

Incmaro di Reims e i suoi contemporanei sull'uxoricidio: l'insegnamento della Chiesa e la pratica sociale

di Aneta Pieniãdz

1. L'uxoricidio come tema della riflessione teologica

Fra gli autori del IX secolo Incmaro, arcivescovo di Reims (806-882)¹, ha dedicato rispetto ad altri maggior attenzione all'uxoricidio, esaminando gli aspetti sia giuridici, sia teologici e morali del fenomeno. Il discorso incmariano sull'argomento si ricollega strettamente alla sua riflessione sulle questioni relative al matrimonio, come la natura del vincolo coniugale, la sua indissolubilità e gli elementi indispensabili per la validità del contratto matrimoniale, svolta nel contesto degli scandali matrimoniali del periodo (il caso ben noto del divorzio di Lotario II e Teutberga², ma anche l'adulterio rimasto impunito di Engelberga, la moglie di Bosone³, oppure il matrimonio fallito di Stefano, conte di Alvernia)⁴.

¹ Sul ruolo di Incmaro nella politica e nella vita religiosa del IX secolo si veda J. Devisse, *Hincmar. Archevêque de Reims, 845-882*, 3 voll., Genève 1975-1976 (Travaux d'histoire ethico-politique, 29).

² Sul divorzio di Lotario II, si veda *ibidem*, I, pp. 367-466, e soprattutto S. Airlie, *The Private Bodies and the Body Politic in the Divorce Case of Lothar II*, in «Past and Present», 46 (1998), 161, pp. 3-38; di recente K. Heidecker, *Les mariages ratés de Lothaire II. Idéologies ecclésiastiques et pouvoirs socio-politiques*, in *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, a cura di E. Santinelli, Valenciennes 2007, pp. 301-307. Scrivendo questo articolo non ho potuto ancora avere accesso al libro dello stesso autore, *The Divorce of Lothar II: Christian Marriage and Political Power in the Carolingian World*, Ithaca 2010.

³ F. Bougard, *En marge du divorce de Lothaire II: Boson de Vienne le cocu qui fut fait roi?*, in «Francia», 27 (2000), pp. 33-51; Devisse, *Hincmar cit.*, I, pp. 429-432; R. Stone, 'Bound from Either Side': *The Limits of Power in Carolingian Marriage Disputes, 840-879*, in «Gender and History», 19 (2007), 3, pp. 467-482.

⁴ Devisse, *Hincmar cit.*, I, pp. 400-408, 433-436; G. Fransen, *La lettre de Hincmar de Reims au sujet du mariage d'Étienne*, in *Pascua mediaevalia. Studies voor J. M. De Smet*, Leuven 1983 (Mediaevalia Lovaniensia series I, Studia 10), pp. 133-146.

Incmaro ha presentato la propria opinione sull'uxoricidio in due testi principali. Il più conosciuto è senza dubbio un trattato sull'indissolubilità del vincolo matrimoniale noto come *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, scritto in risposta alle domande dei vescovi riuniti per giudicare le accuse di Lotario II contro Teutberga e la legittimità del ripudio della regina⁵. Troviamo però l'argomentazione più ampia e dettagliata al riguardo in una lettera sinodale dedicata a un re ignoto – nella storiografia identificato di solito con Carlo il Calvo – intitolata *Ad regem* oppure *De coercendo ed exstirpando raptu viduarum, puellarum ac sanctimonialium*⁶. Incmaro è considerato autore del *De coercendo*, ma occorre notare che l'attribuzione è incerta. Visto che i risultati delle ricerche precedenti sull'identità dell'autore di questa lettera non sono definitivi, occorre ammettere che il testo possa essere stato redatto o almeno in parte modificato o completato da altri. Ciononostante, è stato Incmaro ad averlo ispirato. Anche la datazione del *De coercendo* è controversa. Alcuni storici indicano gli anni settanta del IX secolo come momento di genesi del testo⁷: ci sono però argomenti che permettono di collegarlo al conflitto tra Lotario II e Teutberga, e dunque di anticiparlo agli anni 856/7-860⁸. Tra *De divortio* e *De coercendo* esiste stretta connessione, perché alcuni frammenti sono ripetuti alla lettera in tutti i due testi⁹: ma purtroppo non si può precisare la loro dipendenza reciproca, cronologica o funzionale.

Lo scopo principale dell'autore di *De coercendo* era quello di contrapporsi alla pratica di imporre il matrimonio attraverso il rapimento della donna, radicata nelle usanze della società a lui contemporanea. Rivolgendosi al re, Incmaro gli chiedeva di estirpare questo male che considerava un pericolo grave per il matrimonio cristiano e l'ordine delle società. La scarsità delle informazioni ci rende impossibile valutare il rapimento in quanto problema reale della società del IX secolo. Senza dubbio i rapimenti delle donne, anche monache e vedove, effettuati per costringere la famiglia al matrimonio, costituiscono un problema per le élites franche, e perfino per la dinastia regnante¹⁰. Basta ricordare il rapimento di Giuditta, figlia di Carlo il Calvo da parte

⁵ *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae*, a cura di L. Böhringer, MGH *Concilia*, 4, Supplementum I, Hannoverae 1992 [da ora in poi: *De divortio Lotharii*].

⁶ Hincmari Rhemensis *De coercendo et exstirpando raptu viduarum, puellarum ac sanctimonialium*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series latina*, a cura di P.-J. Migne, Paris 1844-1865 [da ora in poi: PL], 125, coll. 1017-1032D, soprattutto capp. VIII-XII, coll. 1023-1026D.

⁷ Devisse, *Hincmar* cit., I, p. 462; R. McKitterick, *Charles the Bald (823-877) and His Library: The Patronage of Learning*, in «The English Historical Review», 95 (1980), p. 35.

⁸ Così L. Böhringer, *Einleitung*, in *De divortio Lotharii*, pp. 68-71.

⁹ Böhringer considera il *De coercendo* anteriore al *De divortio*, mentre è di opinione opposta R. Stone, *The Invention of a Theology of Abduction: Hincmar of Rheims on Raptus*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 60 (2009), 3, p. 437, n. 32.

¹⁰ S.C. Saar, *Ehe-Scheidung-Wiederheirat. Zu Geschichte des Ehe- und Ehescheidungsrecht im Frühmittelalter (6.-10. Jahrhunderts)*, Münster 1996 (Ius vivens, 6), pp. 250-263; vale la pena menzionare qui la tesi di dottorato di Sylvie Joye, ancora inedita: *La femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge (VI^e-X^e siècle)*, discussa il 4 marzo 2006 all'Università di Lille 3, il riassunto della quale si legge in < <http://irhis.recherche.univ-lille3.fr/dossierPDF/JoyeResumeThese> >. Si veda anche Stone, *The Invention* cit.

di Baldovino di Fiandra nell'862¹¹ oppure la crisi politica dopo il ratto della figlia di Lotario I da parte di Giselberto, il vassallo di Carlo il Calvo, nell'846: in tale occasione poco mancò a una dichiarazione di guerra tra i fratelli¹².

Riferendosi alle concezioni del corpo umano come formulata da san Paolo (1 Cor. 6,19), Incmaro paragonò il rapimento alla profanazione del tempio di Dio. Il rapitore non solo sporcava l'onore e il corpo mortale della donna, ma commetteva un sacrilegio. Violando la legge umana che si manifestava nella sovranità del padre o del tutore (maschio) su una donna (*pater-na auctoritas*), infrangeva anche la legge divina, perché scuoteva l'ordine naturale istituito da Dio stesso come fondamento di ogni diritto mondano. L'uomo che aveva rapito una donna con lo scopo di costringerla a sposarlo, andava contro la legge di Dio, dunque la loro unione non poteva essere considerata un matrimonio vero e proprio e doveva rimanere adulterina e impura, anche se la legge terrena e i costumi tradizionali la accettavano. In tale unione, basata sulla violenza e sulla concupiscenza, non poteva sussistere vincolo spirituale fra i coniugi, e la donna rimaneva soltanto l'oggetto sessuale, così come succedeva tra le genti pagane¹³.

Incmaro sviluppò il parallelismo esistente tra la violazione del corpo della donna cristiana e la profanazione del tempio di Dio, quando biasimava i rapitori che, benché scomunicati in un luogo, senza aver fatto penitenza entravano nelle chiese di un altro luogo per partecipare alla celebrazione eucaristica, così esponendo al male l'unità della Chiesa. Fra di loro era il più vizioso colui che, disprezzando la legge divina e cadendo sotto il dominio di impulsi carnali peccaminosi, non solo era pronto a rapire una donna per saziare i suoi desideri, ma uccideva la propria moglie, qualora qualcuno avesse gettato su di lei l'ombra del sospetto di adulterio; oppure era egli stesso a diffamarla. Lo stesso passo ritroviamo nel *De divortio Lotharii*, ma con una differenza significativa: in quel testo Incmaro menzionò anche il desiderio di una nuova moglie o di una concubina fra le cause che spingevano gli uomini all'uxoricidio¹⁴.

Incmaro indicò dunque due circostanze particolari nelle quali la vita della moglie avrebbe potuto essere messa in pericolo: l'adulterio perpetrato dalla donna e la volontà di risposarsi da parte del marito. Occorre notare che

¹¹ S. Joye, *Le rapt de Judith par Baudoin (862): 'un clinamen sociologique'?*, in: *Crises et renouvellement des élites au haut Moyen Âge*, a cura di F. Bougard, L. Feller e R. Le Jan, Turnhout 2006 (Haut Moyen Âge, 1), pp. 321-339.

¹² *Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, a cura di W. Kurze, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 7, Hannoverae 1891, p. 36.

¹³ Gli argomenti teologici usati da Incmaro contro la validità di tale matrimonio sono analizzati da Stone, *The invention cit., passim*.

¹⁴ *De coercendo*, col. 1023B = *De divortio Lotharii*, p. 145: «Ex his nonnulli tam immites et non humanae affectionis, sed belluinae immanitatis inveniuntur, ut prioribus uxoribus ex suspicione adulterii nulla lege, nulla ratione, nullo iudicio, sola sua animositate et crudelitate [*De divortio Lotharii*: vel libidine ad aliam uxorem vel concubinam tendente] occisis, adhuc cruenti et sanguinis madentes [...] nulla poenitentia compungantur».

Incmaro non negò un principio generale che consentiva al marito di uccidere la moglie fedifraga: un principio che trovava conferma sia nelle leggi di stirpe¹⁵ cioè nel diritto romano e nella antica consuetudine, sia nella legge di Mosè. L'arcivescovo di Reims sottolineò però che il matrimonio cristiano apparteneva alla legge di Cristo e che la Chiesa non poteva assoggettarsi a una normativa umana che nella sua imperfezione si contrapponesse alla legge di Dio. L'uomo che in conformità alla legge del proprio popolo o secondo i costumi tradizionali compiva un atto peccaminoso come l'omicidio, metteva al rischio la salvezza della sua anima, anche se nell'opinione degli uomini mortali rimaneva innocente. Di conseguenza, il marito che aveva ucciso la moglie, anche se lo aveva fatto in accordo a una legge terrena, agli occhi di Dio e dei suoi servi diventava quasi un pagano. E anzi peggiore di un pagano, perché i pagani non erano consapevoli della legge divina, mentre il fedele cristiano ne aveva piena conoscenza. Allo stesso tempo Incmaro si riferiva all'idea del regno cristiano, nel quale la legge pubblica doveva essere essenzialmente cristiana. In quel contesto richiamò direttamente le leggi romana, salica e burgunda (*Lex Gundobada*) come esempi negativi delle normative particolari mondane, che egli contrapponeva all'unica legge di Dio, vista in una prospettiva escatologica¹⁶.

L'argomentazione svolta da Incmaro illustra il conflitto fondamentale esistente tra il sistema normativo tradizionale e le esigenze della moralità cristiana. Per la Chiesa non esisteva giustificazione di sorta per lo spargimento di sangue della moglie; essa biasimava la violenza nei rapporti coniugali, basandosi sul principio della santità della vita umana e sul quinto comandamento. Nel diritto romano postclassico¹⁷ e nelle leggi di stirpe¹⁸ il modo di giudicare

¹⁵ Uso l'espressione "leggi di stirpe" nel senso inteso per esempio da C. Azzara, *La ricezione dei capitolari carolingi nel Regnum Langobardorum*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano all'Europa carolingia*, a cura di P. Chiesa, Udine 2003, pp. 9-24. Ringrazio Paola Guglielmotti per avermi fatto conoscere questo articolo.

¹⁶ *De coercendo*, col. 1026B = *De divortio Lotharii*, p. 145: «Defendant se quantum volunt qui hujusmodi sunt, sive per leges, si ullae sunt, mundanas, sive per consuetudines humanas, tamen si Christiani sunt, sciant se in die iudicii nec Romanis, nec Salicis, nec Gundobadis, sed divinis et apostolicis legibus iudicandos. Quanquam in regno Christiano etiam ipsas leges publicas oporteat esse Christianas, convenientes videlicet et consonantes Christianitati». Si possono trovare le tracce della argomentazione svolta da Agobardo di Lione nel suo trattato, *Liber adversus legem Gundobadi*, in *MGH Epistolae*, 5, *Epistolae karolini aevi*, 3, Berolini 1899 [da ora in poi: *MGH Epistolae karolini aevi*, 3], n. 3, pp. 158-164.

