pp. 94–96, la quale nella sua argomentazione contro la tesi, si appoggia sulle discrepanze fra questa legge e la legislazione ecclesiastica.

del proselitismo⁴⁸, di punti di vista economici,⁴⁹ rassisti,⁵⁰ d'intolleranza religiosa,⁵¹ di volontà d'isolamento⁵² fino all'intenzione molto concreta dell'imperatore di difendere la libertà di coscienza di quelli che si trovano in una posizione sottomessa,⁵³ posizione

48 In questo senso come primo v. GOTHOFREDUS I. (1736), *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*. (vol. I–VI.) Leipzig, vol. VI,1, p. 244, ad CTh. 16,8,6; cf. ancora p. es. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 338–340; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, p. 281; GAUDEMET J. (1958), *L'Église dans l'Empire Romain (IVe–Ve siècles)*. (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, III) Paris: Sirey, p. 629, n. 7; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, p. 320; M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 179; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48; VOGLER, *Les juifs dans le Code Théodosien*, p. 46; BACHRACH B. S. (1985), *The Jewish Community in the Later Roman Empire as Seen in the Codex Theodosianus*. In: J. NEUSNER and E. S. FRERICHS, *To See Ourselves as Other See Us: Christians, Jews, Others in Late Antiquity*. Chicago – California, p. 408; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 149–150, n. 8; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 421; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, pp. 213–224. p. 215; A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 264, n. 90; per una critica a questa spiegazione si pone la domanda di sapere perché il legislatore avrebbe dovuto ricorrere ad una legge così speciale se aveva la possibilità di pubblicare una legge generale anche contro il fenomeno; similmente cf. ancora M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 241–242: “ma neppure l'opinione [non pare motivata] che la norma si prefiggesse di porre un freno al proselitismo ebraico... visto che il caso era troppo limitato per costituire un serio pericolo.”

49 In questo senso cf. p. es. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47, n. 2; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 24–25; M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, p. 175; G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, pp. 420–421; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 215; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 93; per una critica della motivazione economica cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 241: “non del tutto convincente appare la motivazione di ordine economico quale causa dell'intervento imperiale (motivato dal voler evitare la concorrenza)”; il quale, nella nota 37, scritta alla stessa osservazione, ammette nondimeno una certa possibilità economica: “Se mai, è il caso a pensare al venir meno di forza-lavoro in quanto, stando al testo della lex, le donne sarebbero state dai mariti indotte ad abbandonare la loro precedente occupazione.”

50 Cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 629; B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, p. 424.

51 J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, vol. II, p. 47, n. 2; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 24–25.

52 M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 179; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 48.

53 M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione*

che sembra essere la più accettabile e la meno influenzata dalle ideologie del secolo passato.

3.3. Una seconda legge del diritto romano di cui dobbiamo parlare almeno per un minuto è il CTh 3,14,1 (dell'anno 373).

CTh 3,14,1 (=Brev. 3,14,1). Impp. Valentinianus et Valens AA. ad Theodosium Magistrum Equitum. Nulli provincialium, cuiuscumque ordinis aut loci fuerit, cum barbara sit uxore coniugium, nec ulli gentilium provincialis femina copuletur. Quod si quae inter provinciales atque gentiles adfinitates ex huiusmodi nubtiis extiterint, quod in his suspectum vel noxium detegitur, capitaliter expietur. Dat. V Kal. Iun. Valentiniano et Valente AA. Conss.

Interpretatio: Nullus Romanorum barbaram cuiuslibet gentis uxorem habere praesumat, neque barbarorum coniugiis mulieres Romanae in matrimonio coniungantur. Quod si fecerint, noverint se capitali sententia subiacere. (il 28 maggio 373).

