

Claudio Azzara

***Forme di acculturazione e di integrazione delle stirpi in Occidente:  
la testimonianza delle leggi dei Longobardi***

[A stampa in *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 17-18 giugno 2010), a cura di Carlo Ebanista e Marcello Rotili, Cimitile (NA), Tavolario Edizioni, 2011 (Giornate sulla tarda-antichità e il medioevo, 3, a cura di Carlo Ebanista e Marcello Rotili), pp. 43-53 © dell'autore - distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", [www.biblioteca.retimedievali.it](http://www.biblioteca.retimedievali.it)].

CLAUDIO AZZARA

## FORME DI ACCULTURAZIONE E DI INTEGRAZIONE DELLE STIRPI IN OCCIDENTE: LA TESTIMONIANZA DELLE LEGGI DEI LONGOBARDI

Il *corpus* delle leggi dei Longobardi, correntemente indicato come *Editto di Rotari* e composto, com'è noto, dall'insieme della primitiva codificazione delle consuetudini tribali (le cosiddette *cawarfdæ*) voluta dal re Rotari nel 643 e dalle aggiunte dei successori Grimoaldo, Liutprando, Ratchis e Astolfo, oltre che da quelle dei principi di Benevento Arechi e Adelchi, si dipana lungo un arco di tempo complessivo che giunge, con le norme beneventane, fino agli anni Sessanta del IX secolo<sup>1</sup>. Tale diffusione cronologica, di circa duecento anni, permette di cogliere nel complesso normativo, pur percepito come unitario concettualmente e nell'uso giudiziario, il riflesso dei complessi e radicali processi di trasformazione che interessarono la *gens Langobardorum* in Italia nei diversi ambiti degli ordinamenti sociali e istituzionali e degli stessi quadri mentali e culturali, fino a mutarla completamente rispetto alla tribù che tra, il 568 e il 569, aveva fatto irruzione nella penisola sotto la guida del re Alboino. Infatti, il diritto codificato, accanto al quale rimasero in vigore pure diverse norme consuetudinarie, al contempo rispecchiava la dinamica dei fenomeni sociali in atto, riconoscendoli e disciplinandoli, e ne favoriva l'ulteriore evoluzione, offrendo a essi la garanzia della legge scritta.

In una simile prospettiva critica, fra i diversi temi che si potrebbero utilmente prendere in considerazione per misurare i cambiamenti che la struttura originaria della stirpe longobarda conobbe in Italia nel prolungato contatto con la civiltà romana, e con la progressiva fusione etnica tra la *gens* immigrata e la popolazione autoctona, fino a superare del tutto il primitivo assetto tribale, vi è quello - che sarà privilegiato in questa sede - della ricezione nel diritto longobardo di principi e norme proprie della religione e della chiesa cattoliche, che accompagnò la graduale conversione dei Longobardi e la loro acculturazione in senso romano-cattolico, ritagliando anche nuovi spazi alle stesse istituzioni ecclesiastiche all'interno del regno. Tali evoluzioni risultano evidenti soprattutto nel confronto fra le leggi di Rotari e di Grimoaldo, anteriori alla conversione al cattolicesimo dei re e della maggior parte dell'etnia longobarda, avvenuta nella seconda metà del VII secolo, e quelle dei successivi monarchi, ormai

<sup>1</sup> Edizioni critiche: BLUHME (a cura di) 1868; BEYERLE (a cura di) 1947. Versione italiana con testo latino emendato a fronte: AZZARA-GASPARRI (a cura di) 2005. In questa sede si citeranno le singole norme da quest'ultima edizione tramite l'indicazione del nome del re codificatore e del numero progressivo del titolo di legge. Per una primissima introduzione al diritto longobardo, si rinvia almeno a BESTA 1938; CALASSO 1954; DILCHER 1978; CORTESE 1995; PADOA SCHIOPPA 1995.

apertamente cattolici, pur essendo possibile rintracciare 'aperture' significative nella direzione che qui interessa anche nelle norme più antiche.