¹⁷ Il diritto romano classico e postclassico, che influenzava le codificazioni delle leggi di stirpe, sanzionava l'uccisione della moglie fedifraga sorpresa in flagrante con pene attenuate rispetto all'omicidio di diverso movente, oppure la lasciava impunita, poiché riconosceva che l'offesa all'onore arrecata dal comportamento della donna valeva quale grave provocazione e il marito tradito agiva in particolare stato emotivo (*iustus dolor*): C. Fayer, *La familia romana. Concubinato, divorzio, adulterio*, Roma 2005, pp. 209 sgg.; C. Venturini, *Legislazione tardoantica romana dopo Costantino in materia di stuprum, adulterium e divortium*, in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'alto medioevo*, Spoleto 2006 (Settimane del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 53), pp. 216-217.

¹⁸ Diverse leggi di stirpe elencavano le situazioni in cui si poteva giustificare l'uccisione della moglie da parte del marito, cioè l'adulterio, il complotto per uccidere il coniuge e la stregoneria: *MGH Leges nationum Germanicarum*, 1: *Leges Visigothorum*, a cura di K. Zeumer, Hannoverae

l'uxoricidio dipendeva dalle circostanze concrete in cui il reato era stato perpetrato. L'omicidio della coniuge adultera (e dell'amante di questa) era considerato un obbligo d'onore al quale il marito non si poteva sottrarre senza perdere la propria reputazione. Violando una delle norme fondamentali dell'ordine sociale, l'adulterio doveva essere punito con maggiore severità. Il gruppo sociale al quale appartenevano i coniugi verificava l'adeguatezza della pena, vigilava sulla sua esecuzione o talvolta collettivamente vi assisteva¹⁹.

Fino al IX secolo nemmeno l'influsso crescente dell'insegnamento della Chiesa riuscì a cambiare i modelli di comportamento radicati nella tradizione. È allora che le autorità della Chiesa ripetutamente si rammaricano della durezza del cuore umano e della crudeltà della legge terrena. Queste testimonianze confermano che nella seconda metà del IX secolo la pratica di uccidere la moglie sospettata di adulterio era considerata legale e che i membri della gerarchia ecclesiastica dovevano tenere conto della forza delle norme tradizionali. Papa Nicolò II nella sua lettera inviata ai vescovi riuniti nel sinodo di Magonza all'inizio degli anni sessanta del IX secolo affermava che sebbene la legge terrena permettesse di uccidere una donna fedifraga, la Chiesa non era sottoposta a essa, non si serviva della spada e non uccideva, bensì risuscitava²⁰; e i sacerdoti erano chiamati a persuadere i fedeli a rinunciare alla ven-

1902, cap. III, 4, 3, p. 148; III, 4, 4, p. 149; III, 4, 12, pp. 151-152; MGH *Leges nationum Germanicarum*, 5/2, *Lex Baiuvariorum*, a cura di E. de Schwind, Hannoverae 1926, cap. VIII, 1, p. 353; VIII, 2, p. 354; MGH *Leges nationum Germanicarum*, 2/1: *Leges Burgundionum*, a cura di L. R. de Salis, Hannoverae 1892 [da ora in poi: MGH *Leges Burgundionum*], *Liber Constitutionum sive Lex Gundobada*, cap. LXVII, 1-2, p. 95; *Edictum Rothari*, in *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, a cura di C. Azzara e S. Gasparri, Milano 1992, cap. 202, p. 58, capp. 211, 212, p. 60; cfr. *Liutprandi leges*, *ibidem*, cap. 121, pp. 188-189. Che queste norme fossero considerate la legge vigente nel IX secolo lo conferma un paragrafo del capitulare italico di Lotario I, promulgato negli anni 828-829 a Corteolona (*I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, a cura di C. Azzara e P. Moro, Roma 1998, n. 20 [157], cap. 3, p. 112: «Si quis adulter cum adultera comprehensus, secundum edicta legis Langobardorum marito adulterae ambo ad vindictam traditi fuerint, si eos quispiam emerit eosque coniuuctos in eodem scelere habere repertus fuerit, ipsos fiscus adquirat») e ripreso nei *promemoria* dati ai conti del Regno d'Italia nello stesso anno (*ibidem*, n. 21 [158], cap. 2, p. 114: «Si quis homo alienam uxorem adulteraverit, et secundum legem ei in manus traditi fuerint et postea coniuncti fuerint, partibus publicis recipiantur; et qui ipsos comparatos habuerit, precium suum perdat»). Lotario stabilì che gli amanti colti in flagrante dovevano essere portati di fronte al marito della donna, che poteva vendicarsi su di loro: nel linguaggio delle leggi ciò implicava il diritto di uccidere entrambi. Il redattore del capitulare si riferiva al capitolo 212 dell'editto di Rotari che aveva confermato tale diritto al marito tradito. Il capitulare prevedeva però una soluzione alternativa: il marito poteva rendere in schiavitù gli amanti e venderli. La riduzione in schiavitù e la vendita fuori della provincia era considerata una pena uguale alla pena di morte, prevista nel caso dei delitti più gravi che turbavano l'ordine sociale, come per esempio i rapporti sessuali tra una donna libera e uno schiavo (*Edictum Rothari* cit., cap. 221, p. 62; *Liutprandi leges* cit., cap. 26, p. 142).

¹⁹ K. Modzelewski, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Torino 2008, pp. 50-52; J.P. Poly, *Le chemin des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*, Paris 2003, pp. 154 sgg.

²⁰ MGH *Concilia*, t. 4: *Concilia aevi Karolini DCCCLX-DCCCLXXIV*, a cura di W. Hartmann, Hannoverae 1998 [da ora in poi: MGH *Concilia aevi Karolini DCCCLX-DCCCLXXIV*], n. 12, p. 131.

detta di sangue in nome della misericordia cristiana, di cui non era indegna nemmeno la moglie fedifraga. Incmaro, consapevole delle conseguenze della presenza di norme contraddittorie, concentrava i suoi sforzi nel tentativo di limitare l'arbitrarietà del potere maritale e di sottoporlo al controllo delle autorità pubbliche (secolari o ecclesiastiche) almeno nelle situazioni estreme di conflitto.

Ciò considerato, occorre però constatare che Incmaro giudicava severamente la moglie adultera: una donna che aveva commesso tale peccato meritava la morte, come stabiliva la legge dell'Antico Testamento. L'uccisione della moglie fedifraga era equiparata all'amputazione dell'arto malato per salvare il corpo e la vita²¹. Nel suo discorso Incmaro, seguendo san Paolo, affermò che l'adultero era uguale all'idolatra, perché l'adultero aveva fatto dio un corpo, e al pari dell'idolatra era degno di morte. Però un cristiano era obbligato a essere misericordioso nei confronti dei peccatori e a permetter loro di redimersi dal peccato. Riferendosi all'autorità di sant'Agostino, l'arcivescovo di Reims scrisse che il marito cristiano doveva rinunciare alla vendetta e perdonare la moglie colpevole nel nome della misericordia e dell'unione spirituale che esisteva tra di loro²²; avvertiva i mariti di non imbrattarsi le mani con il sangue della moglie e di non assomigliare all'adultera nel peccato.

In modo particolare, Incmaro biasimò i mariti che spinti dall'ira e dall'odio uccidevano le mogli, senza dare loro la possibilità di difendersi di fronte ai giudici, dal momento che considerava la difesa un diritto naturale spettante a ogni essere umano e rispettato perfino dai popoli pagani²³. Secondo Incmaro, l'uomo che non permetteva che la donna fosse giudicata giustamente, come richiedeva la legge divina, e che a proprio arbitrio le infliggeva la pena di morte, con la sua superbia intendeva innalzarsi sopra Dio²⁴. Invocando le parole del libro di Giobbe (31,13-15), l'arcivescovo di Reims sottolineò la responsabilità di un individuo siffatto che sarebbe stato giudicato da Dio alla fine dei tempi al pari di ogni essere umano mortale²⁵.

Allo stesso tempo Incmaro si riferiva alla narrazione evangelica della pubblica peccatrice, e la pose a confronto con la storia della casta Susanna,

²¹ *De divortio Lotharii*, pp. 144, 246 e *passim*; Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, a cura di D. Nachtmann, *MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 16, München 1998, lib. I, cap. 1, p. 123.

²² Per esempio *De divortio Lotharii*, p. 246; Augustinus, *De coniugiis adulterinis*, a cura di J. Zycha, Wien 1900 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) [da ora in poi: CSEL] 41, II, 15.

²³ «Ita cum essent pagani et idolorum cultores, naturaliter quae legis sunt facientes, etiam in causis conjugum, non crudelitatem et saevitiam, sed iustitiam et aequitatem decernere ac definire debere docuerunt», *De coercendo*, col. 1024C.

²⁴ «Cum etiamsi illae miserimae mulierculae veraciter adulterium perpetraverint, et ob hoc juste punite esse videantur, tamen lex Dei, ex qua omnis Christianus in die iudicii iudicabitur ut recipiat secundum opera sua, nullum reum nec ipsos adulteros vel adulteras puniri permittit, nisi sub legitimis iudiciis et testibus, quod etiam publico iudicio a populo lapidari praecipit», *De coercendo*, col. 1023C.

²⁵ *De coercendo*, coll. 1025A-1025B.

sottolineando che la volontà e il giudizio di Dio sovrastavano ogni fragile giudizio umano. Al racconto biblico su Susanna Incmaro ritornò nel *De divortio Lotharii*²⁶, biasimando i diffamatori e i testimoni mendaci. La storia della casta Susanna ci porta al problema delle false accuse di violazione della fedeltà coniugale, che potevano essere usate come pretesto per giustificare l'eliminazione fisica di una moglie non voluta. Incmaro si rendeva conto di come fossero possibili simili abusi quando insisteva sulla necessità di lasciare ai giudici il compito di valutare la colpa della donna sospettata, situandoli in un contesto ben determinato del conflitto matrimoniale di Lotario II²⁷.

Le normative applicate in diverse regioni dell'Europa altomedievale confermavano alla donna accusata il diritto di difendersi e di dimostrare la propria innocenza vuoi attraverso il duello giudiziario o un'altra forma di prova vuoi attraverso il giuramento dei familiari maschi. Allo stesso tempo la diffamazione della moglie da parte del marito senza prove credibili era vietata e sanzionata con alte pene pecuniarie²⁸. Pochissime sono però le informazioni delle fonti che ci possono documentare il procedimento giuridico attivato in caso di accusa di adulterio, ad eccezione delle situazioni in cui era la regina a essere sospettata di violazione della fedeltà coniugale²⁹. Visto il carattere particolare di tali casi, è impossibile, su questa base, trarre conclusioni generali.

Merita perciò un'attenzione particolare la lettera di Paolino di Aquileia databile verso il 794, nella quale il patriarca racconta il dramma matrimoniale di un nobile longobardo di nome Astolfo³⁰. Anche se l'attenzione di

²⁶ *De divortio Lotharii*, pp. 145-146, p. 174, cfr. p. 226.

²⁷ Devisse, *Hincmar* cit., I, p. 402. Occorre notare che nel IX secolo l'episodio di *Susanna e i vecchioni* era tenuto presente in relazione agli scandali matrimoniali, sia negli scritti, sia nell'iconografia. Come esempio si può citare una gemma di cristallo dal British Museum, commissionata probabilmente da Lotario II per la moglie Teutberga oppure per la sua concubina Waldrada: G. Kornbluth, *Susanna Crystal of Lothar II: Chastity, the Church and Royal Justice*, in «Gesta», 31 (1992), 1, pp. 25-39; G. Kornbluth, *Engraved Gems of the Carolingian Empire*, University Park (Pennsylvania) 1995, pp. 31 sgg., i riferimenti a Incmaro pp. 42 sgg.; G.G. Bühner-Thierry (*La reine adultère*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 35, [1992], 4, p. 307) osserva che anche negli *Ordines iudiciorum Dei* di epoca carolingia, usati in caso di accusa di adulterio, la figura di Susanna simboleggiava l'innocenza diffamata: si veda MGH, *Formulae merovingici et carolini aevi*, a cura di K. Zeumer, Hannoverae 1886, n. 6, p. 610; n. 8, p. 614; n. 21, p. 624, Appendice, p. 714; e anche G.G. Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses, reines injustement accusées: la confrontation de deux modèles aux VIII^e-X^e siècles*, in *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X)*. Atti del convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005), a cura di C. La Rocca, Turnhout 2007 (Collection Haut Moyen Âge, 3), pp. 163-169.

