

Davide Bresolin Zoppelli

Settore Scientifico Disciplinare IUS/18

TITOLO: *Religio, fides, foedus* nella concezione del matrimonio romano

INDICE

A)	STATO DELL'ARTE.....	2
B)	DESCRIZIONE DEL PROGETTO.....	7
C)	RISULTATI ATTESI	9
D)	ARTICOLAZIONE DEL PROGETTO E TEMPI DI REALIZZAZIONE.....	11
E)	CRITERI DI VALUTAZIONE PER LA VERIFICA DEI RISULTATI RAGGIUNTI	12
F)	BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE	12

A) STATO DELL'ARTE

Nella società romana il *matrimonium* ricopre un ruolo primario nella formazione di quello che Bonfante definisce il “primo nucleo sociale dell’uomo”; fin dal periodo più antico della storia di Roma, infatti, solamente nel caso in cui vi fosse un *iustum matrimonium* (*iustum*, ossia secondo le forme del diritto civile) poteva aver origine la *familia proprio iure* e, dunque, costituirsi il vincolo di parentela civile (l’*adgnatio*), estremamente rilevante ai fini successori.

Il matrimonio, per svariati motivi, è stato oggetto di numerose indagini, ognuna delle quali ha analizzato l’istituto attraverso i più differenti e disparati approcci. In filosofia, ad esempio, nel corso dei secoli si sono ripetuti tre concetti di matrimonio: alcuni, come Aristotele e Platone, lo consideravano come un’istituzione naturale; altri, come San Tommaso, Kant e Hegel, insistevano nell’evidenziare – così come venne inteso dal diritto romano e dal diritto canonico – la natura contrattuale dell’istituto; altri ancora, invece, *in primis* Levi-Strauss, lo definivano come un’istituzione sociale. Non mancano, poi, studi sociologici, storici, a cui si collega anche la delineazione di una sua funzione prettamente politica dell’istituto giuridico.

Per quanto riguarda, in particolare, gli studi di diritto romano, l’approccio, anche il più recente, ha ricercato una costruzione dogmatica dell’istituto, insistendo sulla dimostrazione del suo carattere contrattuale e del suo evolversi nel lungo arco storico che va dalle XII Tavole fino a Giustiniano. Secondo tale dottrina il matrimonio romano si fondava, in epoca classica, sul consenso dei coniugi: il giurista Ulpiano, infatti, affermava, in D. 35. 1. 15 (50. 17. 30), che *nuptias... non concubitus, sed consensus facit*. Sempre nel periodo classico era possibile una distinzione nel rapporto matrimoniale, in funzione della posizione che assumeva la moglie rispetto alla famiglia del marito, dato che la moglie stessa poteva entrare (anche se non necessariamente) in tale *familia*. In questo caso, allora, se il marito era *sui iuris* (ossia non sottoposto ad alcuna *potestas*), la donna cadeva sotto la potestà di quest’ultimo (*manus*). Diversamente, nel caso in cui il marito era *alieni iuris*, la donna rientrava sotto la *potestas* del *paterfamilias* del coniuge e veniva considerata in posizione di figlia (*loco filiae*) rispetto al proprio marito (e quindi al pari di una nipote del *paterfamilias*), nonché di sorella nei confronti dei propri figli. L’ingresso nella famiglia del marito, ossia la *conventio in manum*, veniva realizzata mediante *confarreatio* o *coemptio* (a cui corrispondevano, contemporaneamente, diverse forme di matrimonio valide per il *ius civile*) o *usus*.

La *confarreatio* consisteva in una serie di atti di intonazione religiosa che culminava nell’offerta a Giove di una focaccia di farro (il *panis farreus*); dallo stesso procedimento, nonché dalle descrizioni del rituale riportato da scrittori tardo-repubblicani e del principato, è possibile intuire che si trattasse di un rito matrimoniale in cui era più che evidente il carattere religioso (*in primis* Gai. 1, 112): la *confarreatio*, infatti, ha importanti riflessi non solo per il *ius civile*, ma anche per il *ius sacrum*.

La *coemptio*, invece, era un *gestum per aes et libram* con il quale la donna si poneva nella *manus* di un uomo; si trattava, dunque, di un’applicazione della *mancipatio*, la quale – come emerge da Gai. 1, 123 – aveva una forma diversa da quella impiegata per la trasmissione delle *res mancipi*, nella quale l’*imaginaria venditio* della donna veniva qualificata come *matrimonii causa* (Gai. 1, 113).

In entrambi questi modi di contrazione del matrimonio, poi, era richiesta una forma *ad substantiam* (il rituale religioso per la *confarreatio* ed il *gestum per aes et libram* per la *coemptio*) che, nel caso in cui questa mancasse o risultasse viziata, comportava l’invalidità del negozio e l’impossibilità che la moglie ricadesse nella *manus* del marito. Tale effetto, però, non inficiava la validità di entrambi i mezzi quali atti di contrazione del matrimonio; tuttavia, particolare era il caso della *confarreatio*, dato che la mancanza oppure il vizio della forma si traducevano in un’invalidità dell’atto matrimoniale per il diritto sacro, ma non per il *ius civile*. Al fine, inoltre, di sanare eventuali

vizi di forma o di legittimazione verificatisi in una *coemptio*, e far acquistare così al marito *sui iuris* o all'avente potestà su di lui la *potestas* sulla moglie (e forse, più tardi nel caso in cui non fosse stata neppure effettuata la *coemptio*, né si fosse proceduto alla *confarratio*), l'*usus* faceva sì che si verificasse tale acquisto, quando la moglie avesse convissuto matrimonialmente col marito per un anno. La *ratio* stessa dell'istituto, quindi, conferma che l'acquisto della *manus* sulla donna era un effetto ineliminabile del matrimonio. Diversamente, la donna poteva conservare l'originario *status familiae*, non importa se come persona *sui iuris* o soggetta alla *potestas* di un *paterfamilias*: in questo caso, allora, non aveva alcun rapporto di parentela civile (*adgnatio*) né con il marito né con i propri figli. Ovviamente, in questa ipotesi, sovveniva la considerazione della parentela di sangue (*cognatio*) al fine di prevenire l'incesto, attraverso l'imposizione di relativi impedimenti.

Pertanto, inizialmente la dottrina su tali basi distingueva tra due tipi di matrimonio, quello *cum manu* e quello *sine manu*: il primo si sarebbe concluso nelle forme previste dal *ius civile* per l'acquisto della *manus*; il secondo tipo, invece, si sarebbe fondato sulla semplice volontà reciproca dei coniugi di essere marito e moglie (*affectio maritalis*).