Come sembra evidente, questa legge prende in mira un altro tipo di matrimonio: quello contratto fra un cittadino romano e un barbaro⁵⁴. Nondimeno ci sono certi studiosi (come Biondi) secondo i quali la legge aveva basi religiose⁵⁵, ma questa loro posizione non è accettata nel mondo scientifico. Il più che può essere detto a proposito è che questa legge – pur essendo indirizzata contro i matrimoni misti dal punto di vista etnico stabilisce già alla sua nascita anche un divieto religioso, il quale, più tardi, dalla forza delle cose e dall'attività di Ambrogio – secondo la posizione di Bianchini –, diventerà il suo carattere principale, e la legge può essere interpretata anche in chiave

imperiale nel IV secolo dopo Cristo, p. 241; G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 211; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 94.

54 Cf. già I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, ad. h. l.: “Gentiles... non dicuntur respectu fidei, seu religionis, seu non sunt pagani, vel infideles, quod plerique credunt... verum respectu Romanorum, Barbari, quomodo et hac l. vocantur...”; nello stesso senso cf. ancora H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 62 e 97.

55 Biondi la interpreta come una legge avente delle basi religiose: *Il diritto romano cristiano*, vol. III, pp. 91–92: “Per ragioni religiose è ugualmente colpita della stessa pena la unione dei romani con barbari e pagani da Valentiniano e Valente (CTh 3,14,1)”; nello stesso senso cf. ancora *Ibidem*, vol. III, p. 481.

politico-religiosa⁵⁶. Comunque rimane certo che la legge all'origine non aveva nessuna base religiosa⁵⁷.

3.4. Dopo tutto questo elenco delle leggi imperiali si potrebbe pensare che la prima e unica legge di tutto il quarto secolo e con minime variazioni di tutta l'antichità rimanente e contenente un divieto matrimoniale basato sulla religione è il *CTh* 3,7,2⁵⁸:

CTh 3,7,2 (= *Brev* 3,7,2): *IMPPP. VALENT(INIANUS), THEOD(OSIUS) ET ARCAD(IUS) AAA. CYNEGIO P(RAEFACTO) P(RAETORI)O. Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata. DAT. PRID. ID. MART. THESSAL(ONICAE). THEOD(OSIO) A. II ET CYNEGIO V. C. CONSS.*

Interpretatio. Huius legis severitate prohibetur, ut nec Iudaeus Christianae matrimonio utatur, nec Christianus homo Iudaeam uxorem accipiat. Quod si aliqui contra vetitum se tali coniunctione miscuerint, noverint se ea poena, qua adulteri damnantur, persequendos, et accusationem huius criminis non solum in propinquis, sed etiam ad persequendum omnibus esse permissam (il 14 marzo 388).

3.4.1. Molti studiosi, anche se non si occupavano profondamente della legge, hanno dato delle spiegazioni alla sua origine. Queste spiegazioni possono essere classificate secondo le categorie seguenti:

- motivazione teologica della Chiesa
- motivazione antisemitica della Chiesa

56 Cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 239–240, 246, 247–248: “accanto ad una finalità politico-sociale originaria acquista ben presto una valenza politico-religiosa che ne accompagna in seguito l'interpretazione.”

57 Sul problema dei matrimoni misti contratti fra romani e barbari nel Basso Impero cf. p. es. R. C. BLOCKLEY, *Roman-barbarian marriages in the late Empire*, pp. 63–79.

58 Questa legge fu conservata in due posti nel Codice Teodosiano – una volta nel terzo libro (cf. in alto) e un'altra volta nel nono libro, con certe modifiche non essenziali. L'Inserzione doppia della legge nel Codice Teodosiano è spiegato o dall'inattenzione (S. SOLAZZI, *Unioni di cristiani e ebrei nelle leggi del Basso Impero*, p. 49; o dalla sua importanza (A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 262). L'altra versione è come segue:

CTh 9,7,5 (= *Brev* 9,4,4; = *CI* 1,9,6; = *BurgR* 19,4): *Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Cynegio p(raefecto) p(raetori)o. Ne quis Christianam mulierem in matrimonio Iudaeus accipiat, neque Iudaeae Christianus coniugium sortiatur. Nam si quis aliquid huiusmodi admiserit, adulterii vicem commissi huius crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque p. vocibus relaxata. DAT. PRID. ID. MART. THESSAL(ONICAE). THEOD(OSIO) A. II ET CYNEGIO V. C. CONSS. Interpretatio: Nec Iudaeus Christianam nec Christianus Iudaeam ducat uxorem. Quod si fecerit, cuiuslibet accusatione velut in adulteros vindicetur.*

- motivazione teologica dell'imperatore/legislatore
- motivazione vessatoria dell'imperatore/legislatore
- motivazione rabbinica
- motivazione politico-religiosa (oggetto religioso, trattazione dal punto di vista politico)

Per capire più esattamente cosa significano questi termini, prendiamoli in rassegna, uno dopo l'altro.