²⁸ *Edictum Rothari* cit., cap. 202, p. 58; *Grimualdi leges*, in *Le leggi dei Longobardi* cit., cap. 7, p. 12; *Lex Thuringorum*, a cura di C. von Schwerin, MGH *Fontes iuris germanici separatim editi*, 4, Hannoverae-Leipzig 1918, cap. 52, p. 65; cfr. anche la critica della prassi di determinare l'innocenza o la colpevolezza della donna accusata di adulterio attraverso la prova dell'acqua, nel *Liber contra iudicium Dei* di Agobardo di Lione (PL 104, col. 0250).

²⁹ Sull'aspetto politico da simili accuse si veda Bühner-Thierry, *La reine adultère* cit., pp. 299-312; Bühner-Thierry, *Reines adultères et empoisonneuses* cit.

³⁰ MGH *Epistolae*, 4: *Epistolae Karolini aevi*, 2, a cura di E. Dümmler, Berolini 1895 [da ora in poi: *Epistolae Karolini aevi*, 2], doc. 16, pp. 520-522; sulla lettera e la questione della identità di Astolfo, si veda W. Pohl, *Le leggi longobarde nell'Italia carolingia: contesto e trasmissione*, in *Paolino d'Aquileia e il contributo italiano* cit., pp. 421-425. Ringrazio Paola Guglielmotti per avermi fatto conoscere questo articolo.

Paolino si concentra sugli aspetti morali del delitto, nella sua lettera si può trovare qualche informazione interessante sulle circostanze dell'uxoricidio e sulla relativa procedura giudiziaria. Come ci racconta Paolino, Astolfo, ispirato dal diavolo e colpito da una collera irrazionale, senza nessuna ragione uccise la moglie³¹. Biasimando la malvagità di Astolfo, Paolino ne prende spunto per soffermarsi sul giudizio, al quale doveva venir sottoposta la donna accusata di adulterio, e l'obbligo del marito cristiano di rinunciare della vendetta personale. Prerogativa dei giudici pubblici doveva essere la verifica delle accuse, e se la donna fosse stata riconosciuta colpevole, pronunciare la sentenza di morte in conformità alla legge vigente (in quel caso si tratta evidentemente della legge longobarda³²).

Occorre notare che Astolfo dopo l'assassinio della moglie tentò di giustificare il reato e di sfuggire alla pena prevista (o probabilmente la vendetta dei parenti dell'uccisa)³³, cercando di provare la colpa della donna davanti ai giudici. Sembra che proprio in questo caso l'uxoricida avesse voluto tentato di produrre prove false, chiamando come testimone un uomo di pessima reputazione, pronto a diffamare la donna. Visto la scarsa credibilità del testimone e il fatto che egli non fu in grado di chiamare nessun altro che potesse confermare le sue accuse, Astolfo perse la causa e fu costretto a cercare soluzione alternativa per evitare le conseguenze della propria colpa. Eppure il suo caso conferma, benché in modo indiretto, come alla fine del secolo VIII il marito che fosse riuscito a provare la colpa della moglie *dopo* averla uccisa, rimanesse impunito.

Né Paolino nel 794 né Incmaro, circa settant'anni più tardi, hanno specificato in modo preciso chi dovesse giudicare la donna, menzionando soltanto, in modo assai generale, coloro che disponevano del potere giudiziario. Entrambi riconoscevano la legittimità delle sentenze promulgate dai giudici in base alle leggi particolari dei diversi popoli cristiani, ma ponevano l'accento sulla superiorità della legge divina su quella terrena, di cui anche il giudice laico doveva tener conto. Fu proprio nella seconda metà del secolo IX che si consolidò la dottrina secondo la quale nelle cause matrimoniali gli ufficiali pubblici erano obbligati a perseguire il reo e giudicarlo secondo la legge terrena, lasciando nelle mani dei vescovi la questione della penitenza³⁴. Nel *De*

³¹ «Nam occidisti uxorem tuam, partem corporis, legitimo tibi matrimonio sociatam, sine mortis causa, non tibi resistentem, non insidiantem quocumque modo vitae tuae. Non invenisti eam cum alio viro nefariam rem facientem, sed incitatus a diabolo, impio inflammatus furore, latronum more atrocium eam gladio tuo, crudelior omni bestia interemisti»: *Epistolae Karolini aevi*, 2, doc. 16, pp. 520-521.

³² Per un'analisi dei riferimenti alle norme particolari delle leggi longobarde nella lettera di Paolino, Pohl, *Le leggi longobarde* cit.

³³ *Edictum Rotari* cit., cap. 200, p. 58.

³⁴ Sulle procedure si veda MGH *Capitularia regum Francorum*, 2, a cura di A. Boretius, V. Krause, Hannoverae 1897 [da ora in poi: MGH *Capitularia regum Francorum*, 2], n. 205, cap. 5, p. 73; n. 242, cap. 5, p. 155; MGH *Epistolae*, 8/1: *Epistolae Karolini aevi*, 6: Hincmari archiepiscopi Remensis *Epistolae*, 1, a cura di E. Perels, Hannoverae 1939 [1985] [da ora in poi: *Epistolae Karolini aevi*, 6], n. 135, pp. 81-87 [da ora in poi: *La lettera a Guntaro*], pp. 83 sgg.; n. 136, p. 90; sulle com-

coercendo e nel *De divortio Lotharii* Incmaro sviluppava l'idea di corresponsabilità del sovrano e dei vescovi nella protezione dell'ordine del mondo istituito da Dio, di cui considerava il matrimonio quale fondamento. Un punto di riferimento importante rimaneva per Incmaro il procedimento per risolvere il conflitto matrimoniale tra Nortilda e Agemberto, affrontato al sinodo di Attigny nell'822: un caso di particolare interesse, visto che fu la donna a chiedere l'annullamento del matrimonio³⁵.

Eppure in quel periodo l'ingerenza dei vescovi nelle relazioni coniugali non riusciva ancora a intaccare nel profondo i diritti tradizionali del marito. La responsabilità pastorale, che consisteva nel pacificare i fedeli e mediare nei conflitti³⁶, obbligava però i vescovi a proteggere una donna perseguitata, a fare tutto il possibile per placare il furore del coniuge e persuaderlo a risparmiarle la vita. La manifestazione di questo principio si rivela un canone degli statuti sinodali promulgati dai vescovi a Tribur nell'895, alcuni anni dopo la morte di Incmaro. I vescovi si impegnavano a nascondere una donna che dopo aver commesso adulterio (anche involontariamente) cercava la loro protezione per sottrarsi al furore del marito. Vale la pena citare per intero questo canone:

Si cuius uxor constuprata fuerit et propterea maritus capitali sententia delere illam machinaverit, ipsa vero urgente mortis periculo ad episcopum confugerit et auxilium quaesierit, operosior tamen, si potest episcopus labore desudet, ne occidatur. Si vero non potest, nullo modo liceat ei requirenti eam reddere viro ad occidendum, quae se ei obtulit ad defendendum, sed sollerti cura transmittat eam ad locum, quem ipsa delegerit, ut secunda vivere possit. Si vero interdum maritus eam invenerit et repetierit, secundum saeculum potestatem habuerit, quid ei agere velit. Sed audiat sanctum Augustinum dicentem: «Cum enim vir a virtute nomen accipit et mulier a mollicia, id est fragilitate, quare contra crudelissimam libidinis bestiam vult unusquisque uxorem suam esse victricem, cum ipse ad primum libidinis ictum victus cadit?». Nam quicquid contra fidem catholicam mulieribus non licet, nec viris licet. Si autem eadem mulier timore perterrita a loco, ubi eam episcopus destinavit, aufugerit et vir eius ab episcopo semel aut bis vel sepius repetierit, si vitam ei obtinere possit, perquirat et reddat: sin autem, omnino non reddat. Maritus vero, quamdiu ipsa vivat, nullo modo alteram ducat³⁷.

petenze della corte pubblica ed ecclesiastica nelle cause matrimoniali, si vedano ad esempio: G. Fransen, *La rupture du mariage*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto 1977 (Settimane del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 24), pp. 625 sgg.; Devisse, *Hincmar* cit., 1, pp. 409-429; J.J.-A. McNamara, S.F. Wemple, *Marriage and Divorce in the Frankish Kingdom*, in *Women in Medieval Society*, a cura di S. Mosher Stuard, Philadelphia 1993, pp. 106-110.

³⁵ «Sed episcoporum generalitas ad laicorum ac coniugatorum eam remisit iudicium, ut ipsi inter illam suum coniugem iudicarent, qui de talibus negotiis erant cogniti et legibus saeculi sufficientissime praediti, eorumque legalibus iudiciis eadem femina [Northildis] se subiceret et, quod de questione sua decrevisset, sine repetitione teneret; si vero crimen aliquot esset, unde poenitentiae modum post illorum iudicium ab episcopali auctoritate deposceret, secundum quod sacri canones praefixerunt, ei imponere non negarent», *De divortio Lotharii*, pp. 141-142; Devisse, *Hincmar* cit., 1, pp. 422 sgg.; Stone, *Bounds from Either Side* cit.

³⁶ Sulla funzione mediatrice svolta dai vescovi nell'alto medioevo si veda E. James, *'Beati pacifici': Bishops and the Law in Sixth-Century Gaul*, in *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, a cura di J. Bossy, Cambridge 1983, pp. 25-46; H. Kamp, *Vermittler in den Konflikten des hohen Mittelalters*, in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto 1997 (Settimane del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 44), pp. 675-714.

³⁷ *Concilium Triburiense*, a. 895, MGH *Capitularia regum Francorum*, 2, n. 252, cap. 46, pp. 239-240.

Costretti a equilibrare le esigenze contrapposte della moralità cristiana e delle leggi e usanze della vita quotidiana, i vescovi cercavano soprattutto di trovare un rifugio sicuro per la donna in pericolo di vita, che concedesse loro il tempo necessario per attuare una mediazione tra i coniugi. Ovviamente, non era nuova la pratica di rifugiarsi sotto la protezione del vescovo in caso di pericolo di vita: sia la legislazione ecclesiastica, sia quella regia confermarono il diritto d'asilo nelle chiese e le autorità pubbliche di solito lo rispettarono, almeno formalmente. Tuttavia alla fine del IX secolo i vescovi consideravano le mogli accusate di adulterio come un gruppo che richiedeva un trattamento e una protezione speciale, il che conferma, anche se in modo indiretto, l'importanza del problema per la società dell'epoca.

Nell'ultima frase del canone i vescovi vietavano al marito nuove nozze quando la prima moglie accusata di adulterio, che stava sotto la loro protezione, era ancora in vita. Questa disposizione segnala uno dei problemi più importanti per lo sviluppo della dottrina del matrimonio cristiano e per la vita della famiglia: la questione dell'indissolubilità del vincolo matrimoniale³⁸.

Come è già stato detto in precedenza, nel *De divortio Lotharii* Incmaro, tra le due motivazioni principali che spingevano gli uomini all'uxoricidio, indicò la volontà della nuova moglie o della concubina³⁹. Si riferiva direttamente a Lotario II e al suo comportamento verso Teutberga, la quale si era lamentata davanti ai vescovi delle minacce di morte ricevute da parte del marito. Non a caso l'autore situò questo problema all'interno del più ampia riflessione sulle condizioni eccezionali che potevano giustificare il divorzio e le nuove nozze⁴⁰. Sarebbe però fuorviante vedere nella argomentazione incmariana sulle questioni dell'indissolubilità e della natura del matrimonio cristiano l'elemento dello scontro politico tra le fazioni legate a Carlo il Calvo e Lotario II, che ha un valore solo parziale: anche se le dinamiche della politica corrente permettono di spiegare l'intensità della polemica di arcivescovo di Reims⁴¹.

³⁸ P.L. Reynolds, *Marriage in the Western Church: The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*, Boston-Leiden 2001, in particolare pp. 44-65, 173-238; A. Arjava, *Woman and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996, pp. 177-192 e Saar, *Ehe-Scheidung-Wiederheirat* cit.; J. Gaudemet, *Indissolubilité et consommation du mariage: l'apport d'Hincmar de Reims*, in «Revue de droit canonique», 30 (1980), pp. 28-40; Venturini, *Legislazione tardoantica* cit., pp. 177-222; Fransen, *La rupture du mariage* cit., pp. 603-630; J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-London 1990, pp. 135 sgg.; McNamara e Wemple, *Marriage and Divorce* cit., pp. 95-124; S.F. Wemple, *Women in Frankish Society. Marriage and Cloister 500-900*, Philadelphia 1981, pp. 38-44, 75-96; di recente I. Réal, *Discours multiples, pluralité des pratiques: séparations, divorces, répudiations, dans l'Europe chrétienne du Haut Moyen Âge (VI^e-IX^e siècles) d'après les sources normatives et narratives*, in *Répudiation, séparation, divorce* cit., pp. 157-179 e altri articoli in questo volume.

³⁹ *De divortio Lotharii*, p. 145.

⁴⁰ *Ibidem*, *Interrogatio et Responsio* 5, pp. 135-146.