Ulteriori studi da parte della dottrina, tuttavia, si sono concentrati sull'operatività dell'*usus* a sanatoria della mancata acquisizione della *manus* ed hanno evidenziato come in realtà l'*usus* non poteva configurarsi quale forma di matrimonio, bensì solamente come modo di acquisto della *manus*. Inoltre, non sarebbe peregrina l'ipotesi per cui, proprio per la funzionalità dell'*usus*, si introdusse la convinzione che il matrimonio potesse sussistere indipendentemente da tale acquisto. Nelle XII Tavole, infatti, era già contenuta una norma per cui l'effetto dell'*usus* non si verificava se la donna si fosse allontanata dalla casa del marito per un periodo pari a tre notti (*usurpatio trinoctii*: tab. 6. 4). Si iniziò pertanto a concepire il matrimonio come possibile e legittimo anche senza l'acquisto della *manus* sulla moglie, ragionamento, questo, che ha nel tempo rappresentato il punto di svolta per lo sviluppo della configurazione classica dell'istituto, ossia per quella definizione di matrimonio che Ulpiano ci riporta. Già a partire dal III-II sec. a.C., allora, la distinzione tra il matrimonio che si fonda sul consenso dei coniugi e la *manus* - acquistata mediante *confarreatio*, *coemptione*, *usus* - doveva essere stabilita in maniera netta. Per questi motivi l'opinione maggioritaria in dottrina è giunta alla conclusione che la *manus* ed il *matrimonium* fossero due istituti radicalmente diversi: non due forme di matrimonio - *cum manu* e *sine manu* - bensì due diverse condizioni della donna sposata, ossia dell'*uxor in manu* o non *in manu*.

Sin dalla media repubblica, dunque, il matrimonio poteva fondarsi anche solamente sul consenso durevole dei coniugi, senza che avvenisse come effetto accidentale l'acquisto della *manus* della moglie: era sufficiente, quindi, la semplice volontà reciproca dei coniugi di essere marito e moglie, attraverso l'*affectio maritalis*. Relativamente a quest'ultima, la dottrina si è posta il problema della dialettica fra quelli che erano i comportamenti socialmente utili, tali da permettere di desumere quale fosse il momento di inizio dell'*affectio maritalis*, nonché dell'efficacia sul piano giuridico del consenso manifestato. Se, da una parte, i giuristi riaffermavano che proprio il consenso fosse sufficiente per l'esistenza del matrimonio, dall'altra si riferivano agli atti che accompagnavano nella prassi la celebrazione delle nozze e soprattutto al solenne ingresso della sposa nella casa del marito (la *deductio in domum mariti*) come momento iniziale del rapporto di *coniugio*.

La *deductio in domum* era un modo per manifestare la volontà di contrarre matrimonio e allo stesso tempo darne prova e consisteva in un rito con il quale si accompagnava e si introduceva la sposa nella casa del marito: doveva pertanto essere compiuta in modo tale da essere definita come il rito pubblico e solenne con il quale gli sposi davano inizio alla loro convivenza, costituendo così una prova attendibile ed inconfutabile del matrimonio stesso. Per tale motivo i romani preferivano (pseud. Quint. 247: *nuptias tamen domo desiderat*) e incoraggiavano (D. 35, 1, 15) la *deductio in domum* sino al punto da considerarla la forma propria ed ordinaria del consenso matrimoniale. Pertanto, secondo

parte della dottrina (Astolfi), non dovrebbe essere peregrina l'ipotesi secondo cui, a causa della sua struttura e per l'elevata considerazione che aveva nella cultura romana (si pensi, solo per fare un esempio, alla fortuna dell'espressione *uxorem ducere*), la *deductio in domum mariti* debba essere qualificata non solo come una prova certa dell'esistenza di un legame matrimoniale tra l'uomo e la moglie, bensì anche quale modo ordinario di contrarlo.

Inoltre, è stato rilevato che il reciproco consenso dei nubendi doveva avere ad oggetto un vero e proprio matrimonio: l'unione, quindi, su cui verteva il consenso necessitava, come conseguenza, che l'uomo tenesse presso di sé la donna con quello che veniva definito *honor matrimonii*, ossia un parametro oggettivo che permetteva di differenziare la moglie da una concubina. Tale *honor*, pertanto, risultava essere una costante e adeguata manifestazione dell'*affectio maritalis* anche quando fosse assente uno degli aspetti considerati come consueti della comunanza di vita coniugale, quale l'aspetto fisico della coabitazione. È il caso, ad esempio, riportato da Ulpiano in D. 24, 1, 32, 13, dove il marito, a causa dell'incarico da lui ricoperto, è costretto a vivere lontano dalla moglie, la quale continuava comunque a partecipare al rango sociale del marito vivendo nella di lui abitazione. Il giurista riconosceva che in tal modo i due coniugi, nonostante la distanza che li separava, mantenevano un comportamento reciproco conforme alla dignità sociale del loro matrimonio: pertanto, continuava a sussistere l'*honor matrimonii*, il quale a sua volta costituiva un'adeguata manifestazione dell'*affectio maritalis*. Parte della dottrina, dunque, partendo dal combinato disposto del passo ulpianeo con quello riportato da Papiniano in D. 39, 5, 31, pr. (=Vat. Frag. 253b), è giunta alla conclusione che fosse possibile distinguere una convivenza fisica da una convivenza etico-sociale. Solamente quest'ultima veniva considerata come essenziale per l'istituto del matrimonio, poiché era qualificata come tale dall'*honor matrimonii* stesso, nonché era definita come forma sociale dell'*affectio maritalis*, la quale era a sua volta strettamente collegata alla *deductio* e, dunque, alla volontà da parte del marito di stipulare un legame matrimoniale. In tal caso troverebbe conferma la già accennata duplice funzione della *deductio* stessa. Diversa, invece, è l'opinione di altra parte della dottrina (Talamanca), la quale riconosce che quegli atti, dai quali doveva desumersi il consenso, fossero realmente idonei a dimostrare una siffatta volontà, soprattutto quando vi fosse una differenza di classe tra l'uomo e la donna. Tuttavia, pur potendo le ceremonie socialmente rilevanti con cui si celebrava un matrimonio ottemperare a tale compito, queste non potevano essere in generale configurate quali forme costitutive del matrimonio stesso e, dunque, quali modalità originarie per contrarlo.