3.4.1.1. Sotto la categoria della motivazione teologica della Chiesa, si pensa che la legge sarebbe il risultato di una lobby da parte della Chiesa cattolica, di una sua influenza praticata sullo Stato. Questa influenza potrebbe essere ritrovata nell'attività di qualche vescovo (soprattutto Ambrogio)⁵⁹, in quella di concili ecclesiastici⁶⁰, o nella posizione generale simile della Chiesa⁶¹, i quali avrebbero lo scopo di togliere tutte le possibilità agli ebrei di praticare un'influenza sui cristiani⁶².

3.4.1.2. Motivazione antisemitica della Chiesa significa, al secondo posto, che la lobby ecclesiastica avrebbe agito da motivi antisemitici con lo scopo di un isolamento totale degli ebrei nella società⁶³.

3.4.1.3. Cosa significa, come terzo motivo, la motivazione teologica dell'imperatore/legislatore? – Significa una risposta data al perché della legge a partire dalla personalità „pia” dell'imperatore/legislatore che avrebbe agito sul suo proprio conto (forse anche oltrepassando la posizione della Chiesa a proposito⁶⁴) quando sanzionava la nostra legge.

59 Per Acholius cf. I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 320, ad CTh. 3, 7, 2. Per Ambrogio: B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. III, pp. 91–92; L. DE GIOVANNI, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti Chiesa-Stato*, p. 119–120, n. 50 (indirettamente); A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, p. 178.

60 M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, pp. 338–340; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185, n. 1018.

61 K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, p. 218.

62 DE LANGE R. M. (1992), *Jews and Christians in the Bizantine Empire : Problems and Prospects*. In : D. WOOD (éd.), *Christianity and Judaism* (Studies in Church History 29) Oxford, p. 22.

63 M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, pp. 338–340.

64 GAUDEMET J. (1980), *Droit romain et principes canoniques en matière de mariage au Bas-Empire*. In : *Sociétés et mariages*. Strasbourg, p. 131–132.

Lo scopo dell'imperatore/legislatore sarebbe stato la protezione della fede cristiana⁶⁵ contro tutti gli elementi estranei infiltrati nella vita quotidiana cristiana della gente⁶⁶.

3.4.1.4. Sull'altro lato, e adesso siamo arrivati al quarto punto, quando si parla di una motivazione vessatoria dell'imperatore/legislatore, si pensa che lui avesse sanzionato la legge dietro un antisemitismo⁶⁷, nato nell'imperatore in conseguenza della predicazione e dell'esegesi dei padri della Chiesa⁶⁸, un razzismo⁶⁹, che la legge fosse entrata nella linea di altre leggi che avessero avuto l'intenzione di isolare⁷⁰ o addirittura di estirpare gli ebrei dalla società⁷¹. Ho messo in questa categoria anche la spiegazione che partiva dal carattere accettabile della legge (bisogna sapere che il contenuto della legge conveniva alle prescrizioni del rabinismo⁷²), e diceva che il legislatore avrebbe agito molto abilmente o diplomaticamente in quanto cominciava con una legge favorevole agli ebrei per poterli attaccare dopo più facilmente, una volta entrato nella zona privata della comunità ebraica, avendone creato un precedente⁷³.