⁴¹ Karl Heidecker (*Les mariages ratés* cit., pp. 304-307) pone l'accento sul fatto che Incmaro modificava le sue opinioni sull'ammissibilità del divorzio sotto l'influsso delle circostanze politiche, orientandosi per un'interpretazione sempre più restrittiva.

Le opinioni di Incmaro erano in effetti radicate nella tradizione patristica e nella legislazione sinodale dei secoli precedenti, inserendosi nel dibattito dottrinale sorto nei primi secoli della cristianità. L'interpretazione restrittiva del passo del vangelo di Matteo 19, 8-9⁴² si collegava all'idea dell'esistenza di un legame spirituale fra l'uomo e la donna nel matrimonio, che diventava il segno dell'unione mistica tra Cristo e la sua Chiesa. Di conseguenza, il vincolo coniugale risultava perpetuo per la stessa natura e non poteva essere sciolto da alcuna potestà umana e per nessuna causa, anche se dal punto di vista della legge umana ci fossero state giuste ragioni per annullarlo.

Incmaro seguiva l'insegnamento dei Padri della Chiesa fra i quali tendeva a prevalere l'opinione che un cristiano aveva diritto di separarsi dal coniuge infedele, ma era obbligato a praticare la castità, rinunciando a un nuovo matrimonio e ai rapporti sessuali. Secondo Girolamo, Ambrogio e soprattutto Agostino le restrizioni previste da san Paolo per le donne (1 Cor., 10-11) dovevano essere imposte anche agli uomini, contro le opinioni di alcuni autori, i quali, come per esempio Ambrosiaster, concedevano ai mariti la più grande libertà. Il secondo matrimonio contratto dopo l'allontanamento del coniuge colpevole doveva essere assolutamente proibito e condannato come adulterio. Solo la morte del coniuge infedele poteva liberare quello innocente dal vincolo matrimoniale⁴³.

L'arcivescovo di Reims tentava di eliminare le discrepanze caratteristiche della legislazione sinodale del secolo VIII e della prima metà del IX la quale, anche se in generale confermava i principi dottrinali in materia di indissolubilità del matrimonio, in caso di adulterio perpetrato da uno dei coniugi accettava lo scioglimento del vincolo matrimoniale e permetteva al coniuge innocente (soprattutto al marito) di risposarsi⁴⁴, ravvicinandosi così alle leggi di stirpe⁴⁵.

⁴² «Ait illis: Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras; ab initio autem non sic fuit. Dico autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur» (cfr. *La sacra Bibbia* [Conferenza Episcopale Italiana], Città del Vaticano 2008, p. 1603: «Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli; all'inizio però non fu così. Ma io vi dico: chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di unione illegittima, e ne sposa un'altra, commette adulterio»; in altre traduzioni italiane "concubinato", "fornicazione", "prostituzione").

⁴³ Hieronymus, Epistola 77, *Ad Oceanum*, a cura di I. Hilberg, Wien 1913 (CSEL 55), p. 39; Ambrosius, *De Abraham*, a cura di C. Schenkl, Wien 1896 (CSEL 32, 1), lib. I, capp. 7, 59; Augustinus, *De bono coniugali*, CSEL 41, capp. 7-8, 15; *De nuptis et concupiscentia*, CSEL 41, cap. 9 (10), *De coniugiis adulterinis*, CSEL 41, *passim*. Sul ruolo del pensiero agostiniano nello sviluppo della dottrina di matrimonio nell'alto medioevo si veda Reynolds, *Marriage in the Western Church* cit., pp. 173-311.

⁴⁴ Reynolds, *Marriage in the Western Church* cit., pp. 183 sgg.; Wemple, *Women* cit., pp. 42 sgg., pp. 76 sgg.; McNamara, Wemple, *Marriage and Divorce* cit., pp. 100 sgg.; per la Gallia si vedano ad esempio i canoni del sinodo di Agde del 506, che permettevano al marito di risposarsi a condizione che la colpa della moglie fosse provata davanti al vescovo: *Concilium Agathense*, a cura di C. Munier, Turnhout 1963 (Corpus Christianorum. Series Latina [da ora in poi: CCSL] 148), can. 25, p. 204. Cfr. il canone del sinodo di Compiègne, 757, *MGH Capitularia regum Francorum*, 1, a cura di A. Boretius, Hannoverae 1883, n. 15, p. 38, capp. 9, 16, 19; di Verberie, circa 760, *ibidem*, n. 16, capp. 5, 6, 7, 9, 17, pp. 40-41; eccezionale si può considerare le decisioni dei vescovi riuniti al sinodo a Soissons nel 744, che proibiscono il divorzio e le seconde nozze

Si può considerare l'attività di Incmaro come una continuazione degli sforzi riformatori dei canonisti dell'età di Carlo Magno e di Ludovico il Pio per unificare la legislazione in materia matrimoniale, grazie ai quali i canoni del sinodo di Cartagine (407) che vietavano il divorzio e le nuove nozze⁴⁶ furono inclusi nella più nota raccolta canonistica dell'età carolingia, la *Dionysio-Hadriana* e nei capitolari emanati da questi monarchi⁴⁷. Il principio dell'indissolubilità fu confermato dai capitoli degli Pseudo-Capitolari di Benedetto Levita e della collezione delle decretali pseudoisidoriane, importanti per l'influenza che esercitarono sulla legislazione sinodale e sulle opinioni delle autorità del IX secolo⁴⁸.

I concili riformatori che si tennero nell'829 a Tolosa, Magonza, Lione e Parigi proibirono in modo assoluto il divorzio e le nuove nozze⁴⁹. Nello stes-

sia dell'uomo, sia della donna, «excepto causa fornicationis deprehensa», MGH *Concilia*, 2/1: *Concilia aevi Karolini*, 1/1, a cura di A. Werminghoff, Hannoverae-Lipsiae 1906 [da ora in poi: MGH *Concilia aevi Karolini*, 1/1], n. 4, cap. IX, p. 35. Cfr. gli statuti del concilio romano, convocato da papa Eugenio II nell'826, i quali dimostravano che l'adulterio della moglie era considerato una ragione giusta per il divorzio e le seconde nozze del marito tradito; MGH *Concilia*, 2/2: *Concilia aevi Karolini*, 1/2, a cura di A. Werminghoff, Hannoverae-Lipsiae 1908 [da ora in poi: MGH *Concilia aevi Karolini*, 1/2], n. 46, cap. XXXVI, p. 582; cfr. la lettera di papa Zaccaria a Pipino il Breve, il clero e il popolo dei Franchi del 747, nella quale si legge la scelta dei canoni da rispettare nel regno dei Franchi, MGH *Epistolae*, 3: *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, 1, Berolini 1892 [da ora in poi: MGH *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, 1], *Codex carolinus*, doc. 3, cap. 7, p. 482, cap. 12, p. 483. Nel 796-797 i vescovi riuniti a Cividale del Friuli sotto la presidenza di Paolino d'Aquileia dichiaravano che i coniugi separati a causa di adulterio o di fornicazione attribuiti alla moglie erano impegnati a rimanere casti e neanche al marito tradito era consentito risposarsi mentre la prima moglie era ancora in vita: «Item placuit, ut resolutio fornicationis causa iugali vinculo non liceat viro, quamdiu adultera vivit, aliam uxorem ducere, licet sit illa adultera, sed nec adulterae, quae paenas gravissimas vel paenitentiae tormentum luere debet, alium accipere virum nec vivente nec mortuo, quem non erubuit defraudare, marito. [...] Non enim debet [vir] imitari malum adulterae uxoris, et si illa duo, immo unam carnem per scissuras fornicationum divisit in tres, non decet, ut maritus nequius exsequendo tres dividat in quattuor. Unde patenter datur intellegi: quamdiu vivit adultera, non licet viro nec potest inipune secundas contrahere nuptias»: *Concilium Foroiliense*, MGH *Concilia aevi Karolini*, 1/1, n. 21, cap. 10, pp. 192-193, dove si trovano i riferimenti diretti agli scritti di san Gerolamo (Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri IV*, a cura di D. Hurst, M. Adriaen, Turnhout 1969 [CCSL 77], III, 19,9).

⁴⁵ *Liber Constitutionum sive Lex Gundobada* cit., tit. XXXIV, 2-4, p. 68; *Lex Baiuvariorum* cit., cap. VIII, 14, p. 359; *Lex Visigothorum* cit., tit. III, 6, 1-2, pp. 166-169; *Pactus legis Alamannorum*, in MGH *Leges nationum Germanicarum*, 5/1: *Leges Alamannorum*, a cura di K. Lehmann, Hannoverae 1966, cap. XXXV, 1-3, p. 34; *Grimualdi leges*, in *Le leggi dei Longobardi* cit., cap. 7, p. 124; si veda Saar, *Ehe-Scheidung-Wiederheirat* cit., pp. 263-329, in relazione anche alle leggi anglosassoni, irlandesi e islandesi; Réal, *Discours multiples* cit.

⁴⁶ *Concilium Cartaginense*, CCSL 149, p. 218.

⁴⁷ Per esempio l'*Admonitio generalis* di Carlo Magno del 789, MGH *Capitularia regum Francorum*, 1 cit., n. 22, cap. 43, p. 56; *Capitulare missorum speciale* dell'802, *ibidem*, n. 35, cap. 22, p. 103; Saar, *Ehe-Scheidung-Wiederheirat* cit., pp. 371-394; Reynolds, *Marriage in the Western Church* cit., pp. 215 sgg.

⁴⁸ Benedictus Levita, www.benedictus.mgh.de/edition/archiv/bl_20080226/libI.pdf (15.09.2010), lib. I, 300, p. 54; cfr. il capitolare di vescovo Isaac di Langres, MGH *Capitula episcoporum*, 2, a cura di R. Pokorny, M. Stratmann, Hannoverae 1995, cap. II, 6, pp. 200-201.

⁴⁹ *Concilium Parisiense*, MGH *Concilia aevi Karolini*, 1/2, n. 50, cap. II (69), pp. 670-671; *Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relatio*, in MGH *Capitularia regum Francorum*, 2, n. 196, cap. 54 (XX), pp. 45-46.

so anno, alla dieta di Worms, Ludovico il Pio confermò le disposizioni dei sinodi, promulgando il capitolare che diventò legge per tutto l'Impero, nel quale proibiva di risposarsi dopo il ripudio o l'uccisione della moglie legittima⁵⁰. Nel *De divortio Lotharii* Incmaro citò letteralmente questa norma, presentandola come proveniente dall'ispirazione divina. Non per caso, pose l'accento sull'unanimità di tutti i poteri (il sovrano, l'episcopato dell'Impero, il papa rappresentato dal suo legato e l'assemblea dei fedeli) rispetto al divieto assoluto di divorzio e alla dannazione degli uxoricidi⁵¹.

I principi dottrinali delle decisioni dei sinodi dell'829 furono esposti nel trattato *De institutione laicali*⁵² da Giona d'Orléans. Egli affermò il diritto dei coniugi di separarsi esclusivamente in caso di fornicazione, vietando però di risposarsi prima della morte del primo coniuge. Giona enumerò le ragioni che secondo la tradizione potevano giustificare il ripudio della moglie ma che egli considerava contrastanti con la legge divina: la prigionia della donna, la sua infermità, la mutilazione o la privazione dei beni. A partire dagli inizi del IX secolo il principio d'indissolubilità quale fondamento del matrimonio cristiano era affermato da numerosi autori, come Haltigar di Cambrai⁵³, Pascasio Radberto⁵⁴, Rabano Mauro⁵⁵. Il momento cruciale per lo sviluppo della dottrina era senza dubbio la controversia attorno al divorzio di Lotario II e Teutberga⁵⁶. Il dibattito svolto dalle autorità ecclesiastiche del periodo metteva però in luce le incertezze dottrinali, che restarono irrisolte anche nei decenni successivi⁵⁷.

La scarsità delle fonti e la prevalenza di quelle normative rende impossibile tracciare un quadro generale e completo della diffusione nella società della dottrina dell'indissolubilità e delle sue ripercussioni nelle dinamiche evolutive della famiglia. D'altra parte, non v'è dubbio che gli sforzi della Chiesa e delle autorità civili per eliminare dalla vita sociale il divorzio e le restrizioni imposte ai coniugi separati che limitavano il loro diritto di risposarsi producessero sempre più gravi perturbazioni dell'ordine sociale. Le interdizioni in materia matrimoniale imposte dalla legislazione ecclesiastica e civile costringevano i gruppi familiari a cambiare e ridefinire le strategie

⁵⁰ *Capitulare pro lege habendum Wormatiense*, MGH *Capitularia regum Francorum*, 2, n. 193, cap. 3, pp. 18-19; Saar, *Ehe-Scheidung-Wiederheirat* cit., pp. 394-403; McNamara e Wemple, *Marriage and Divorce* cit., p. 105.

⁵¹ «Hludowicus [...] apostolice sedis et papae Gregorii commeante legato [...] de hac [...] causa omnium tam episcoporum quam et fidelium laicorum votis convenientibus statuit», *De divortio Lotharii*, p. 138.

⁵² Jonas Aurelianus Episcopus, *De Institutione Laicali Libri Tres*, PL 106, lib. II, capp. 12-13, coll. 0188D-0192C.