Nel periodo classico, dunque, il consenso deve essere manifestato personalmente dagli sposi, anche se si trattò di *personae alieno iuri subiectae*, ma in questo caso occorre, come ricordato in Ep. Ulp. 5,2, anche l'assenso dell'avente potestà. Se, poi, il marito si trovasse ancora sotto la *potestas* del nonno, oltre al consenso di quest'ultimo era necessario anche quello del padre dello sposo, non rilevando il fatto che questo fosse ancora soggetto alla *patria potestas*, poiché trovava applicazione il principio *invito sui heres non adgnascitur*, ossia che nessuno poteva essere creato un discendente ed erede senza la sua volontà. L'unione delle due volontà viene ricordata anche da Paolo in D. 23, 2, 2, dove espressamente affermava che non solo entrambe sono necessarie per la validità del matrimonio, ma anche che queste devono coesistere. Originariamente, infatti, il consenso del *paterfamilias* al matrimonio della persona sottoposta doveva perdurare perché continuasse il rapporto di *coniugio*. Già prima del periodo classico, però, siffatta condizione non valeva più per il *filiusfamilias*, mentre per la *filiafamilias* il regime sembra rimanere invariato per lungo tempo, visto che Diocleziano, in C. 5, 17, 5, pr., ricorda quell'intervento di Marco Aurelio volto ad impedire che il *paterfamilias* della donna intervenisse a turbare il *matrimonium bene concordans* della figlia.

La necessità del consenso dei rispettivi *paterfamilias* nel caso in cui i nubendi fossero *alieni iuris* non doveva tradursi, però, in una trasposizione di soggetti in base alla quale i soggetti attivi sia

dell'atto di contrazione del matrimonio che della *conventio in manum* fossero gli aventi potestà stessi. Sia per il *ius sacrum* che per il *ius civile*, infatti, erano gli sposi, indipendentemente dal fatto che fossero *sui* o *alieni iuris*, che realizzavano il matrimonio, quale atto complementare e necessario alla *conventio in manum*, nonché la *conventio* stessa.

Altri studi, ancora, si sono concentrati nel delineare i criteri per stabilire quando, secondo il pensiero dei giuristi romani, il *matrinonium* fosse *iustum* oppure *iniustum*: la principale differenza doveva essere ricollegata alla presenza o meno del *conubium* tra le parti. Quest'ultimo veniva richiesto, a quanto sembra, dal diritto romano – e non solo – già dall'età monarchica, dove Roma lo negava agli abitanti delle città straniere e queste ai cittadini romani. Di regola, affinché i rispettivi cittadini godessero del *conubium* reciproco in modo da potersi sposare tra loro, era necessaria la stipulazione di un accordo – di un *foedus* – tra Roma e la città straniera. In Ep. Ulp. 5, 3 il *conubium* è definito quale *uxoris iure ducendae facultas*, ossia il potere di sposare legittimamente una donna: di avere, dunque, una moglie che sia tale per il *ius civile*. Più in generale, invece, l'elaborazione della giurisprudenza classica qualificava il *conubium* come la specifica capacità a contrarre matrimonio, capacità che non doveva essere valutata in astratto, ma in concreto, con riferimento all'altro nubente: l'istituto, pertanto, veniva concepito come un particolare aspetto della capacità giuridica di una persona. Infatti, solamente nel caso in cui entrambi i soggetti nubendi fossero in possesso del *conubium*, allora il matrimonio veniva riconosciuto come legittimo (*iustum*) secondo il *ius civile* ed i figli seguivano la condizione del padre.

Diversamente, l'unione tra un uomo e una donna sprovvisti di *conubium* si traduceva inevitabilmente in un matrimonio *iniustum*, il quale non doveva essere inteso come illecito, bensì come non riconosciuto dal diritto romano: infatti, i figli che nascevano da siffatta unione venivano denominati *vulgo quaeſiti* o *concepti* e seguivano la condizione della madre, per cui non veniva riconosciuto loro un rapporto di *adgnatio* nei confronti del padre, situazione questa che aveva evidenti risvolti economici (*in primis* l'incapacità a succedere). È lo stesso Gaio che, nelle sue *Institutiones* (1, 78; ma si confrontino anche Ep. Ulp. 5,8; Cic. *top.* 4,20; Isid. *etym.* 9,21), ritiene che quest'ultima fosse una regola di *ius gentium*; necessariamente, allora, doveva considerarsi come principio del diritto delle genti anche quello secondo cui il figlio legittimo seguisse la condizione del padre. Dunque, se tali sono i presupposti, la maggior parte della dottrina considerava non solo che tali regole fossero comuni a tutti i popoli (è questa, infatti, la definizione del *ius gentium* che si ricava da D. 1,1,1,4 e I. 1,2,1), ma anche che lo stesso *conubium* fosse ritenuto un istituto che trovasse nel diritto delle genti il proprio fondamento e legittimazione.

La dottrina ha poi approfondito gli ulteriori aspetti connessi all'istituto, ossia i rapporti patrimoniali - quali il regime della dote e la disciplina testamentaria - nonché le conseguenze che derivavano dallo scioglimento del matrimonio. Quest'ultimo poteva essere determinato da due principali eventi. Anzitutto, il matrimonio si scioglieva per la morte di uno dei due coniugi. Poiché alla morte era equiparata la *capitis deminutio maxima* (la perdita della libertà), il matrimonio - inteso quale rapporto di durata fondato sul permanere dell'*affectio maritalis* - non poteva dunque rivivere in seguito all'applicazione dell'istituto del *postliminium*; l'*affectio maritalis*, infatti, era concepita e qualificata quale consenso continuato. Tale ragionamento, allora, si è tradotto inequivocabilmente nel considerare che nell'epoca classica, oltre alla morte, il matrimonio si sciogliesse in seguito all'accordo delle parti o mediante il *repudium* – dichiarazione unilaterale e recettizia – di uno dei coniugi rivolta all'altra parte e diretta a far cessare il rapporto coniugale. Come ricorda Gaio nell'undicesimo libro del commento all'editto provinciale, fonte traddita in D. 24,2,2, pr., l'effetto principale del divorzio consisteva nell'allontanamento dei coniugi uno dall'altro (*in diversas partes eunt*). Nel medesimo testo, poi, viene indicata anche la causa di ogni effetto del divorzio, ossia

l'essenza dello stesso: il venir meno nei coniugi (o in uno solo di questi) della volontà comune di essere tali (*divortium a diversitate mentium dictum est*).