Come si sa, il percorso di avvicinamento dei Longobardi al cattolicesimo fu lungo, ispirato da differenti suggestioni e animato da diversi stimoli, anche in rapporto alle varie stratificazioni sociali della *gens*, e in definitiva è oggi solo parzialmente ricostruibile<sup>2</sup>. Al loro arrivo in Italia i Longobardi, come la quasi totalità delle stirpi 'barbare', e il loro re aderivano formalmente al cristianesimo nella sua versione ariana, efficace quale elemento di ribadita differenziazione dalla popolazione romana, cattolica. Peraltro, com'è stato ben dimostrato<sup>3</sup>, in seno alla *gens Langobardorum* restavano allo stesso tempo vitalissime credenze e pratiche proprie della sua originaria religione pagana, con forme di sincretismo e sovrapposizioni culturali che per secoli furono tipiche dell'intero fenomeno della cristianizzazione del mondo barbarico (e anche di quello tardoromano). La progressiva commistione etnica fra i nuovi immigrati e la popolazione romana dell'Italia, largamente maggioritaria, conseguenza anche dei matrimoni misti, e magari pure di forme di proselitismo e di predicazione da parte degli ecclesiastici, favorirono la graduale transizione della *gens Langobardorum* verso il cattolicesimo; mentre per i monarchi l'adozione della religione dei romani, divenuti loro sudditi, dovette rispondere anche a precise esigenze politiche. Ciò si espresse assai precocemente già durante il regno di Agilulfo (591-615) e della sua consorte Teodolinda, allorquando il re si preoccupò di configurare il proprio ruolo politico in termini non più limitati alla sola tradizione di stirpe, ma aperti al bagaglio concettuale e simbolico ellenistico-cristiano, sì da legittimarsi agli occhi dei sudditi romani e da caratterizzare il suo potere in chiave territoriale piuttosto che non meramente etnica. Pur senza abbandonare la professione di fede ariana, Agilulfo allo stesso tempo accordò protezione agli scismatici tricapitolini dell'Italia nordorientale, nel tentativo di staccarli dall'impero che li perseguitava, avviò un dialogo epistolare con il papa Gregorio Magno e acconsentì, infine, al battesimo cattolico del figlio ed erede al trono Adaloaldo all'interno del circo di Milano, con una cerimonia del pregnante simbolismo romano<sup>4</sup>. La successiva deposizione di Adaloaldo per mano dell'aristocrazia di stirpe, che lo rimpiazzò con l'ariano Arioaldo nel 626, più che rappresentare un semplice rifiuto della scelta religiosa avviata dalla dinastia regia fu l'espressione della volontà di ribadire gli assetti politici e culturali tradizionali, ostacolando il tentativo di rafforzamento dell'istituto monarchico a danno dell'assemblea tribale, da sempre l'autentica sede del potere. Tuttavia, nel corso del VII secolo tale evoluzione, seppur con fatica, progredì per più vie, accompagnandosi a profonde trasformazioni delle strutture della società del regno e della cultura stessa dei Longobardi. Anche re ariani, come il medesimo Arioaldo, cercarono nuove forme di rapporto con la chiesa cattolica per guadagnarsi la solidarietà dell'episcopato nell'azione di governo, fino alla sconfessione ufficiale dell'arianesimo a opera del re Ariperto (653-661). Tra il VII e l'VIII secolo trovò il suo definitivo suggello pure il lungo processo di superamento della

<sup>2</sup> Sulla storia dei Longobardi in Italia e sul loro processo di acculturazione si rinvia alle sintesi di BOGNETTI 1966b; DELOGU 1980; GASPARRI 1990; JARNUT 1995; AZZARA 2002.

<sup>3</sup> GASPARRI 1983.