3.4.1.5. La spiegazione data sotto il termine motivazione rabinica, sul quinto posto, altrettanto parte da questa accettabilità fondamentale del contenuto della legge da

65 J. E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire*, p. 48; GUARINO A. (1943), *Studi sull'Incestum*. (ZSSRG, RA 63), p. 230; V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano Cartagine e Roma nel secolo IV*, p. 104, n. 46; M. KASER, *Das römische Privatrecht*, p. 168; ERNESTI J. (1998), *Christianus und Kaiser aller Römer Theodosius des Grosse im Lichte zeitgenössischer Quellen*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, p. 44.

66 A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 267.

67 Cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243.

68 M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243, n. 42.

69 B. ALBANESE, *Le persone nel diritto privato romano*, p. 424.

70 M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 157; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243, n. 42.

71 M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 211.

72 Sul punto per un'analisi dettagliata e per una bibliografia v. p. es. ODRÓBINA L., *Le CTh 3,7,2 et les mariages mixtes*, Szeged, Acta Antiqua et Archaeologica 31, Szeged 2007, pp. 233-277.

73 K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33. Per illustrare il genio del nostro imperatore, si potrebbe ancora aggiungere che queste leggi contro gli ebrei furono pubblicati sempre nella parte occidentale dell'Impero, perché lì il numero degli ebrei essendo meno grande si poteva aspettare una opposizione più piccola; cf. M. AVI-YONAH, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen des Talmud*, p. 212: "Das von einem Kaiser erlassene Gesetz war für die andere Reichshälfte verbindlich, es sei denn, man hätte es ausdrücklich außer Kraft gesetzt. Da nun die Juden des Westens kleiner an Zahl und schwächer waren, wurden die meisten Gesetze gegen sie in der westlichen Reichshälfte veröffentlicht und kamen auch im Osten zur Ausführung, wo sie die dortigen Gemeinden trafen, darunter auch die Palästinas."

parte del rabinismo quando sostiene che non si può escludere una lobby doppia (nel senso di una ecclesiastica e una rabbinica allo stesso tempo), praticante un'influenza sul legislatore⁷⁴.

3.4.1.6. Come sesto punto abbiamo elencato una motivazione politico-religiosa, che pur essendo di ordine politico, religiosamente sarebbe neutra. In questo caso il legislatore avrebbe lo scopo di stabilire un equilibrio sul piano religioso nell'impero⁷⁵, reprimendo l'attività proselitica degli ebrei⁷⁶ (di cui una forma sarebbe quella del matrimonio misto), sopprimendo certe istituzioni proprie della comunità ebrea, contraddittorie agli impedimenti del diritto romano⁷⁷, restaurando il matrimonio romano, ma senza la minima motivazione vessatoria contro il popolo d'Israele⁷⁸.

Queste erano dunque le spiegazioni date finora alla legge da parte degli studiosi: ma se si vuole essere sincero, bisogna professare che fra questi ultimi, c'erano anche tali che formulavano anche delle critiche contro talune spiegazioni elencate sopra. Così:

ad 3.4.1.1. contro l'ipotesi di una lobby ecclesiastica (in qualunque forma che sia) si può dire che se la Chiesa parlava contro i matrimoni misti, lo faceva perché vedeva un pericolo molto grande nei matrimoni contratti fra un cristiano e un pagano o eretico. Ma

74 H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 98: "...it is not unlikely that both Christian and Jewish ideologies had exercised some influence in its formulation"; p. 99: "nor could a pressure from Jewish leadership circles be wholly discounted... It is difficult to determine whether the imperial ban on mixed marriage was issued in response to prompting of Christian theologians, or at requests of zealous prefects, or urgings of Jewish leaders...". Per la verità, bisogna menzionare che ci sia stato anche prima qualcuno che parlava della posizione fondamentalmente ostile degli stessi ebrei contro i matrimoni misti, senza però che una conclusione di origine rabbinica fosse stata formulata; cf. K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33: "Zwar waren die meisten Juden gegenüber Mischehen skeptisch oder ablehnend eingestellt, wenn das Gesetz aber zum Tragen kam, traf es mit grausamer Härte...".