⁵³ Haltigarius Cameracensis, *De vitiis et virtutibus*, PL 105, coll. 0682-0683.

⁵⁴ Paschasius Radbertus, *Expositio in Mattheum*, PL 120, coll. 0251D-0253B, 0646C-0654C.

⁵⁵ Rabanus Maurus, *Commentariorum in Mattheum libri octo*, PL 107, coll. 1015C-1018C.

⁵⁶ Oltre agli scritti di Incmaro indicati sopra si vedano gli atti del sinodo di Aquisgrana dell'862, MGH *Concilia aevi Karolini DCCCLX-DCCCLXXIV*, n. 9, pp. 68-89, mentre per la bibliografia si veda sopra, nota 1.

⁵⁷ Si veda per esempio: Regino Prumensis, *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, in PL 132, coll. 0306-0307.

matrimoniali. Un problema insolubile appariva soprattutto la sterilità della moglie, visto che erano contestati la legittimità e i diritti ereditari dei figli nati nelle unioni maritali contratte dopo il ripudio della moglie sterile.

Fin dagli inizi del dibattito dottrinale sul carattere del vincolo matrimoniale si indicarono le conseguenze pericolose di un'interpretazione restrittiva del principio di indissolubilità. I critici sostenevano che il divieto assoluto di divorzio poteva indurre gli uomini all'uxoricidio, visto che l'unico modo per liberarsi di una moglie non voluta poteva sembrare l'eliminazione fisica della donna.

Già i Padri della Chiesa si rendevano conto di questo pericolo. San Girolamo nel suo commento al vangelo di Matteo afferma che la legge di Mosè aveva sanzionato il divorzio come rimedio all'uxoricidio: eppure la morale cristiana non consentiva né l'uno, né l'altro⁵⁸. La voce più importante fu senza dubbio quella di sant'Agostino, il quale considerò il problema così rilevante, da dedicare un passo del suo trattato *De coniugiis adulterinis* alle obiezioni dei contrari⁵⁹. Nella risposta inviata a Pollenzio, che si opponeva alla proibizione assoluta di divorzio considerandola un pericolo per la vita delle mogli, il vescovo di Ippona analizzò le motivazioni che potevano spingere gli uomini all'omicidio. Manifestando la propria indignazione, egli scrisse che sbagliava chiunque cercasse di giustificare l'uxoricidio con l'argomento che era meglio uccidere la moglie adultera, e dopo aver fatto penitenza per purificare l'anima dal peccato d'omicidio, contrarre un nuovo matrimonio legittimo, piuttosto che aspettare la morte naturale della prima moglie, vivere nell'unione illecita e commettere peccato d'adulterio senza possibilità di correzione. Agostino era risoluto nel proibire le nozze successive a una separazione per adulterio della moglie. Nella sua opinione non c'erano eccezioni che permettessero di scalfare il principio dell'indissolubilità del vincolo coniugale. Il marito cristiano, essendo a conoscenza dei suoi peccati, doveva perdonare senza condizioni il peccato della moglie fedifraga e rimanerle fedele. Inoltre, l'accettazione del divorzio in caso di adulterio avrebbe potuto indurre gli uomini ad azioni gravemente peccaminose, come lanciare false accuse contro la moglie oppure costringerla a rapporti sessuali extraconiugali per poterla ripudiare.

Incmaro, per il quale il pensiero di Agostino costituiva il principale punto di riferimento, dedicò attenzione all'analisi degli aspetti morali dell'uxoricidio. Al centro della sua riflessione si trovò il problema delle reciproche relazioni dei due membri della coppia e la responsabilità del marito verso la moglie. Secondo il vescovo di Reims, fra i coniugi esisteva uguaglianza, nel senso che il marito che indulgesse alla propria concupiscenza non poteva punire la moglie per lo stesso vizio. Incmaro prese molto da Agostino che aveva richiamato l'esempio dei Romani dell'età pagana, i quali esigevano che

⁵⁸ Hieronymus, *Commentariorum in Matheum libri IV* cit., I, 5,31; III, 19, 8-19,9.

⁵⁹ Augustinus, *De coniugiis adulterinis* cit., lib. II, capp. 15-16.

il marito fosse per la moglie modello di castità e di buoni costumi e proibivano ai mariti adulteri di uccidere le proprie mogli fedifraghe⁶⁰. Il marito fu istituito da Dio come capo della moglie con la quale rimaneva nell'indissolubile unione carnale e spirituale: di conseguenza anche su di lui gravava la responsabilità per i peccati di lei. Allo stesso tempo Incmaro poneva l'accento sulla uguale posizione dell'uomo e della donna in Cristo, il che implicava uguale gravità per quanto concerne l'adulterio, fosse esso compiuto dal marito ovvero dalla moglie⁶¹. Si contrapponeva così alla convinzione, ben radicata nelle tradizioni giudaiche e pagane, ma anche nelle opinioni di alcuni teologi cristiani e confermata dalla legislazione sinodale dei secoli precedenti, che gli uomini potessero godere di maggiore libertà, soprattutto nell'ambito della sfera sessuale⁶².

Nel IX secolo il principio di uguale responsabilità dei due sessi per i peccati commessi fu approvato dai vescovi dell'Impero carolingio, trovando forma nella legislazione sinodale. Per esempio, l'uxoricidio e l'uccisione del marito dovevano essere puniti allo stesso modo⁶³. Nel già menzionato canone del sinodo del 895 i vescovi ammonivano i mariti di rispettare le stesse regole che imponevano alle loro spose, ricordando anche che la donna era di natura più fragile e cedeva spesso alle tentazioni della carne⁶⁴. Rabano Mauro osservò che sebbene gli uomini e le donne dovessero essere puniti allo stesso modo per gli stessi peccati, in pratica una moglie solo di rado aveva possibilità di provare la colpa del marito e di ottenere soddisfazione per le ingiustizie, mentre lei stessa poteva facilmente essere vittima di false accuse lanciate dal coniuge⁶⁵.

Opponendosi alla violenza sulle donne, Incmaro sottolineò il ruolo del matrimonio nell'ordine della società cristiana. Nell'ottica dell'autore, l'uxoricida non solo violava la legge divina versando sangue, ma alterava la gerarchia sociale istituita da Dio stesso. Per dimostrarlo, l'arcivescovo di Reims metteva a confronto la situazione della moglie con quella dello schiavo⁶⁶.

⁶⁰ *De coercendo*, coll. 1024A-1024C = *De divortio Lotharii*, p. 225. Sulle norme del diritto romano alle quali si riferiva Agostino nel *De coniugiis adulterinis*, in relazione all'evoluzione del diritto classico e allo sviluppo della dottrina cristiana del matrimonio, cfr. Venturini, *Legislazione tardoantica* cit., p. 177 sgg.; sui rapporti tra il diritto romano e lo *ius divinum*: P. Toubert, *L'institution du mariage chrétien, de l'antiquité tardive à l'an mil*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*, Spoleto 1998 (Settimane del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 45), pp. 514 sgg.

⁶¹ *De divortio Lotharii*, pp. 143-144; Reynolds, *Marriage in the Western Church* cit., pp. 122 sgg.

⁶² P. Toubert, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, in *Il matrimonio nella società altomedievale* cit., pp. 258 sgg.; Devisse, *Hincmar* cit., I, p. 401; Reynolds, *Marriage in the Western Church* cit., pp. 123 sgg.

⁶³ MGH *Concilia*, 3: *Concilia aevi Karolini DCCCXLIII-DCCCLIX*, a cura di W. Hartmann, Hannoverae 1984, n. 26, cap. XIII, p. 250; cfr. Regino Prumensis, *De ecclesiasticis disciplinis*, PL 132, coll. 0299B-0299C.

⁶⁴ *Concilium Triburiense*, a. 895, MGH *Capitularia regum Francorum*, 2, n. 252, cap. 46, pp. 239-240.

⁶⁵ Rabanus Maurus, *Liber poenitentium*, PL 112, col. 1406C.

⁶⁶ *De coercendo*, coll. 1024D-1025C.

Riferendosi all'Antico Testamento (Es. 21, 20, Es. 21, 26, Gb. 31, 13-15, Eccli. 33, 30) e all'autorità di san Paolo (Col. 4,1), egli affermò che secondo la legge divina il padrone non poteva disprezzare il suo schiavo né ucciderlo, perché non solo sarebbe stato punito dalla legge terrena, ma avrebbe dovuto subire le conseguenze del suo delitto nella vita eterna. La vita dello schiavo era nelle mani di Dio, che lo aveva creato come essere umano uguale agli altri e gli aveva dato l'anima immortale, e non nelle mani dell'uomo, al quale apparteneva solo il corpo dello schiavo per diritto di proprietà. E perciò lo schiavo meritava di esser giudicato giustamente e punito in accordo alla legge divina. Ma, chiedeva Incmaro, se il padrone era pronto a rispettare l'uguaglianza del servo in Cristo e rendergli giustizia, perché trattare in modo peggiore la propria moglie e ucciderla senza misericordia?

Paragonare il rapporto tra marito e moglie a quello tra schiavo e padrone permise a Incmaro di mostrare le conseguenze rovinose dell'uxoricidio per la gerarchia sociale e l'ordine del mondo. Nonostante l'insegnamento della Chiesa, nella società del IX secolo lo schiavo era non solo privato della soggettività giuridica e discriminato in tutte le sfere della vita sociale, ma gli si attribuiva un'intrinseca inferiorità morale. La violenza fisica, la coazione e la brutalità verso lo schiavo erano accettate e legittimate quale conseguenza della sua condizione subordinata. Usandole contro l'uomo libero (o la donna libera), lo si equiparava simbolicamente agli schiavi e si offendeva il suo onore. Nel *De divortio Lotharii* Incmaro riportò l'argomento usato per spiegare i motivi per i quali una moglie adultera non voleva tornare dal marito tradito: «non è degno tormentare una donna della stirpe dei Franchi e domarla come una schiava»⁶⁷. E dunque la famiglia in cui gli schiavi godevano di diritti superiori a quelli appartenenti alla donna libera sembrava un mondo alla rovescia.

Per meglio esprimere questo confronto, Incmaro si riferì all'idea del matrimonio cristiano come un simbolo dell'unione sponsale tra Cristo e la sua Chiesa. All'uxoricida fu contrapposto un marito cristiano che, essendo il capo della moglie come Cristo e il capo della Chiesa, si doveva offrire per lei per purificarla e santificarla, così come Cristo si era offerto per la Chiesa. Ma Incmaro non si fermò qui e sviluppò la sua argomentazione in modo ancora più espressivo. Quelli che uccidevano le proprie mogli furono paragonati ai macellai:

sed mox ut eis placuerit, indignatione et furore impio concitati, tanquam ad macellum illas deduci faciunt laniandas, et cocorum suorum gladiis, more vervecum atque porcorum emactari praecipiant, vel ipsi etiam manu et mucrone proprio eas trucidaverint, nequaquam semetipsos ad imitationem Domini Jesu Christi tradentes pro eis, ut illas sanctificent et mundent, sed potius zelo, libidinis suae ipsas in aeternum disperdentes, et se earum sanguine impie polluentes: cum in ejusmodi causa tanto justius exspectandum esset legitimum iudicium, quanto facilius maritali zelo potest perpetrari homicidium⁶⁸.

⁶⁷ *De divortio Lotharii*, p. 244.

⁶⁸ *De coercendo*, col. 1026B = *De divortio Lotharii*, pp. 144-145.

Incmaro si serviva di quelle metafore “animali” per biasimare l'*ira*, uno dei peccati capitali, che lui stesso e i moralisti contemporanei attribuivano in particolare agli uomini, e al quale si collegavano gli altri vizi come l'iracondia (*iracundia*) e il furore (*furor*)⁶⁹. Ritroviamo la medesima idea nella già citata lettera di Paolino d'Aquileia, in cui l'uxoricida è descritto come più cruento delle bestie crudelissime⁷⁰.

Come abbiamo già detto, non solo Incmaro accusò gli uxoricidi di un peccato commesso contro la legge divina, ma li ritenne colpevoli di turbamento dell'ordine divino del mondo e delle creature. Secondo la legge divina, sulla terra l'uomo poteva possedere e reggere beni di tre specie: la moglie, gli schiavi e il bestiame, insieme a ricchezze di altro genere. Ma quei beni non erano né di uguale valore, né di pari dignità, perché Dio aveva determinato la gerarchia tra di loro nel suo comandamento: «Non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo». E pertanto non era cosa degna che la condizione della moglie nella casa del marito fosse peggiore di quella del suo schiavo⁷¹. Colui che non rispettava la gerarchia istituita da Dio e non trattava ciascuno secondo la sua dignità, creava disordine nell'opera perfetta di Dio.

Ciononostante Incmaro si rendeva conto della discrepanza tra le regole morali assolute di cui parlava e gli usi e le consuetudini realmente praticati nella società. La fluidità delle categorie della colpa e del peccato in relazione all'uxoricidio provocava anche diverse valutazioni a proposito della responsabilità dei mariti omicidi.