<sup>4</sup> Sulla politica religiosa di Agilulfo, oltre al classico BERTOLINI 1941, pp. 231-261, si vedano da ultimi POHL 2008 e AZZARA 2007.

vecchia struttura tribale della *gens Langobardorum*, con il graduale emergere di un nuovo ceto di *possessores* dalle origini etniche miste ma che rivendicava a sé l'eredità esclusiva della tradizione longobarda quale *élite* dominante, in contrapposizione ai *pauperes*. Insomma i Longobardi dell'VIII secolo si configuravano ormai come un ceto economico-sociale egemone e non più come un'identità etnica<sup>5</sup>.

La stessa codificazione per volontà di Rotari delle leggi dei Longobardi, fino a quel momento trasmesse solo oralmente, è stata percepita e rappresentata come una tappa nel percorso del consolidamento del potere regio, non senza mancare di evocare il modello del *princeps* codificatore per eccellenza, vale a dire Giustiniano, quale possibile termine d'emulazione. Tuttavia, ben lungi dal potersi proporre come *fons iuris* secondo il paradigma romano, nella sua iniziativa il re longobardo restava costretto entro i vincoli dell'ordinamento tribale: le leggi messe per iscritto non erano da lui stabilite ma 'preesistevano' come ancestrale diritto consuetudinario, trovando la propria legittimità nella tradizione della *gens*, ed erano 'evocate' dal re solo con il necessario concorso degli altri due poli dell'assetto istituzionale dei Longobardi: il popolo-esercito riunito in assemblea (il *thinx*) e i membri più potenti dell'aristocrazia (gli *iudices*).

Pur senza sconfessare in modo aperto una simile concezione tradizionale, l'opera legislativa del re Liutprando (713-744) presentava di fatto significative novità, sia nel merito di alcune concrete disposizioni, che registravano i mutamenti effettivamente avvenuti nella società del regno, sia nei principi teorici. Liutprando, che definiva se stesso *christianus ac catholicus princeps*, tendeva a trasferire la legittimità degli ordinamenti in una dimensione celeste, della quale era partecipe lo stesso re, il cui cuore *in mano Dei est*, secondo una formula desunta dalla Scrittura e attribuita a Salomone<sup>6</sup>. È evidente che, attingendo a un simile bagaglio romano-cattolico, Liutprando tentava di trovare nuove basi di legittimazione e di svincolare, per quanto possibile, il proprio potere (di cui l'opera legislativa era parte qualificante) dai condizionamenti della tradizione tribale incarnata dall'aristocrazia. In un contesto politico e culturale così mutato poterono dunque esprimersi con nuovo vigore anche i succitati influssi sulla normativa del cristianesimo, e in più campi.

Nel primitivo *Editto* di Rotari solo due titoli su 388 fanno un qualche riferimento alla chiesa cristiana (intesa come spazio fisico, come edificio), in termini che restano tutto sommato marginali. In una circostanza (Rotari 343) ci si limitava a evocare l'edificio ecclesiastico quale luogo di fronte al quale la comunità era solita riunirsi e dove bisognava perciò condurre del bestiame di padrone ignoto trovato a far danno a una proprietà altrui perché il legittimo proprietario eventualmente lo riconoscesse e recuperasse (pagando il dovuto), prima che il danneggiato lo trattenesse legittimamente

<sup>5</sup> Per gli sviluppi della società e delle istituzioni longobarde fra VII e VIII secolo si rinvia a: DELOGU 1980, pp. 125-144; GASPARRI 1990, pp. 237-305; JARNUT 1995, pp. 80-106; AZZARA, 2002, pp. 111-132.

<sup>6</sup> Cfr. soprattutto il *Prologo* alle leggi di Liutprando, nel primo anno del suo regno, in cui si legge, fra l'altro, che *legis quas christianus hac catholicus princeps instituere et prudenter cinsire disponit, non sua providentia, sed Dei notu et inspiratione eas animo concepit, mente petraclat et salubriter opere conplit, quia cor regis in mano Dei est, atestante sapientissimo Salomonem, qui ait: Sicut impitus aquae, ita cor regis in mano Dei; si tenuerit eas, omnia siccabuntur, si autem clementer eas demiserit, universa inrigantur et replentur suavitate*.