In epoca arcaica, molto probabilmente, il matrimonio, soprattutto nel caso in cui ad esso si unisse la *conventio in manum*, veniva considerato come indissolubile per divorzio; anzi, era assai probabile che lo fosse, qualora fosse stato contratto tramite *confarreatio*, che era insieme matrimonio e *conventio*. La presupposta indissolubilità dell'istituto cominciò a cedere nel momento in cui venne creata la *diffareatio*: si trattava di un'*actus contrarius*, ossia un atto corrispondente nella forma alla *confarreatio*, ma opposto negli effetti. Il *ius sacrum*, pertanto, riconosceva all'uomo la possibilità di divorziare dalla propria moglie, ma lo puniva – con la *consecratio* a Cerere di metà del proprio patrimonio e con l'attribuzione dell'altra metà alla moglie offesa – nel caso in cui il *repudium* non fosse giustificato dalla colpa della moglie; contemporaneamente, poi, lo stesso diritto elencava le colpe della donna che ne avrebbero consentito il ripudio, limitandole a quelle che compromettevano, oltre alla dignità del rapporto, la procreazione e la legittimità dei figli. In seguito, a partire dal III secolo a.C., la disciplina del *matrimonium* (e del divorzio) si sottraeva progressivamente dalla regolamentazione del *ius sacrum*, fino al punto che non era richiesta una forma specifica per tale dichiarazione (*repudium*), ed essa non era vincolata ad alcun presupposto di carattere sostanziale, se non sul piano sociale; in tal caso il divorzio che fosse privo di una giustificazione poteva essere oggetto di riprovazione, dato che ai censori era affidato il delicato compito di giudicare dello stesso tenendo conto dell'importanza che la società attribuiva al matrimonio: colui che, infatti, ripudiava la propria moglie che fosse priva di colpe, veniva colpito da una *nota censoria*. A cavaliere del III-II secolo a.C., però, tale attività dei censori sembrava essere già del tutto scomparsa, ed il divorzio cominciò ad interessare soltanto i due coniugi e, soprattutto, le conseguenze patrimoniali che esso determinava. È in questo periodo storico che il pretore iniziò a tutelare – sulla base dei principi cardine dell'attività pretorile, ossia *l'aequitas* e *la fides* – la moglie mediante la previsione nell'Editto dell'*actio rei uxoriae*. Quest'ultima era un'azione che sembrava avere un'*intentio civilis* formulata al *dotem reddere oportere*, nonché una *condemnatio*, in cui il giudice era autorizzato a condannare il marito a *quod eius melius aequius erit*. Il pretore, pertanto, non solo configurava, tramite il suo operato, il diritto alla restituzione della dote come un diritto proprio della donna, ma indirettamente permetteva che la stessa potesse avvalersi del *repudium*.

Nel pieno splendore della repubblica, dunque, il matrimonio ed il suo scioglimento erano caratterizzati da una totale libertà. Quest'ultima, però, venne seriamente ridotta (con sanzioni indirette che riguardavano soprattutto la capacità a succedere) dalla legislazione augustea che si compendiava nella *lex Iulia de maritandis ordinibus* del 18 a.C., ripresa ed integrata dalla *lex Papia Poppaea* del 9 d.C. (dai giuristi citate come *lex Iulia et Papia*). Per gli uomini tra i 25 ed i 60 anni e per le donne fra i 20 ed i 50, infatti, incombeva l'obbligo di contrarre matrimonio – nonché di risposarsi in caso di divorzio e vedovanza – secondo i criteri fissati dalla legge, che stabiliva una serie di fattispecie in cui le nozze erano irrilevanti ai fini dell'adempimento dell'obbligo stesso. Inoltre, era prescritto che gli *ingenui* (gli uomini nati liberi) non potevano sposarsi con donne di dubbia fama ed i senatori con liberti ed attrici: questi matrimoni erano considerati, almeno in un primo tempo validi, ma non rilevavano ai fini dell'adempimento delle prescrizioni della legislazione augustea (solo alla fine del II sec. d.C. saranno colpiti da nullità). Da tali obblighi, tuttavia, esentava il *ius liberorum*, ossia l'aver procreato – in un matrimonio conforme alla legislazione di Augusto – tre figli (se *ingenui*) o quattro (se *libertini*). Inoltre, era altamente probabile che questa legge pretendesse la testimonianza orale e scritta di sette cittadini romani puberi per provare la conformità del matrimonio in ossequio alle prescrizioni del *princeps*. Infine, con l'emanazione della *lex Iulia de adulteriis* del 18 a.C., non solo veniva estesa anche al divorzio la necessaria presenza e scrittura dei sette testimoni affinché questo

potesse esplicare i propri effetti, ma lo stesso veniva imposto al marito della donna che avesse commesso il *crimen adulterii*: l'uomo, infatti, integrava il *crimen lenocinii* nel caso in cui rifiutasse.

Gli obblighi previsti dalla *lex Iulia et Papia* cominciarono a cadere in desuetudine o ad essere abrogati nel periodo postclassico, dove – già a partire da Costantino – alla castità era riconosciuto un valore superiore a quello della vita coniugale: dunque, non essendovi alcun obbligo di contrazione del matrimonio, l'istituto ritornava ad essere tendenzialmente connotato da una completa libertà. Si trattava, comunque, di un'illusione, dato che nel momento in cui la concezione cristiana iniziò ad influenzare la legislazione imperiale, venne previsto da parte di Teodosio un divieto (contenuto in C.Th. 3,7,2) nei confronti di un cristiano e di un ebreo di sposare, rispettivamente, un'ebrea o una cristiana, pena l'imposizione di una sanzione civile e penale: la *ratio* di tale legislazione doveva essere ricondotta all'assenza del *conubium* tra ebrei e cristiani. Si assistette, inoltre, ad un mutamento della disciplina del *repudium*. Non solo, infatti, si svilupparono forme dalle quali dipendeva la validità dell'atto, ma nelle costituzioni imperiali cominciarono a stabilirsi sanzioni personali, patrimoniali e penali contro il coniuge che avesse inviato il *repudium* al di fuori dei casi consentiti dalla legge. Nonostante la forza politica dell'ideologia cristiana nella fase del dominato, questa non riuscì però a imporre l'irrilevanza del *repudium* unilaterale.