75 M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, pp. 244–245.

76 I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 320, ad CTh 3,7,2; P. BROWE, *Die Judengesetzgebung Justinians*, p. 136–137; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*, p. 338–340; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 629; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430–1096)*, p. 320; K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185; K. D. REICHARD, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, pp. 32–33; A. M. RABELLO, *Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV–VI secolo)*, 1988, p. 219.

77 I. GOTHOFREDUS, *Codex Theodosianus*, vol. I, p. 321 ad CTh 3, 7, 2 in fine; G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 207.

78 G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 434.

di ebrei, si parla solo in una misura modestissima. Se dunque avesse voluto difendere i cristiani contro questi tipi di matrimonio, avrebbe provato in prima linea di far mettere sotto sanzione i matrimoni contratti con i primi due gruppi⁷⁹.

ad 3.4.1.4. Sulla quarta categoria (motivazione vessatoria dell'imperatore/legislatore) bisogna sapere che queste spiegazioni sono risorte in genere dopo gli anni tristi della seconda guerra mondiale, e che per questo molti studiosi non credono negli argomenti formulati da quelli⁸⁰, scoprendo nella spiegazione una progettazione di quegli avvenimenti⁸¹.

ad 3.4.1.6. Contro una parte della sesta categoria è stato domandato retoricamente che se ci sono tante leggi contro il proselitismo, che bisogno c'era di una ulteriore che lo vietava sul livello del letto matrimoniale?⁸²

Senza volere, in questa sede, di accingere ad un'analisi dettagliata dell'arrière-plan della legge, e lasciando fuori questione per adesso da un lato anche il problema della pena dell'adulterio in quell'epoca, e dall'altro la posizione del rabinismo sui matrimoni misti, nelle conseguenze di fatto molto simile però alla situazione creata dalla legge

79 K. L. NOETLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, p. 185, n. 1020: "Interessant ist der Hinweis, daß die Kaiser nie die Ehe zwischen Heiden und Christen verboten haben, obwohl dies von kirchlicher Seite gefordert wurde."; M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimoni: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 244–245: "mi sembra si debba parlare di motivazione politico-religiosa: in realtà gli imperatori non fanno proprie le istanze della dottrina cristiana... mai si giungerà a colpire pagani e eretici..."; o contro una identificazione dell'origine della legge nella persona di Ambrogio cf. M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243: "non pare tanto ispirata da motivazioni esclusivamente religiose dal momento che erano parimenti rimproverate le unioni con pagani ebrei eretici..."; IBIDEM n. 42: "Senza escludere la possibilità di un influsso esercitato dal vescovo di Milano, non ritengo sia in tal senso da interpretare la testimonianza invocata, che ha piuttosto riguardo ad unioni con alienigenae, termine in altra occasione indicato da Ambrogio come sinonimo di haeretici..."; in un senso simile cf. ancora G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani ed ebrei nel IV secolo*, p. 207; H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 99: "but Ambrose, as well as other theologians, was opposed to mixed marriages, religious or ethnic, in principle, including, but not exclusively Jewish-Christian unions...".

80 A. DI MAURO TODINI, *Aspetti della legislazione del IV secolo*, p. 265.

81 G. DE BONFILS, *Legislazione ed ebrei nel IV secolo. Il divieto dei matrimoni misti*, p. 436: "Non sembra che le leggi del periodo 383–395 siano volutamente repressive nei confronti degli ebrei."

82 H. SIVAN, *Rabbinic and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity*, p. 96: "There are enough Roman laws on proselytism specifically, without resorting to the bedroom to add as yet another deterrent. Hence the relevance of the ban to the issue of proselytism is doubtful."; nello stesso senso cf. ancora M. BIANCHINI, *Disparità di culto e matrimonio: orientamenti del pensiero cristiano e della legislazione imperiale nel IV secolo dopo Cristo*, p. 243: "...l'atteggiamento di Teodosio I pare non già dettato dalla volontà di combattere ogni tentativo di proselitismo...".