a titolo di risarcimento. Nell'altro caso, invece, alla chiesa veniva riconosciuta una specifica prerogativa, in qualche misura anticipatrice del futuro diritto d'asilo per schiavi fuggiaschi. Il titolo (Rotari 272) prevedeva infatti che qualora uno schiavo, dopo essere scappato, si fosse rifugiato in una chiesa, il sacerdote che reggeva quel luogo lo restituisse *in gratia* alla terza richiesta del padrone, cioè dietro promessa che contro il fuggitivo non si sarebbe esercitata alcuna violenza. Il prete non poteva rifiutarsi di far ciò, pena la consegna forzata dell'uomo oppure di un altro di pari valore tratto dal patrimonio ecclesiastico. Tuttavia, se il padrone dello schiavo avesse disatteso l'impegno a non vendicarsi su costui, avrebbe dovuto versare una composizione di 40 solidi alla chiesa, che sarebbero stati riscossi da un agente del re e collocati sopra l'altare oltraggiato dallo spergiuro.

A fronte delle due citazioni di Rotari, tutto sommato isolate, e dell'assenza di ogni cenno a questioni ecclesiastiche nelle (scarse) aggiunte di Grimoaldo, con Liutprando, come detto, ci si trova invece di fronte a un panorama completamente mutato. Nella sua normativa, come si vedrà in dettaglio, il messaggio cristiano appare pienamente accolto sia nei termini della ricezione di specifiche disposizioni canoniche su varie materie sia per quanto concerne un generale affinamento etico e spirituale della legislazione (su cui molto si è insistito in sede critica), riflesso ad esempio dal processo di interiorizzazione della pena (contro la tradizione barbarica della pena quale vendetta da commisurarsi strettamente al fatto materiale) e in una maggior attenzione per i soggetti deboli della società: donne, minori, schiavi. Un numero crescente di titoli risultano volti a proteggere i membri del clero e dimostrano il grado di coinvolgimento raggiunto dalle istituzioni ecclesiastiche nella vita del regno, nella prima metà dell'VIII secolo. Inoltre, attraverso gli insegnamenti della morale cristiana filtrarono allora nel diritto longobardo istituti tipici di quello romano, perfino in ambiti come quello matrimoniale o quello successorio, che in qualsiasi società sono più gelosamente custoditi e quindi di solito oppongono maggiore resistenza agli influssi allogeni. Volendo, per comodità d'analisi, ripartire per materia tale complesso di norme, si possono distinguere innanzitutto le numerose disposizioni (che saranno ulteriormente incrementate, come si vedrà, con i successori di Liutprando) mirate a favorire lo sviluppo dei monasteri e dei loro patrimoni. Il proliferare di fondazioni monastiche nel regno longobardo, per iniziativa dei re e delle famiglie aristocratiche, soprattutto dalla metà del VII secolo, è un fenomeno ben noto, dai complessi risvolti politici e patrimoniali, che è stato oggetto di numerosi studi, anche recenti<sup>7</sup>. In un tale quadro si colloca (e vi trova il proprio senso) l'estrema attenzione prestata ai cenobi dalla legislazione di Liutprando, le cui misure in materia si rivelano tese essenzialmente a favorire la crescita delle proprietà monastiche e delle diverse chiese per il tramite della piena affermazione dell'istituto della *donatio pro anima*, vale a dire dei lasciti da parte di privati a vantaggio di chiese, xenodochi e altri luoghi santi, in deroga alla legittima che fino ad allora era stata la via esclusiva di trasmissione patrimoniale non venale in uso presso i longobardi. Già con le leggi emanate nel 713,

<sup>7</sup> DELOGU-DE RUBEIS-MARAZZI-SENNIS-WICKHAM 1996; MENIS-TILATTI (a cura di) 1999; BROGIOLO 2000; DE JONG-ERHART 2000; BARONIO (a cura di) 2002. Per gli aspetti legati alle varie forme di concentrazione e di trasmissione patrimoniale in rapporto ai monasteri, cfr. LA ROCCA 2000.