B) DESCRIZIONE DEL PROGETTO

Considerata la natura contrattuale del matrimonio per i giuristi di epoca romana, la dottrina ha insistito nel rilevare l'importanza del consenso tra coniugi (come affermato in D. 35. 1. 15.), senza sottolineare la possibile presenza di ulteriori elementi che possano influire ed anche modificare in modo estremamente rilevante la disciplina dell'istituto. Si fa riferimento alla *fides* e alla *religio*, la cui importanza all'interno della società romana è indubbia.

Nel diritto pubblico, infatti, la *religio* regolamentava il rapporto tra i *cives* e gli *dèi*, permettendo di costituire così la *pax deorum* – concetto estremamente fondamentale soprattutto nella Roma monarchica e repubblicana – che doveva essere costantemente mantenuta al fine di garantire la prosperità della *civitas*. La compromissione, infatti, della suddetta *pax* era punita in maniera intransigente sin dai tempi della monarchia: esemplari in tal senso erano le prime forme di repressione criminali della *civitas*, quali l'immediata eliminazione del parricida mediante la *poena cullei* (*parricidas esto*) oppure attraverso l'allontanamento dell'individuo ritenuto colpevole attraverso la consacrazione dello stesso alle divinità (*sacer esto*).

La *fides*, invece, rivestiva una notevole importanza nella costituzione di vincoli internazionali, il cui più evidente risvolto si ricongiungeva alla *deditio in fidem*. Solamente attraverso quest'ultima, infatti, poteva avvenire la costituzione di un vincolo fiduciario tra l'*imperator* conquistatore ed il popolo sottomesso, il quale si traduceva in un rapporto di clientelismo tra i due soggetti determinato dalla completa soggezione degli sconfitti. La stessa *fides*, successivamente, non indicava più il totale asservimento del popolo sconfitto, bensì un obbligo morale del vincitore nei riguardi dei vinti che poneva dei vincoli all'*arbitrium imperatoris*: tale arbitrio, pertanto, cominciava ad essere ricompreso nel campo del diritto, permettendo così la delineazione della differenza tra *deditio in fidem* e *deditio in potestatem*, la cui rispettiva applicazione dipendeva dal modo in cui avveniva la sottomissione a Roma.

Entrambe la *fides* e la *religio*, infine, erano strettamente collegate all'istituto del *foedus*, in quanto entrambe fonti costitutive dello stesso. Quest'ultimo era atto giuridico sacrale – perfezionato mediante *concepta verba* e culminante in un *iuriurandum* – il cui principale effetto era la costituzione di un vincolo tra Roma e la controparte stipulante, e le cui ineliminabili caratteristiche erano la vincolatività e la perennità del rapporto tra i due soggetti. Attraverso tale istituto, inoltre, era possibile

che tra le parti stipulanti avvenisse la formazione di un'unità superiore, in cui le varie unità minori rimanessero contraddistinte (ad esempio, il *nomen Latinum* e il *foedus* tra Tito Tazio e Romolo); tuttavia, affinché si realizzasse questo particolare ed unico effetto era necessario che tra gli stipulanti vi fosse un comune denominatore, ossia la *religio*. Solamente attraverso l'operatività di quest'ultima, infatti, poteva verificarsi la *communicatio sacrorum*, ossia la condivisione degli oggetti di culto e quindi delle divinità dei rispettivi soggetti stipulanti. Qualora ciò non fosse possibile, poiché il popolo oggetto delle mire espansionistiche romane non apparteneva alla medesima *koinè* religiosa culturale, la *religio*, da fonte costitutiva del vincolo (funzione che veniva attribuita in questo caso interamente alla *fides*), si attestava unicamente quale fonte sanzionatoria del *foedus*, traducendosi in un *iusiurandum*.

Nel diritto privato, invece, *fides* e *religio* regolamentavano i rapporti contrattuali non solo tra *cives Romani*, ma anche tra romani e stranieri. La *religio*, nello specifico, era il fondamento giuridico della *sponsio*, anch'esso un atto giuridico sacrale – per la dottrina originariamente un giuramento promissorio – che costituiva tra le parti un'obbligazione di garanzia, inizialmente rivolta a garantire il fatto di un terzo; solamente a partire dall'epoca delle XII Tavole, la *sponsio* permetteva che il debitore potesse assumere contemporaneamente il dovere di comportamento e la relativa responsabilità, prefigurando, quindi, la struttura tipica del negozio obbligatorio classico. Tuttavia, il verbo *spondere* – impiegato nella *interrogatio/responsio* – era riservato ai soli *cives Romani*. La base di tale esclusività verbale, infatti, doveva essere ricollegata alla necessità di un minimo comune denominatore tra le parti, ossia la *religio*, la quale, pertanto, permetteva di concepire la *sponsio* quale istituto del *ius civile* in senso normativo. In seguito, l'espansione militare e il conseguente aumento dei traffici commerciali con popoli di differente religione e cultura imposero l'adozione di negozi contrattuali che dessero vita ad obbligazioni tali da trovare la propria origine in una fonte connotata da un intrinseco valore di universalità, ossia la *fides*. Fra il IV ed il III sec. a.C., pertanto, cominciavano ad ammettersi nell'*interrogatio/responsio* verbi diversi da *spondere*, in primo luogo *fidepromittere*, purché venisse sempre rispettata la *congruentia verborum*, ossia la corrispondenza tra il verbo adoperato dal creditore e dal debitore. Attraverso tale processo evolutivo che interessò le *verborum obligationes* si arrivò a ritenere legittimo qualsiasi verbo che fosse idoneo ad esprimere l'assunzione di un obbligo di eseguire una prestazione.

Quello che, dunque, emerge – come ipotizzato anche da autorevole dottrina – è che sia altamente probabile che entrambe le sfere del diritto pubblico e del diritto privato romano abbiano subito un graduale processo di laicizzazione, che si rispecchia in una contemporanea affermazione della *fides* nella regolamentazione dei rapporti – tanto privati, quanto pubblici – tra i romani stessi e tra questi ultimi e i *peregrini*. La *fides*, infatti, non è vincolata – a differenza della *religio* – a limiti di cultura e di religione e permette, dunque, la conclusione di vincoli ed obbligazioni con quei popoli o con quei soggetti privati con cui Roma od un romano non riscontravano alcun comune denominatore.