Nel 829 Ludovico il Pio prescrisse che l'uomo che avesse ripudiato oppure ucciso la moglie e avesse contratto nuove nozze, dovesse fare penitenza: in caso di rifiuto, l'ufficiale regio era tenuto a imprigionarlo e portare il delinquente di fronte al tribunale del sovrano⁷². La normativa di Ludovico il Pio si deve interpretare nel contesto delle azioni svolte – nel periodo di crisi successivo alle sconfitte militari dell'827 – per espiare le colpe del sovrano e di tutti i suoi sudditi e placare l'*ira* divina determinata dai loro peccati⁷³. Questo

⁶⁹ Per esempio *De coercendo*, coll. 1023B-1023C; 1026A-1026B; *De cavendis vitis* cit., lib. I, cap. 7, pp. 153-159.

⁷⁰ MGH *Epistolae Karolini aevi*, 2, n. 16, p. 521.

⁷¹ *De coercendo*, col 1026B-1026C = *De divortio Lotharii*, p. 145: «Lex namque omnipotentis Dei in tres species dividit omnia quae homines in mundanis rebus subdita habere vel possidere videntur, cum in Decalogi praeceptis definit et dicit: Non desiderabis uxorem proximi tui, non servum, non ancillam, non bovem, non ovem, non asinum, non omnia quae illius sunt. In quibus verbis sine dubio aliter consideranda est dignitas uxoris, aliter conditio servorum et ancillarum, et aliter brutorum animalium, sive insensibilium rerum, et ideo omnia ista suis metis tractanda, suis gradibus discernenda ac dividenda sunt. Haec dicimus ut considerent qui ejusmodi sunt, viliores apud se esse conditionem uxorum quam servulorum».

⁷² *Capitulare pro lege habendum Wormatiense*, MGH *Capitularia regum Francorum*, 2, n. 193, cap. 3, pp. 18-19: «Quicumque propria uxore derelicta vel sine culpa interfecta aliam duxerit uxorem, armis depositis publicam agat poenitentiam; et si contumax fuerit comprehendatur a comite et ferro vinciatur et in custodia mittatur, donec res ad nostram notitiam deducatur».

⁷³ M. de Jong, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious*,

capitolare si colloca accanto alle disposizioni riguardanti gli omicidi in seno alla famiglia, che come gli altri atti scandalosi richiedevano la penitenza pubblica. Tuttavia occorre notare che l'estensore della norma nominò soltanto il caso particolare di uccisione di una moglie innocente («sine culpa interfecta»), e ciò poteva suggerire un trattamento diverso del marito la cui moglie fosse considerata colpevole.

La scomunica dell'uxoricida e l'obbligo di assoggettarlo a una penitenza sono i temi che ritornavano negli scritti degli autori ecclesiastici di età carolingia. La più dettagliata descrizione della penitenza dell'uxoricida si trova nella lettera di Paolino d'Aquileia, già menzionata, alla quale si riferivano gli autori del IX secolo, tra cui Rabano Mauro⁷⁴ e proprio Incmaro di Reims⁷⁵. Nel rispondere alla domanda di Astolfo, Paolino gli spiegò che dal punto di vista del diritto della Chiesa e della morale cristiana non c'era nessuna giustificazione per l'uccisione della moglie e gli indicò come unica via di salvezza della sua anima una penitenza che sarebbe dovuta durare tutta la vita⁷⁶.

Ma anche se l'insegnamento delle autorità ecclesiastiche e la normativa imperiale regolavano i modi di amministrare la penitenza e le sue forme, sta di fatto che nella realtà quotidiana i sacerdoti non andavano oltre il costume vigente della società e spesso trattavano l'omicidio della moglie sorpresa in adulterio come un peccato meno grave di altre forme d'omicidio. L'arcivescovo di Reims si lamentava dell'inefficacia dei suoi sforzi e della resistenza dei contemporanei, biasimava l'arbitrarietà dei vescovi e dei preti che non rispettavano le scomuniche inflitte dai vescovi di altre diocesi, oppure intaccavano le loro competenze, imponendo penitenza ai peccatori che dovevano restare sotto il governo pastorale di un altro presule. Nell'opinione di Incmaro quegli abusi provocavano un grave pericolo per l'unità della Chiesa⁷⁷. Egli si doleva della durezza del cuore umano e della superbia degli

814-840, Cambridge 2009, pp. 148-184.

⁷⁴ MGH *Epistolae Karolini aevi*, 3, n. 53, pp. 507-508, a. 847-856.

⁷⁵ Nel suo elenco degli scritti di Incmaro, Flodoardo di Reims menzionò la lettera scritta a Vulfado vescovo di Bourges, riguardante la sentenza di Paolino sull'uxoricida: Flodoardus Remensis, *Historia Remensis Ecclesiae*, a cura di M. Stratmann, MGH *Scriptores*, 36, Hannoverae 1998, lib. III, cap. 21, p. 278

⁷⁶ MGH *Epistolae Karolini aevi*, 2, n. 16, pp. 521-522: «Ingrederi in monasterium, humiliare sub manu abbatis, multorumque fratrum precibus suffragare. Observa cuncta simplici animo, quae tibi fuerint imperata, si forte ignoscat infinita Dei bonitas peccatis tuis, et refrigescat anima tua, priusquam crucieris perpetuis flammis. Hoc tibi melius et levius esse certissime scias. Sin autem penitentiam publicam permanens in domo tua vel in hoc mundo vis agere, quod tibi gravius et durius et peius esse non dubites, ita ut agere debeas, te exhortamur. Omnibus diebus quibus vixeris penitere debes: vinum et omnem siceram non bibas, carnem nullo umquam tempore comedas praeter pascha et diem natalis Domini. In pane et aqua et sale penite. In ieiuniis vigiliis, orationibus et elemosinis omni tempore persevera. Arma numquam cingere nec causam in quolibet loco litigare praesumas. Uxorem numquam ducas, nec concubinam habeas, nec adulterium committas. In balneo numquam lavare presumas, nec convivii laetantium commiscere. In ecclesiis segregatus ab aliis christianis post ostium et postes humiliter te ponas, ingredientium et egredientium te suppliciter orationibus commendes. A communione sacri corporis et sanguinis Christi cunctis diebus vitae tuae indignum te existimans abstineas: in ultimo tamen exitu vitae tuae die pro viatico, si merueris et si sit qui tibi tribuat, tantummodo venialiter ut accipias, tibi concedimus».

⁷⁷ *La lettera a Guntaro cit.*, pp. 83 sgg.

uxoricidi che, macchiatisi del sangue delle mogli, non solo non facevano penitenza, ma entravano nelle chiese di Dio e partecipavano alla messa, perfino accostandosi ai sacramenti⁷⁸. Nell'argomentazione incmariana l'uomo che come rapitore e uxoricida si avvicinasse alla mensa di Dio assomigliava al Giuda traditore⁷⁹. L'arcivescovo di Reims avvertiva che costoro, così come gli altri omicidi, dovevano essere esclusi dalla eucarestia e dalla comunità dei fedeli e sottoposti alla penitenza. Se si fossero rifiutati di fare penitenza, avrebbero offeso Dio, che li avrebbe giudicati alla fine dei tempi insieme a tutti coloro che avevano tollerato i loro abusi⁸⁰.

Altri problemi si ponevano quando le donne ammettevano la propria colpa, praticavano le forme di penitenza loro imposte, e vedevano la loro vita messa in pericolo. Incmaro si rivolse a più riprese ai mariti chiedendo loro di rinunciare alla vendetta e di aiutare le loro mogli peccatrici a riconciliarsi con Dio attraverso la penitenza. Occorre notare che l'adultera che aveva fatto richiesta di penitenza non solo salvava la propria anima, ma poteva sperare di risparmiare la vita, visto che i penitenti restavano sotto la protezione speciale della Chiesa. Tuttavia la situazione si complica quando prendiamo in esame il regime penitenziale previsto in caso di adulterio. La donna che chiedeva di fare penitenza era costretta a rivolgersi al vescovo della diocesi nella quale risiedeva insieme al marito e durante tutto il tempo penitenziale non poteva uscire da questa diocesi. I sovrani confermarono le disposizioni del diritto canonico, obbligandosi a perseguire i peccatori fuggiti dalle diocesi e a consegnare i delinquenti nelle mani dei rispettivi vescovi, che dovevano sovrintendere alla loro penitenza⁸¹. In pratica una moglie che era fuggita dal marito per aver salva la vita, non poteva sperare nel perdono dei peccati senza ritornare in suo potere. Il marito svolgeva anche un ruolo importante nel rito della penitenza. Come scrisse Incmaro in una lettera inviata a Guntaro, arcivescovo di Colonia, la peccatrice doveva mostrare pentimento e chiedere perdono davanti al marito, ed era il marito stesso che, primo di tutti fedeli cristiani, doveva pregare per lei⁸². Dall'altra parte, la legge canonica richiedeva dall'uomo che decideva di riconciliarsi con la moglie adultera e ritornare alla vita coniugale di fare prima lui stesso la penitenza⁸³. Visto il significato spirituale dell'unione fisica fra gli sposi nel matri-

⁷⁸ *De coerendo*, coll. 1023B-1023C.

⁷⁹ *De divortio Lotharii*, p. 145.

⁸⁰ *De coerendo*, cap. VIII, col. 1023B: «Et ideo nullus omnino potest in parte esse excommunicatus, et in parte communicans: sed in una Ecclesia meruit separari, in nulla prorsus, nisi per legitimam satisfactionem, potest sociari».

⁸¹ M. de Jong, *Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious*, in «Early Medieval Europe», 1 (1992), pp. 29-52; M. de Jong, *What was public about public penance? Paenitentia publica and justice in the Carolingian world*, in *La giustizia nell'alto medioevo* cit., pp. 863-903; M. de Jong, *Transformations of penance*, in *Rituals of Power From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, a cura di F. Theuvs, J.L. Nelson, Leiden-Boston-Köln 2000 (The Transformation of the Roman World, 8), pp. 185-224; de Jong, *The Penitential State* cit.

⁸² *La lettera a Guntaro* cit., p. 83.

⁸³ Così i canoni della collezione dei falsi capitolari di Benedetto Levita, ripresi dal Teodolfo di Orléans e Isacco di Langres: Benedictus Levita, www.benedictus.mgh.de/edition/archiv/bl_20080226/libIII.pdf, lib. III, cap. 382, p. 59; il capitolare di Teodolfo, vescovo di Orléans,

monio, si trattava di comportamento giusto e ragionevole, poiché ogni peccato carnale della moglie inquinava anche l'anima del marito. In quel senso, la relazione fisica con la donna adultera (dunque impura) richiedeva atto di purificazione da parte del marito. C'era però un'idea difficile da accettare dal punto di vista del coniuge, l'onore del quale era stato offeso.

Incmaro comprendeva quali fossero le conseguenze dell'osservanza stretta della legge canonica e soprattutto del conflitto tra la moralità della Chiesa e la moralità tradizionale, radicata nella legge consuetudinaria e negli usi sociali, che costituiva un punto di riferimento comportamentale e influenzava i modi da pensare dei membri della società. Come si è già detto sopra, uccidere la moglie adultera comportava il risarcimento del disonore che si era abbattuto su tutti i membri del gruppo familiare. Pur se l'atto d'espiazione che la donna adultera penitente doveva fare pubblicamente poteva almeno in parte lavare la macchia dell'onore e far recuperare il prestigio perduto, tuttavia la riconciliazione con Dio non era affatto garantita alla donna che non fosse incorsa nella violenta reazione del marito o dei suoi parenti maschi.

2. *La pratica sociale*

Nell'occuparci del problema dell'uxoricidio, dobbiamo scontare una estrema carenza delle fonti che ne illustrino casi concreti nella pratica sociale. E l'interpretazione di quelle poche informazioni disponibili è difficile, visto che sono prive di contesto, come per esempio nel caso dell'uccisione della moglie del conte Richwino, la quale, sospettata dal marito di aver commesso adulterio, fu decapitata⁸⁴. D'parte, occorre notare che l'accusa contro un uomo di aver ucciso la propria moglie poteva essere usata nelle lotte politiche del periodo per screditare un oppositore politico. Basta ricordare l'analista ostile a Bosone di Vienne, che lo incolpò di avvelenamento della prima moglie per poter sposare Ermengarda, la figlia di Lodovico II⁸⁵.

Che una donna che si decidesse di violare la fedeltà coniugale rischiasse la vita, lo riprova il conflitto matrimoniale tra Engeltruda e il conte Bosone negli anni sessanta del IX secolo⁸⁶. Engeltruda, avendo commesso adulterio

MGH *Capitula episcoporum*, 1, a cura di P. Brommer, Hannoverae 1984, cap. 6, pp. 162-163; il capitulare di Isaac vescovo di Langres, MGH *Capitula episcoporum*, 2, cit, capp. 3, 9, pp. 206-207; il capitulare di Radulfo vescovo di Bourges, in MGH *Capitula episcoporum*, 1, cap. 42, p. 265. Cfr. H. Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bussbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts*, Köln-Weimar-Wien 1999, pp. 96 sgg.