CTh 3,7,2, dobbiamo dunque stabilire alcuni fatti, evidenti già nel testo della legge, che però molte volte sono stati fraintesi.

a, Sotto il termine *Iudaeorum* teoricamente si intende un gruppo religioso e non sociologico.

b, Il divieto s'indirizzava agli uomini e non ugualmente anche alle donne.

c, Le unioni prese in esame dalla legge non erano esclusivamente i matrimoni misti, ma tutte le unioni miste.

3.4.2. Riesaminando dunque le spiegazioni date finora al perché della legge, a parte i punti 5 e 6, si può costatare che la maggior parte degli studiosi volevano mettere in paragone l'attività esegetica-morale dei padri della Chiesa sul campo dei matrimoni misti, da una parte, e l'attività legiferale dell'imperatore Teodosio il Grande con la legge, dall'altra. In mancanza di tempo, adesso di nuovo non faccio conoscere le singole tappe delle mie ricerche fatte sul motivo del CTh 3,7,2, rinviando ancora una volta al volume, mi contento adesso di riassumere le risposte date ai singoli gruppi di motivazione⁸³.

3.4.2.1. Alla contestazione della categoria di motivazione teologica della Chiesa, bisogna ancora aggiungere che la Chiesa, nel nostro tempo, non mise in prassi nessuna sanzione penale per il caso del matrimonio misto, per non parlare dell'impossibilità di una pena di morte (pena probabile dell'adulterio all'epoca) all'istigazione di una lobby ecclesiastica: così una legge avente una sanzione di morte non conviene alla mentalità della Chiesa.

3.4.2.2. Per quanto la motivazione antisemitica della Chiesa, dobbiamo vedere chiara la differenza fra l'antichità e il medioevo. Nell'antichità la Chiesa non aveva ancora quelli sentimenti negativi nei riguardi degli ebrei, non aveva ancora la forza legislativa del medioevo; dall'altro lato, l'ebraismo non era ancora così debole come lo sarà nel medioevo. Una tale proposizione, anche se qualche elemento dell'antisemitismo medioevale può essere ritrovato negli scritti dei padri della Chiesa, sembra piuttosto anacronistico.

3.4.2.3. Non si comprende bene per quale motivo il legislatore (e siamo già arrivati al terzo punto) prende di mira gli ebrei, mentre lascia in pace i pagani e gli eretici.

3.4.2.4. Per la motivazione vessatoria del legislatore, si domanda perché, se vuole sopprimere gli ebrei, mette lui in vigore una legge che gli è sostanzialmente buona? Per non parlare in questa sede dell'antisemitismo presunto di cui non si trova nessuna traccia nella legge. A proposito dell'antisemitismo dell'imperatore basti pensare agli avvenimenti di Callinico.

83 ODROBINA L., *Le CTh 3,7,2 et les mariages mixtes*, Szeged, Acta Antiqua et Archaeologica 31, Szeged 2007.

3.4.2.6. Alla categoria motivazione politico-religiosa, si può obiettare che se il legislatore voleva creare un equilibrio religioso anche sul piano dei matrimoni, perché lasciava fuori i gruppi degli eretici e dei pagani? Se, dall'altro lato, voleva fare evitare l'applicazione di istituzioni proprie dell'ebraismo, perché le impediva nei matrimoni misti dove ai membri, esclusi dalla comunità ebraica, questo pericolo era il minimo ?

E dopo tutto questo, se facciamo un'analisi dettagliata del sistema penale relativo al nostro caso del rabinismo dell'epoca, vediamo che il loro modo di procedimento con i matrimoni misti all'intorno del rabinismo produceva lo stesso risultato che la nostra legge sul campo del diritto romano.

3.4.2.5.1. Si vede benissimo che un matrimonio misto per la comunità ebraica risultava nella maggior parte dei casi la perdita del suo membro, mentre la parte cristiana non doveva contare su una sanzione così forte.

3.4.2.5.2. Una coppia mista, se il loro caso era portato davanti ad un tribunale rabbinico (il quale era competente nel loro caso anche secondo il diritto romano in questa epoca ancora), poteva sfuggire alla sua sentenza, facendo appello ad un tribunale romano che doveva invece applicare il diritto romano, dove prima di questa legge, tale fatto non veniva considerato un crimine. Così questo problema del rabinismo finisce con la nostra legge.