Se tali sono le premesse, lo scopo di questo progetto di ricerca, quindi, sarà quello di verificare quale sia l'influenza di questi due elementi nell'istituto del *matrimonium* e se l'influenza degli stessi abbia comportato un cambiamento nella disciplina dell'istituto stesso. A partire dall'analisi delle fonti storiche – giuridiche e non giuridiche – ci si concentrerà, dunque, inizialmente sulla regolamentazione del matrimonio da parte dei giuristi nel periodo classico, avendo come linee guida l'approfondimento dell'effettivo influsso dei concetti della *fides* e della *religio*. Sarà pertanto un'analisi che non si limiterà alla ricerca delle sole fonti in cui compare il termine *matrimonium*, ma che si estenderà necessariamente all'indagine di quelle in cui compaiono sinonimi dell'istituto (quali *nuptiae*, *coniugium*), nonché di quelle che si riferiscono a istituti strettamente collegati al matrimonio (quali il *conubium*, gli *sponsalia*, il *repudium*, il divorzio consensuale e via dicendo). Non saranno, poi, privi di alcuna indagine i rimedi previsti dal *ius honorarium* per la tutela dei rapporti patrimoniali tra i

coniugi: il riferimento è tanto all'*actio rei uxoriae* (esperibile per la restituzione di tutto ovvero una parte della dote), quanto alla *bonorum possessio sine tabulis*; quest'ultimo era il sistema pretorio della successione *ab intestato* che si distingueva, rispetto al metodo previsto dal *ius civile*, perché esso prendeva in considerazione, pur sotto diversi aspetti e con differente efficacia, la parentela naturale, ossia la *cognatio*, in cui rientravano i *filii vulgo concepti*, coloro che non discendevano da un *iustum matrimonium* e che, dunque, non avevano alcun rapporto parentale con il padre. Diversamente, i *filii vulgo quaesiti* si trovavano, a loro volta, con la madre e con i *cognati* della stessa, in un rapporto di *cognatio*, attraverso la quale potevano ottenere una tutela da parte del pretore dal punto di vista dei diritti successori. Solo a partire dal II secolo a.C., prima, e dal tardo antico, poi, la posizione dei *vulgo quaesiti* (chiamati ora *filii naturales*) ha subito un sostanziale cambiamento, tra cui spicca la possibilità di ereditare per testamento dal padre. Per di più, nel medesimo sistema pretorio della successione *ab intestato*, è comunque riconosciuta un'aspettativa ereditaria al coniuge superstite, la quale veniva denominata *bonorum possessio unde vir et uxor*.

Essenziale per il progetto di ricerca sarà, inoltre, l'analisi di quegli atti che perfezionavano la costituzione del legame matrimoniale (*conferratio* e *coemptio*) e l'acquisizione della *manus* nei confronti dell'*uxor*. Si dedicherà, poi, una particolare attenzione per quelle ceremonie socialmente rilevanti con cui si celebrava il matrimonio, tra le quali spicca indubbiamente la *deductio in domum mariti*. Di quest'ultima sarà necessaria un'approfondita indagine che investa non solo quale sia il significato esplicito ed implicito dell'atto, se abbia solo una mera valenza sociale oppure abbia un'accezione giuridica, ma anche il rituale dello stesso, al fine di evidenziarne gli elementi critici; tra questi suscita un particolare interesse quello che alcuni autori classici denominano *ignis et aquae communicatio* (Dion. 2,30,6; Serv. *In Aen.* 4, 103; D. 24,1,66,1).

Si passerà ad analizzare, infine, la portata dell'influenza dell'ideologia cristiana nella disciplina dell'unione coniugale, fino a giungere al periodo della Compilazione giustinianea. Relativamente a quest'ultimo periodo storico, la ricerca non solo riprenderà il *modus operandi* sopra indicato, ma si allargherà ad indagare i motivi per cui diviene preponderante l'utilizzo di un istituto tratto dalla disciplina del diritto pubblico romano (il *foedus*), e come questo venga impiegato, mediante la perifrasi *foedus matrimonii*, nella regolamentazione del matrimonio stesso. Tale perifrasi non è una novità della legislazione del periodo postclassico, dato che era comunque conosciuta nella letteratura classica, anche se sempre priva di qualsiasi significato giuridico. Un tale significato, semmai, potrebbe identificarsi in un passo tratto dal primo libro del commento del giurista Paolo alla *lex Iulia et Papia* e raccolto in D. 23, 2, 47, pr. Il passo in questione, infatti, riguarda il caso della figlia di un senatore, la quale, dal momento che ha perso qualsiasi onore a causa della sua condotta scabrosa (il giurista indica quali siano le condotte idonee ad integrare tale perdita, quali la mercificazione del proprio corpo, l'esercizio dell'arte teatrale e la condanna in un *publicum iudicium*), è automaticamente privata della sua dignità sociale, rientrando dunque nella categoria delle *foeminae probrosae*. A causa di tale privazione, pertanto, le è permesso di contrarre le nozze con un *libertinus*, perfezionando così un legame (*foedus*) matrimoniale di poco conto.

C) RISULTATI ATTESI

L'obiettivo dello studio qui proposto sarà quello di dimostrare come vi sia un effettivo coinvolgimento di questi tre elementi – *religio*, *fides*, *foedus* – nella disciplina giusromanistica del *matrimonium*.

Per quanto riguarda il ruolo della *religio*, questo dovrebbe ricalcare il medesimo effetto che avveniva sul piano del diritto pubblico, ossia la *communicatio sacrorum*. Nel caso del *matrimonium*, essa si tradurrebbe in una partecipazione della moglie ai *sacra* della famiglia del marito. Inoltre,

dovrebbe delinearsi il ruolo del *ius sacrum* nella regolamentazione di alcuni aspetti formali e sostanziali del matrimonio, sia nel periodo classico che in quello cristiano: principalmente, la disciplina del *conubium* nel passaggio dalla religione ellenica a quella cristiana.