⁸⁴ Reginonis abbatis Prumiensis *Chronicon cum continuatione Treverensi*, a cura di F. Kurze, MGH *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 50, Hannoverae 1890, p. 121.

⁸⁵ *Annales Fuldenses* cit., p. 91, a. 878.

⁸⁶ Bosone, marito di Engeltruda, fu spesso identificato con Bosone di Vienne, il futuro re di Provenza, ma François Bougard ha dimostrato in modo convincente che si tratta di due persone diverse: Bougard, *En marge du divorce* cit., pp. 33-51, la tavola genealogica p. 51; sul matrimonio di Bosone ed Engeltruda si veda sopra, nota 3.

con Wangiero, un vassallo del marito, fuggì dal regno di Carlo il Calvo, chiedendo la protezione di Lotario II, suo parente, e dell'arcivescovo di Colonia, Guntaro. Negli anni seguenti Guntaro attuò un tentativo di mediazione, cercando di riconciliare i coniugi e di attenuare le pene previste dal diritto canonico. Nonostante i tentativi di persuasione operati dai vescovi e dal papa stesso e la minaccia di scomunica, Engeltruda rifiutò di tornare alla casa del marito e non eseguì la penitenza ordinata⁸⁷. Per giustificare il suo comportamento, Engeltruda espose molti argomenti, che conosciamo grazie alla lettera di Incmaro di Reims scritta a Guntaro di Colonia e a taluni passi del *De divortio Lotharii*⁸⁸. Anche una breve notizia inclusa negli atti del sinodo di Aquisgrana dell'860 parla di Engeltruda⁸⁹. L'argomento decisivo ripetuto in entrambe le fonti fu che, se fosse ritornata alla casa del marito, avrebbe rischiato la vita.

Nella lettera inviata a Guntaro, Incmaro rassicurava il suo interlocutore della buona volontà di Bosone, marito di Engeltruda, pronto a rinunciare a punirla. Eppure non vi sono dubbi che nessuna delle parti contestava il diritto di uccidere la moglie adultera spettante a Bosone: Incmaro considerava la promessa di Bosone un atto di misericordia cristiana. Che la legittimità dell'uccisione costituisse opinione diffusa lo conferma lo stesso Incmaro nel *De divortio Lotharii*, riportando le voci dei contemporanei. Molti erano convinti che il ritorno sotto la potestà del marito potesse essere un pericolo mortale per Engeltruda e che, in tali circostanze, fosse un disonore per re Lotario mettere la sua parente nelle mani di Bosone.

Negli scritti di Incmaro e negli atti del sinodo di Aquisgrana dell'860 troviamo informazioni interessanti sui rapporti conflittuali tra Engeltruda e il gruppo familiare di Bosone. Giustificando il suo comportamento e respingendo ostinatamente tutte le proposte di riconciliazione davanti ai vescovi riuniti ad Aquisgrana, Engeltruda ammise di non poter tornare dal marito, in particolare a causa delle minacce di Ucberto, fratello di Bosone. È possibile che si trattasse solo di un pretesto per ritardare il ritorno, ma l'ostilità di Ucberto nei confronti della cognata è spiegabile con la violazione dell'onore familiare in conseguenza del comportamento scandaloso di Engeltruda. Nella morale tradizionale della società guerriera la vendetta sulla moglie fedifraga era considerata un obbligo specifico e importante per il marito, proprio perché quell'atto cruento poteva preservare dal disonore e dalla perdita di prestigio sociale non solo lui stesso, ma tutto il gruppo familiare. Decidendo di rinunciare alla violenza e mostrandosi pronto a riconciliarsi con Engeltruda e restituirle tutti i diritti di moglie legittima, Bosone si contrappose al tradizionale codice di condotta al

⁸⁷ MGH *Epistolae*, 6: *Epistolae Karolini aevi*, 4, Berolini 1925, n. 49, p. 333, a. 867; MGH *Epistolae*, 7: *Epistolae Karolini aevi*, 5, Berolini 1928 [da ora in poi: MGH *Epistolae Karolini aevi*, 5], n. 111, pp. 102-103, a. 878: lettera di Giovanni VIII a Ludovico il Giovane; n. 129, pp. 114-115, a. 878: all'arcivescovo di Mogonza, Liutberto.

⁸⁸ *De divortio Lotharii* cit., p. 244.

⁸⁹ MGH *Concilia aevi Karolini DCCCLX-DCCCLXXIV*, n. 2, cap. 19, p. 11.

quale un membro del gruppo familiare doveva conformarsi. Interpretato in tale prospettiva, l'atteggiamento di Ucberto può essere dunque visto come un tentativo di proteggere l'onore della famiglia in sostituzione del fratello⁹⁰. Al riguardo, occorre ricordare che la coppia rimase separata per lungo tempo senza che si trovasse una soluzione, e per tutto questo tempo Engeltruda decise di sé stessa, godendo della protezione del re Lotario II e degli altri parenti, dispose liberamente delle sua proprietà (anche a danno delle proprie figlie nate dall'unione con Bosone⁹¹, donandole in parte al suo figlio illegittimo⁹²) e si curò poco delle pene canoniche⁹³. In tali circostanze la passività di Bosone poteva essere considerata un segno di debolezza e di viltà, indegno dell'uomo e vergognoso per la famiglia, tale da provocare la reazione violenta dei parenti maschi. Non si può dimenticare che un adulterio impunito della moglie metteva in dubbio la virilità del marito tradito, che si doveva esprimere fra l'altro nella sua capacità di generare: nel caso di Bosone ciò pesava ancora di più, visto che Engeltruda non gli aveva dato un erede maschio legittimo.

Ovviamente la storia del conflitto tra Engeltruda e Bosone è tutt'altro che tipica e deve essere analizzata in un contesto politico più ampio. Bisogna richiamare soprattutto il ben noto conflitto tra Ucberto e Lotario II, strettamente legato alla questione del divorzio del re e di Teutberga, sorella di Ucberto e Bosone. Come abbiamo già detto, Engeltruda trovò rifugio nel regno di Lotario, suo parente, e ci rimase nonostante i moniti di Incmaro. L'arcivescovo di Reims accusava Lotario di anteporre i legami di sangue alla legge che obbligava i sovrani a perseguire gli adulteri e gli altri peccatori, promulgata dai re carolingi durante la dieta di Meerssen nell'851 e confermata a Coblenza nell'860⁹⁴. Le minacce di morte contro Engelberga da parte di Ucberto si possono interpretare anche come una vendetta nei confronti di Lotario II per le ingiustizie e il disonore che fu costretta a sopportare Teutberga, accusata fra l'altro di aver commesso incesto con proprio fratello. Le fonti contemporanee confermano che sia Teutberga sia Engelberga avevano ragioni di temere per la propria vita, e anche le riflessioni di Incmaro sull'uxoricidio si riferivano proprio a questo caso.

Tralasciando le questioni politiche, analizzate recentemente in modo dettagliato da François Bougard⁹⁵, il conflitto matrimoniale tra Bosone ed Engelberga testimonia i problemi che nascono nel caso di disfunzione dei tra-

⁹⁰ Così Bougard, *En marge du divorce* cit., pp. 45-46.

⁹¹ MGH *Epistolae Karolini aevi*, 5, n. 111, pp. 102-103; n. 129, pp. 114-115.

⁹² *Spurius Godefredus*, menzionato nella lettera di papa Giovanni VIII, MGH *Epistolae Karolini aevi*, 5, n. 129, p. 115. R. Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^e-X^e siècle). Essai d'anthropologie sociale*, Paris 1995 (*Histoire ancienne et médiévale*, 33), p. 228 e tavola genealogica a p. 444; Bougard, *En marge du divorce* cit., p. 47; Stone, *Bounds from Either Side* cit., p. 481, nota 110.

⁹³ Lo conferma ad esempio una lettera di Giovanni VIII all'arcivescovo di Colonia Wiliberto dell'881-882, nella quale il papa tolse la scomunica inflitta a un prete che aveva amministrato l'eucarestia alla scomunicata moglie di Bosone, MGH *Epistolae*, 7: *Epistolae Karolini aevi*, 5, n. 294, pp. 256-257.

⁹⁴ MGH *Capitularia regum Francorum*, 2, n. 205, cap. 5, p. 73; n. 242, cap. 5, p. 155.

⁹⁵ Bougard, *En marge du divorce* cit.

dizionali meccanismi di controllo del sistema sociale, in cui un singolo partecipa dell'onore di un gruppo. Negli scritti di Incmaro e di altri autori Bosone era presentato come il marito cristiano ideale, pronto a perdonare i peccati della moglie adultera in nome della misericordia e dell'amore divino. Questo quadro idealizzato non può nascondere una discrepanza profonda esistente tra i diversi sistemi di valori che regolavano i comportamenti individuali e le relazioni interpersonali nel gruppo familiare e nei gruppi sociali più ampi ai quali l'uomo apparteneva. L'atteggiamento di Bosone, che dal punto di vista delle autorità della Chiesa era degno di massima lode, poteva esporlo al disprezzo e al ridicolo fra le *élites* laiche, il sistema di valori delle quali si fondeva soprattutto sulle virtù guerriere. Allo stesso tempo, la dottrina della Chiesa in materia matrimoniale influiva sui costumi e sulla morale della società, modificandoli, anche se lentamente, il che provocava inevitabilmente conflitti fra le diverse norme e costringeva l'individuo a scegliere tra le imposizioni religiose e i comportamenti conformi alle aspettative condivise dal gruppo sociale, in contrasto le une con gli altri. Basta ricordare il caso di Stefano, conte di Alvernia, che, cercando di evitare un matrimonio considerato incestuoso dalla legge canonica, corse il rischio di esser ucciso dai parenti della promessa sposa, disonorati dalla rottura del fidanzamento⁹⁶.

Un esempio particolarmente interessante di queste contraddizioni è costituito dalla *Vita* di san Gangolfo († 760 ca.), composta alla fine del IX oppure agli inizi del X secolo sulla base di una tradizione anteriore⁹⁷. Se accantoniamo la questione degli antecedenti letterari dell'opera e della storicità degli eventi descritti, la *Vita* fornisce informazioni sui costumi tradizionali del matrimonio e sulle relazioni all'interno della coppia coniugale nella società altomedievale e permette di comprendere meglio i mutamenti che si associano al processo di diffusione dell'ideale cristiano del vincolo coniugale.

La moglie di Gangolfo, una donna che incarnava tutti i vizi femminili, commise adulterio con un chierico. Quando le notizie sull'infedeltà della coniuge giunsero alle orecchie del santo, lo assalirono una profonda tristezza e cominciarono i dubbi su come comportarsi con l'adultera⁹⁸. Da un lato, l'adulterio commesso dalla moglie poteva macchiare il nome di Gangolfo e privarlo dell'onore, e sarebbe stato dunque giusto e ragionevole uccidere la peccatrice per lavare con

⁹⁶ MGH *Epistolae Karolini aevi*, 6, n. 136, pp. 87-107; si veda anche sopra, nota 4.

⁹⁷ *Vita Gangulfi martyrii Varenensis*, a cura di B. Krusch, W. Levison, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum*, 7, Hannoverae-Lipsiae 1920, pp. 142-170; I Deug-su, *Note sull'agiografia del secolo X e la santità laicale*, in «Studi medievali», n.s., 30 (1989), pp. 143-161; A. Barbero, *Santi laici e guerrieri. Le trasformazioni di un modello nell'agiografia altomedievale*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino 1994, pp. 125-140, disponibile anche *on-line* in www.biblioteca.retimedievali.it.

⁹⁸ *Vita Gangulfi* cit., p. 161: «At ubi ad aures sanctitatis eius huiusce iniquitatis perlatum est elogium, diversos coepit cogitatus ancipiti versare in animo. Sepius enim cordi inherebat, ne eam diutius vivere sineret, ne, crebro in huius volutabri caeno devoluta, decus nobilitatis eius graviter dehonestaret infamiae turpitudine; sin autem morti addiceret, homicidii reus effectus, praeteritae vitae suae innocentiam alieni sceleris reatu veritus ne commacularet, non immemor Scripturae, quae ait: Mihi vindictam, ego retribuam, dicit Dominus».

il suo sangue questa vergogna, dall'altro l'uccisione della coniuge fedifraga avrebbe condannato l'anima del marito alla punizione eterna. Gangolfo si decise a sottoporre la moglie a un giudizio divino per rendere manifesta la sua colpa e, costringendola a confessare il peccato, rese lecita la sua sopravvivenza. Si separò dalla moglie, ma le lasciò per tutta la sua vita i beni donati «in dotem sponsalicio iure», confermando l'indissolubilità del vincolo coniugale.