3.4.2.5.3. Nel caso di un marito ebreo, tutti e due tribunali portano, dopo la nostra legge, la stessa sentenza di morte. Quando invece la donna è ebraica, c'è una differenza, perché il marito cristiano non viene giustiziato dal tribunale rabbinico, mentre da quello romano riceve la sentenza di morte. Ma prendendo in considerazione il fatto che lo scopo principale, nel caso di una tale unione, dei rabbini era il salvaguardare i figli nati (ebrei), loro è stato dato uno strumento molto forte per realizzare questo intento: con la minaccia di questa legge, il marito non ebreo può essere tenuto in mano. Se consente all'educazione ebraica dei figli, non succede niente, se invece presenta degli ostacoli, il suo caso può essere portato davanti ad un tribunale romano che gli meriterà la morte.

Riassumendo questi punti si possono constatare i seguenti : allorché con questa legge gli ebrei ricevono uno strumento di più di tenere in vigore e di trasmettere il loro sistema giuridico nel diritto romano, impedito prima nel suo funzionamento, per i cristiani tale sanzione sarà del tutto nuova.

3.4.3. Mettendo, infine, uno sguardo sulla situazione politica dell'epoca (quando l'imperatore Teodosio stava preparando la guerra contro Massimo usurpatore che era tenuto in grande stima dagli ebrei perché un anno prima aveva fatto ricostruire ai cristiani una sinagoga demolita da loro a Roma), allora in questo caso l'imperatore non poteva permettersi di pubblicare una legge antisemita, una legge contro gli ebrei. Anzi,

c'è da supporre che prima della sua campagna, si assicurava anche il *placet* tacito degli ebrei con una pubblicazione di una legge che volevano proprio loro: sappiamo che il suo funzionario Cinegio aveva fatto un viaggio prima della guerra anche in Palestina.

Dopo tutto questo, come conclusione o schizzo di una conclusione, constatiamo che secondo la logica la legge mostra una origine ebraica:

1, la sua mentalità e il suo metodo sono molto vicini a quelli del rabinismo, e sono molto lontani dal cristianesimo;

2, gli argomenti teologici cristiani non bastano a sostenere una legge contraddittoria alla morale cristiana;

3, l'antisemitismo della legge sembra venire piuttosto dagli avvenimenti del secolo passato;

4, la situazione creata dalla legge rimette in pieno vigore il funzionamento della giurisdizione indebolita del rabinismo in una questione così importante: la legge può essere considerata come la continuazione legittima nel diritto romano della prassi rabinica;

5, la politica attuale della pubblicazione della legge esclude un'intenzione vessatoria da parte del legislatore e depone per un gruppo di pressione ebreo.

Si può dunque constatare *dietro la probabilità e la logica* che la legge viene da un ebreo gruppo di pressione, praticata sull'imperatore in un periodo di crisi dell'impero, e visto che l'intenzione fondamentale di questa richiesta del gruppo non stava in contraddizione con quella della Chiesa, il loro desiderio fu realizzato con la pubblicazione di un divieto statale.

Tornando adesso al titolo e al tema di questa relazione: Il 1 Cor 7,12-16 fra esegesi patristica e diritto romano, probabilmente dobbiamo sostenere che l'esegesi erronea e tendenziosa del passo di Paolo, eseguita da parte dei padri della Chiesa, neanche nel caso della legge CTh 3,7,2 non influenzò la formazione del diritto romano, se non nella minima misura di cui parlai nel paragrafo precedente: Teodosio, forse sapendo che la direzione fondamentale della legge da pubblicare non era in contraddizione, anzi almeno parzialmente era in armonia con l'esegesi dei padri e così con l'intenzione della Chiesa ufficiale, poteva tranquillamente assumersi il compito di rilasciare una sanzione ai nostri occhi forse antisemita, ma fundamentalmente filosemita.

Dr. Odrobina László
tanszékezető egyetemi docens, SzHF