Relativamente al rapporto tra l’istituto del *matrimonium* e la *fides*, un’ulteriore linea di ricerca mirerebbe a dimostrare come quest’ultima, dal punto di vista giuridico, investa prevalentemente i rapporti patrimoniali tra i due coniugi, sia in costanza di matrimonio, che nel momento in cui questo veniva sciolto oppure costituito. Due, infatti, erano gli istituti principalmente impiegati per regolare i rapporti patrimoniali tra i due coniugi: *fedecommesso* e *fideiussione*, che presupponevano, entrambi, quale fonte la *fides*. Proprio quest’ultima, inoltre, è il principio genetico che ha permesso al pretore di integrare la tutela di quelle situazioni che erano completamente estranee a qualsiasi delle protezioni giuridiche previste dal *ius civile*. Nel caso di specie, ossia nella regolamentazione e tutela dei rapporti patrimoniali tra coniugi, si sta facendo riferimento sia all’*actio rei uxoriae* che alla *bonorum possessio sine tabulis*. Pertanto, partendo da tali le premesse, la ricerca dovrebbe dimostrare, in primo luogo, se vi sia un’effettiva influenza di tale fonte nella regolamentazione e nella successiva evoluzione di entrambe le tutele; in secondo luogo, se un tale ascendente sia da ricollegare non solo all’allargamento dei confini di Roma e al contemporaneo incontro (e scontro) con culture diverse – evento storico-sociale che dovrebbe aver posto i romani dinanzi alla necessità di adottare un criterio universale quale la *fides* – ma anche ad un eventuale aumento di matrimoni tra i *cives* e i soggetti sprovvisti di *conubium*, senza dimenticare l’intensificazione dei matrimoni contratti *sine manu*. Nel caso in cui entrambe queste circostanze siano veritiere, si potrebbe ipotizzare come non peregrina l’ipotesi secondo cui sia da ricollegare a tali cause il progressivo processo di laicizzazione che aveva interessato anche l’istituto giuridico del matrimonio, dato che esso, specialmente nel periodo repubblicano, sembrava fondarsi più sull’elemento della *fides* che della *religio*: l’esempio più evidente è proprio la diminuzione dei matrimoni contratti senza *confraerratio* o gli altri mezzi che fanno acquisire la *potestas* sulla donna. Inoltre, sempre a sostegno di questa tesi, vi è l’analisi delle fonti non giuridiche appartenenti alla letteratura (date sempre al periodo repubblicano) nelle quali dovrebbe emergere il ruolo della *fides* quale fondamento del legame fiduciario tra le parti che, qualora tradotto in termini giuridici, potrebbe identificarsi proprio con l’*affectio maritalis*. La veridicità di quest’ultima identificazione potrebbe portare a dimostrare come, specialmente con l’avvento del cristianesimo, cominci a divenire sempre più rilevante anche a livello giuridico proprio il rapporto di fiducia tra le due parti che, insieme all’obbligo di appartenere alla medesima religione, divengono le fondamenta del matrimonio nel periodo che intercorre dal dominato fino a Giustiniano.

Per quanto riguarda, infine, il ruolo della perifrasi *foedus matrimonii* (o *foedus coniugalit*), potrebbe evidenziarsi la sua evoluzione da una completa irrilevanza giuridica nel periodo classico (con un utilizzo limitato al linguaggio letterario e principalmente poetico, a parte quell’accezione negativa riscontrata nel passo paolino), all’acquisizione – a partire da Costantino e forse grazie all’influenza della religione cristiana – di un ruolo preponderante nella legislazione. Un ruolo che dovrebbe ricollegarsi - ove dimostrato - a quello originario dell’istituto nell’ambito del diritto pubblico, ossia quello della costituzione di un vincolo eterno ed indissolubile tra due soggetti stipulanti, che comporti anche la formazione di un’unità superiore, dove le parti non vengono private della loro identità originaria. Al fine di verificare la veridicità di tale teoria è fondamentale l’analisi dell’atto della *deductio in domum mariti*, la cui principale particolarità è proprio il rituale magico-religioso della *communicatio aquae et igni*. Quest’ultima non è estranea alla cultura ed alla letteratura romana, dove ha, peraltro, un significato estremamente rilevante. Prima di tutto si consideri l’importanza che i due elementi naturali hanno in qualsiasi società umana ed in quella romana, dato che entrambi sono i fondamenti per una vita priva di pericoli. Inoltre, si veda quel passo tratto dall’Eneide (12, 119-120) in cui avviene tale cerimonia, la quale a sua volta si traduce in una unione

dell'elemento troiano a quello latino al fine di creare un'unità superiore, dove entrambe le unità inferiori rimangono rispettivamente contraddistinte: si tratta, sostanzialmente, della descrizione di un rituale che culmina nella stipulazione di un *foedus*. Infine, si confrontino le due premesse con il commento di Servio al passo dell'Eneide sopra accennato, in cui il grammatico ricorda al lettore che l'*aquae et igni communicatio* è il procedimento con cui si ammette un individuo o un popolo a far parte della *civitas* e che il suo allontanamento avviene con la negazione dei due elementi naturali, come avviene nell'applicazione della condizione della *sacertas* e, più tardi, con l'*aquae et igni interdictio*. Sembra, dunque, che vi sia un ipotetico collegamento tra la *communicatio* privata, che avviene nel momento della *deductio in domum mariti*, e quella pubblica che, per gli effetti che questa comporta, può essere identificata come un *foedus*. L'anello di congiunzione tra le due *communicationes*, pertanto, sarebbe proprio l'ampio utilizzo che viene fatto nella letteratura latina (a partire dal III secolo a.C.) della perifrasi *foedus matrimonii*, con la quale gli autori indicavano il vincolo matrimoniale, dato che è possibile considerare che questo preveda quali parti stipulanti i due nubendi e la *familia* come l'unità superiore che entrambi costituiscono; evento quest'ultimo che, inoltre, è possibile evincere anche da una famosa definizione contenuta nel Digesto di Giustiniano (D. 23.2.1), secondo cui «il matrimonio è l'unione di un uomo e di una donna e la società di tutti [gli aspetti] della vita, il rendere comune [ai coniugi] il diritto umano e quello divino». Da tali premesse, allora, la ricerca dovrebbe far risaltare ed affermare non solo come veritiero il collegamento tra le due ceremonie celebrate nella veste pubblica e privata, ma anche come quest'ultima sia alla base della formulazione della perifrasi *foedus matrimonii* per indicare l'istituto e la concezione dello stesso quale *societas* contratta dai nubendi, nonché come tale concezione abbia avuto un'ascendente tale non solo da influenzare la legislazione del dominato e giustinianea, ma anche lo stesso diritto canonico, dato che nel *Corpus Iuris Canonici* tale perifrasi introduce il primo canone (can. 1055) con cui si disciplina il sacramento del matrimonio.

D) ARTICOLAZIONE DEL PROGETTO E TEMPI DI REALIZZAZIONE

Il progetto di ricerca, dunque, si articolerà in base alle tre linee guida di seguito elencate.