Nella vita di Gangolfo la fedeltà alla legge divina faceva aggio persino sull'obbligo inderogabile di difendere il proprio onore. La paura che lo spargimento di sangue della moglie adultera e del suo amante potesse attirargli l'ira di Dio indusse il santo a rinunciare alla vendetta⁹⁹. Lasciare il giudizio nelle mani di Dio e astenersi dall'uso della violenza nelle relazioni coniugali sono gli stessi motivi che abbiamo già trovato nell'ideale del marito cristiano di Incmaro e che l'agiografo mostra come virtù del santo laico. E proprio quell'atteggiamento inaudito e la rinuncia della vendetta cruenta aprì a Gangolfo la strada per acquisire la corona del martirio con sacrificio della propria vita. Morì infatti ferito dall'amante della moglie, che lo assalì convinto che prima o poi Gangolfo avrebbe voluto regolare i conti¹⁰⁰. Nella narrazione dell'agiografo, il momento cruciale che determinò il destino di Gangolfo coincise con la sua decisione di agire al di fuori di una logica dell'onore. Tra l'ideale del cristiano misericordioso e il codice d'onore del laico guerriero esisteva una contraddizione radicale e insanabile, che fece della decisione di Gangolfo una vera prova di santità. L'interesse per la *Vita* di Gangolfo nell'ambiente ecclesiastico, che si constata nel numero di copie manoscritte e dei rifacimenti di cui la più famosa è stata scritta nel X secolo da Roswitha di Gandersheim¹⁰¹, conferma l'importanza di quel modello di santità laica nell'attività pastorale della Chiesa e si iscrive negli sforzi compiuti per diffondere un modello di relazioni coniugali che, rispettando la gerarchia di funzioni e di responsabilità degli sposi, si fondavano sul principio dell'uguaglianza dell'uomo e della donna in Cristo e della santità della vita umana: ciò limitava la sovranità del marito sulla moglie, soprattutto per quanto riguarda il diritto di disporre della sua vita.

3. Conclusioni

L'analisi dell'uxoricidio ha messo in evidenza le tensioni esistenti tra sistemi di valori differenti che influivano sulla vita matrimoniale e familiare

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 162-163: «Ergo, quia his sceleribus involvere non timuisti, morte quidem esses digna, sed nullo modo meis interiere manibus».

¹⁰⁰ Un dramma matrimoniale assai simile menzionò Rabano Mauro nella sua lettera scritta al vescovo ausiliario e al clero della diocesi di Strasburgo. Rabano gli spiegava a quale penitenza dovesse essere sottoposto un uomo, che, dopo aver perpetrato adulterio con la moglie del proprio parente, uccise sia la sua amante, sia il marito di lei: MGH *Epistolae, Epistolae Karolini aevi*, 3, n. 53, pp. 507-508, a. 847-856.

¹⁰¹ *Passio sancti Gongolfi martiris*, in Hrosvit, *Opera omnia*, a cura di W. Berschin, München-Leipzig 2001 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 42-62.

nelle società altomedievali. Si tratta soprattutto delle conseguenze di un processo di cristianizzazione delle istituzioni sociali che si intensifica a partire dal secolo IX nell'Impero carolingio, in stretto collegamento con il progressivo consolidarsi della dottrina ecclesiastica su alcune questioni specifiche, ma di grande importanza dal punto di vista sociale come per esempio l'indissolubilità del matrimonio. Il problema cruciale era la ricezione della definizione cristiana di vincolo matrimoniale, secondo la quale due individui sono uniti indissolubilmente da Dio stesso e tale unione restava un segno dell'unione mistica tra Cristo e la Chiesa. Pur rispettando la gerarchia delle funzioni e delle prerogative degli sposi, le autorità ecclesiastiche ponevano l'accento sulla reciprocità degli obblighi e sulla peculiarità del potere esercitato dal marito sulla moglie, che traeva la sua legittimità dalla volontà di Dio: ma proprio per questa ragione non si poteva ricorrere alla violenza.

Al riguardo occorre ricordare che gli autori di età carolingia non consideravano il matrimonio esclusivamente quale *remedium luxuriae*, cioè lo strumento per proteggere l'uomo dalla concupiscenza in opposizione alla vita casta di sacerdoti e monaci. Il matrimonio si presentava come un modello alternativo della vita cristiana, nel quale i coniugi, perfezionandosi nelle virtù attraverso la lotta contro la carnalità, potevano pervenire alla salvezza. Esercitarsi nella vita coniugale significava dunque una lotta continua contro le tentazioni carnali e la debolezza dell'anima, così soddisfacendo l'ideale di vita del *miles spiritualis* fondato sui valori guerrieri apprezzati dalle élites laiche di questo periodo. L'idea essenziale, che doveva dominare tutti gli aspetti della vita della coppia cristiana, era il principio dell'osservanza della legge divina a onta di tutti gli ostacoli posti dal mondo. Atti di violenza contro la moglie erano considerati segno del trionfo delle forze diaboliche che cercavano far cadere l'uomo nel peccato e lo incitavano a inquinare l'ordine divino del mondo, al quale il matrimonio istituito da Dio apparteneva¹⁰².

Gli sforzi della Chiesa per rifondare le relazioni tra i coniugi su nuovi principi provocavano però gravi turbamenti, poiché mettevano in dubbio la legittimità della sovranità maritale radicata in una diversa tradizione, che si riferiva al modello delle relazioni sociali in cui i valori principali erano l'interesse comune del gruppo familiare e l'onore collettivo¹⁰³. Gli effetti pericolosi

¹⁰² Toubert, *La théorie du mariage* cit., pp. 233-285; si veda anche Toubert, *L'institution du mariage* cit., pp. 503-549; K. Heene, *The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifying Literature*, Frankfurt am Main 1997, pp. 61 sgg.

¹⁰³ Tra le interpretazioni di questo conflitto di valori ha esercitato una significativa influenza il concetto formulato da Jack Goody (*The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983), che considerava gli sforzi della Chiesa di sottoporre il matrimonio a norme restrittive, di limitare le possibilità di scelta del coniuge (la lotta contro l'incesto) e di eliminare il divorzio e il concubinato dalla vita sociale, come gli elementi della strategia che serviva a indebolire la coesione dei gruppi familiari e acquistare le loro proprietà, donate alle istituzioni ecclesiastiche quando venivano a mancare successori legittimi. Negli ultimi anni le tesi di Goody sono state oggetto di critica da parte degli studiosi che gli rimproverano un orientamento teleologico e dimostrano che per l'alto medioevo non è possibile parlare di strategia comune della Chiesa in materia e nemmeno intendere il clero come un gruppo separato dal resto della società: si veda

delle discrepanze tra diversi sistemi di valori si manifestavano soprattutto nei momenti di crisi nella famiglia, per esempio in caso di trasgressione delle norme sessuali da parte della donna. Il conflitto emergeva con intensità particolare attorno alle norme che regolavano i rapporti di potere e gli strumenti di controllo sociale. C'era dunque una prerogativa fondamentale del marito come capo della famiglia, che esercitava il controllo sopra tutti i suoi membri, di usare la violenza legittimata dalla legge consuetudinaria per reprimere i comportamenti che violassero le regole sociali e che venissero considerati pericolosi per l'equilibrio del gruppo familiare e di conseguenza anche per la stabilità della società. Esaminato da questo punto di vista, il diritto (e l'obbligo) di uccidere la donna adultera oppure colei che complotta contro la vita del marito costituisce un anello importante del sistema delle sanzioni che permettono di stabilire e mantenere l'ordine sociale. Sul piano morale era l'imperativo dell'onore che guidava i modi di pensare e i canoni di comportamento dei membri della società. Le azioni violente del marito assumono significato all'interno del codice d'onore, secondo il quale la vita non costituiva un valore assoluto e si incentrava sulla difesa del prestigio e della rispettabilità dell'uomo e dei suoi familiari.

Un simile meccanismo di controllo sociale poteva funzionare in modo effettivo, cioè rafforzare il consenso interno al gruppo familiare, solo a condizione che i valori sui quali si fondano i rapporti di subordinazione nel matrimonio e nella famiglia fossero sostanzialmente condivisi da tutti i membri del gruppo. Con la crescente influenza dell'insegnamento della Chiesa, valori cristiani come misericordia, intangibilità della vita umana, eguaglianza di ogni persona in Cristo penetravano nel tessuto della società, provocando talvolta dissonanze nel sistema assiologico e incertezze nell'esercizio del ruolo sociale degli individui. Le fonti confermano che le autorità sia pubbliche, sia ecclesiastiche si rendevano conto di simili tensioni e manifestavano il proprio rispetto per i modelli tradizionali di matrimonio, anche se la Chiesa poneva l'accento sul dovere di guida e di tutela verso la moglie da parte del marito cristiano. Ovviamente, era impossibile armonizzare norme culturali e religiose tra loro contraddittorie senza gravi difficoltà. La questione dell'uxoricidio legittimato dalla legge consuetudinaria può essere considerata un esempio estremo di un conflitto del genere.

Dal punto di vista della dottrina cristiana l'adulterio in quanto peccato mortale, che violava l'ordine divino del mondo e offendeva Dio stesso, non poteva restare impunito, ma l'uomo non poteva sostituirsi a Dio nella giustizia. Se una peccatrice si opponeva alla legge divina, la sua colpa doveva essere considerata soprattutto una trasgressione nei confronti di Dio, ed era Dio stesso che il colpevole doveva soddisfare per il suo peccato con atto di pentimento e penitenza. Di conseguenza, l'uxoricida non solo esponeva

per esempio M. de Jong, *An unresolved riddle: early medieval incest legislation*, in *Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective*, a cura di I. Wood, San Marino 1998, pp. 107-140.

la sua anima alla dannazione eterna, ma rendeva impossibile alla moglie una riconciliazione con Dio e le chiudeva definitivamente la strada alla salvezza. D'altro canto, le autorità ecclesiastiche non potevano trascurare il fatto che la legge divina data nell'Antico Testamento aveva obbligato il marito a uccidere un'adultera sorpresa in flagrante, un obbligo che poteva rafforzare la legittimità delle norme del diritto consuetudinario e giustificare l'omicidio. Per superare questa contraddizione e mantenere la coerenza dell'ordinamento, le autorità della Chiesa, Incmaro in testa, sottolinearono il diritto naturale che spettava alla donna accusata di esser giudicata in modo obiettivo davanti al tribunale. In sostanza, esse obbligarono il marito a mostrare misericordia cristiana verso la moglie, lasciando l'esecuzione della pena nelle mani dei giudici.

Gli scritti di Incmaro e la legislazione sinodale confermano gli sforzi delle autorità ecclesiastiche di introdurre un sistema di sanzioni alternative a quelle tradizionali, che permettano di eliminare le deviazioni della vita familiare senza spargimento di sangue. Il ruolo cruciale nel sistema delle sanzioni doveva essere svolto dalla penitenza pubblica, che nel IX secolo, accanto al significato religioso che essa conserva, diventava uno strumento sempre più importante nel processo di soluzione dei conflitti, anche di carattere politico. Il rito della penitenza, che si svolgeva davanti alla comunità (cioè anche davanti al gruppo familiare del marito), e nel quale un ruolo speciale fu riservato al marito, permetteva a lui e ai suoi consanguinei di superare, sul piano simbolico, le conseguenze rovinose del disonore provocato dal comportamento scandaloso della donna. Quello che risulta importante è il ruolo del vescovo come mediatore tra i coniugi e amministratore della penitenza, obbligato a sorvegliare il comportamento dei penitenti. L'approvazione del diritto d'ingerenza del vescovo nelle relazioni tra gli sposi, considerate finora esclusivamente come una questione dei gruppi familiari, rappresentava una svolta considerevole, anche se nel IX secolo la Chiesa non disponeva ancora di piena competenza in materia matrimoniale.

Purtuttavia è ovvio che le riflessioni dottrinali influiscono sulla pratica sociale in modo assai limitato e che l'uxoricidio legittimato rimane un elemento importante della vita sociale. Allo stesso tempo l'intromissione dei vescovi – appoggiati dall'apparato giudiziario pubblico – negli affari matrimoniali, confermata sia sul piano normativo, sia nella prassi, provoca una serie di contraccolpi che costringono gli individui e i gruppi familiari a modificare le strategie matrimoniali. Una reazione negativa da parte dei membri della società di fronte ai tentativi di modificare con un intervento esterno la prassi e i costumi tradizionali in conformità ai principi della dottrina cristiana sul matrimonio si poteva esprimere in una interpretazione esasperata ed eccessiva del diritto consuetudinario. Le autorità della Chiesa e i sovrani si rendevano conto di questo pericolo, confermando per esempio le sanzioni punitive contro i mariti che accusassero ingiustamente e uccidessero le mogli non più volute e che non potevano ripudiare.

[28] Aneta Pieniędz

Ovviamente si deve ricordare come sia impossibile tracciare un quadro generale e completo del fenomeno. A causa della scarsità delle fonti, ci resta sconosciuta la dimensione complessiva del problema dell'uxoricidio, sia quello legittimato dalla legge, sia quello considerato a pieno titolo un reato.

Aneta Pieniędz
Uniwersytet Warszawski
aneta.pieniędz@uw.edu.pl