L'indagine si concentrerà inizialmente sulla raccolta, catalogazione e traduzione delle fonti (giuridiche, anche di natura epigrafica, e 'letterarie'), in cui sarà possibile rilevare una correlazione tra *religio*, *fides* e *foedus* con il *matrimonium*, i suoi sinonimi e gli istituti a questo collegati più o meno direttamente. Per ottemperare a tale compito si impiegherà principalmente per le fonti giuridiche il *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae* (nonché i repertori informatici disponibili: BIA, Fiuris etc.); per le fonti non giuridiche il *Thesaurus Linguae Latinae* e la *Patrologia Latina Cursus Completus* curata da Migne. Per tale operazione, e per la prima selezione delle fonti pertinenti, si può ipotizzare sia necessario almeno un semestre di lavoro.

In seguito, si procederà all'esegesi ed al commento delle singole fonti ed alla raccolta della bibliografia relativa all'argomento, processo che occuperà un anno / un anno e mezzo degli studi; l'obiettivo sarà quello delineare le fondamenta su cui poggiare la futura redazione della tesi dottorale e trovare le conferme alle ipotesi prospettate.

L'ultimo passaggio, che occuperà l'ultima parte di tempo disponibile, riguarderà l'elaborazione e la stesura dell'elaborato. A cavaliere tra il secondo ed il terzo punto, sarebbe opportuno usufruire del periodo della mobilità estera obbligatoria, in modo da poter ottenere un proficuo confronto con l'opinione di esperti sulla materia.

E) CRITERI DI VALUTAZIONE PER LA VERIFICA DEI RISULTATI RAGGIUNTI

Dato l'evidente profilo storico del tema prospettato, ogni passaggio sarà sottoposto ad un rigido controllo incrociato con la storia romana. Tale approccio, infatti, può evitare che vi sia una distorsione delle fonti. Quanto ai criteri, s'intende rifarsi a quelli comunemente condivisi, e agli standard proposti, dalla dottrina romanistica, consistenti, in primo luogo nell'analisi delle fonti di cognizione, nella loro interpretazione, e, quindi, nella verifica dei risultati raggiunti attraverso il confronto con la dottrina. Non verrà, inoltre, tralasciato il delicato profilo della cosiddetta 'critica testuale' (l'antico 'interpolazionismo'), considerata - tuttavia - alla luce dei risultati più recenti ed equilibrati.

F) BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 2001
- V. ARANGIO – RUIZ, *Istituzioni di diritto romano*, Jovene, Napoli, 1984
- R. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto romano classico*, CEDAM, Padova, 2006
- R. ASTOLFI, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico*, CEDAM, Padova, 2000
- R. ASTOLFI, *Studi sul matrimonio nel diritto postclassico e giustinianeo*, Jovene, Napoli, 2012
- C. BALDUS, *Vestigia pacis. The Roman Peace Treaty: Structure or Event?*, in R. LESAFFER, *Peace Treaties and the Formation of International Law*, edited by B. FASSBENDER e A. PETERS, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 103 – 146.
- B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, vol. I - III, Giuffrè, Milano, 1952-1954
- P. BONFANTE, *Teorie vecchie e nuove sulle formazioni sociali primitive*, in *Scritti giuridici varii*, vol. I, Aracne, Roma, 2007, pp. 39 – 77
- A. BURDESE, *Manuale di diritto privato romano*, UTET, Torino, 1982
- E. CANTARELLA, *Matrimonio e sessualità nella Roma repubblicana: una storia romana di amore coniugale*, in *Storia delle donne*, Firenze University Press, Firenze, 2005, pp. 115-131.
- M. F. CURSI, *La mancipatio decemvirale e il nuovo diritto dei plebei*, in J. Hallebeek - M. Schermaier - R. Fiori - E. Metzger - J.-P. Coriat (ed.), *Inter cives necnon peregrinos. Essays in honour of B. Sirks*, Göttingen, 2014, 145-160.
- CURSI M.F., *La 'mancipatio familiae': una forma di testamento?*, in *Homenaje al profesor Armando Torrent*, Madrid, 2016, 185-195.
- CURSI M.F., *La mancipatio e la mancipatio familiae*, in M. F. Cursi (a cura di) *XII Tabulae. Testo e commento*, I, Napoli, 2018, 339-380.
- P.O. CUNEO BENATTI, *Ricerche sul matrimonio romano in età imperiale (I-V sec. d.C.)*, Aracne, Roma, 2013
- G. D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*, Apollinaris, Roma 1939
- C. FAYER, *La familia romana: aspetti giuridici e antiquari*, vol. I - III, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1994 – 2005.
- R. FIORI, *La struttura del matrimonio romano*. In *Ubi tu Gaius. Modelli familiari, pratiche sociali e diritti delle persone nell'età del principato*, 2014, Milano, 323-366.
- R. FIORI, *La struttura del matrimonio romano*, in *BIDR*, CV, 197-234.
- R. FIORI, *Fides e bona fides. Gerarchia sociale e categorie giuridiche*, in *Modelli teorici e metodologici nella storia del diritto privato*, a cura di R. Fiori, 2008, 3, Napoli, 237-259.
- R. FIORI, *Ius civile, ius gentium, ius honorarium: il problema della 'recezione' dei iudicia bonae fidei*, in *BIDR*, 2005, CI-CII, 165-197.

- R. FIORI, ‘*Materfamilias*’, in *BIDR*, 1996, XCVI-XCVII, 1996, 455-498.
- A. GUARINO, *Diritto privato romano*, Jovene, Napoli, 2001
- G. MARCHETTO, *Il matrimonio in politica e diritto*, in *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 33 – 70
- M. MIGLIETTA - G. SANTUCCI (cur.), *Problemi e prospettive della critica testuale. Atti del ‘Seminario internazionale di diritto romano’* (Trento, 14 e 15 dicembre 2007), Trento, 2011
- M. V. SANNA, *Matrimonio e altre situazioni matrimoniali nel diritto romano classico*, Jovene, Napoli, 2012
- A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino, 2005
- M. TALAMANCA, *Istituzioni di diritto romano*, Giuffrè editore, Milano, 1990
- E. VOLTERRA, *Lezioni di diritto romano: il matrimonio romano*, Ricerche, Roma, 1961
- R. VON JHERING, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*, Tomes I-II, Forni editore, Bologna, 1969