primo anno di regno di Liutprando, in particolare con il titolo 6, veniva riconosciuta a un qualsiasi Longobardo che si trovasse in pericolo di morte, purché fosse ancora in grado di esprimere la propria volontà in maniera chiara e inequivocabile, la facoltà di disporre dei suoi beni come meglio credeva per donazioni pie *pro anima sua*, dovendo rimanere stabile per il futuro quanto egli aveva allora disposto, dal momento che da un tale atto dipendeva la sua stessa salvezza spirituale. L'istituto della *donatio pro anima* a beneficio di enti ecclesiastici venne rafforzato ulteriormente in successive leggi, in particolare i titoli 19, 65, 73 e 101, rispettivamente degli anni 721, 725, 726 e 728. Con il titolo 19 si concesse addirittura ai minorenni in pericolo di morte per una malattia di effettuare una siffatta donazione *causa pietatis*, mentre di norma la capacità di alienare i propri beni era ammessa solo per chi avesse compiuto i 18 anni. Il titolo 65, dal suo canto, limitava la possibile donazione *pro anima* a due terzi del patrimonio di un individuo che lasciasse una figlia nubile al solo scopo di non privare costei di almeno il residuo terzo dei beni paterni, poiché non pareva giusto diseredare di fatto una legittima erede seppur con il lodevole intento di beneficiare un luogo sacro. L'estremo favore del re legislatore per la pratica, sempre più diffusa, della *donatio pro anima* si mostra in maniera ancor più palese nel provvedimento espresso dal titolo 73. Con questa norma egli si preoccupava, infatti, di fissare per iscritto, al fine di garantirle una maggior certezza di applicazione, una consuetudine vigente, vale a dire la nullità di qualsivoglia donazione avvenuta in assenza delle procedure giuridiche tradizionali della *thingatio* e del *launegild*, le sole capaci di assicurare pubblicità a ogni trasmissione di beni sottoponendola al vaglio dell'assemblea dei liberi e del gruppo parentale. Tuttavia, Liutprando inseriva un'unica eccezione a tale principio, proprio in merito alle donazioni rivolte a luoghi santi o xenodochi, *quia in loga sanctorum aut in exeniodochio nec thinx nec launigild impedire devit, eo quod pro anima factum est*. Altre norme edittali si preoccupavano di tutelare giuridicamente il flusso verso i cenobi dei beni condotti con sé da coloro che abbracciavano la vita monastica. Il titolo 101 precisava che, siccome una qualsiasi donna longobarda poteva disporre normalmente di un terzo dei suoi beni *pro anima* (essendo gli altri due terzi in potestà del suo mundoaldo), a colei che, rimasta vedova, avesse scelto di prendere il velo doveva essere concessa piena facoltà di portare con sé nel cenobio detto terzo, lasciando ai propri figli ed eredi la restante ricchezza; e quel terzo, alla sua morte, sarebbe rimasto in proprietà incontestata dell'istituzione religiosa. Qualora poi la novella monaca non avesse prole pregressa, la quota dei beni personali che le era consentito di trasferire al cenobio poteva salire fino alla metà del suo patrimonio totale. Se la legislazione liutprandina sin qui discussa testimonia dunque lo zelo del monarca e con lui di tutta l'aristocrazia di un regno ormai palesemente cattolico, per lo sviluppo delle fondazioni monastiche, stimolando il costituirsi presso di queste di rilevanti patrimoni giuridicamente garantiti, vi è da tener presente come alla base della promozione regia della pratica della *donatio pro anima* non vi fossero solo scrupoli religiosi, ma anche lo scopo di favorire una maggior libertà economica e una più larga circolazione dei beni, esigenze certamente presenti nella società del tempo (seppur a fatica misurabili), indebolendo così la capacità di controllo da parte dei lignaggi. La *donatio pro anima* sconvolse infatti le tradizionali forme di trasmissione patrimoniale dei Longobardi, ponendo fine all'esclusività della legittima e quindi alla verticalità intrafamiliare obbligata dei flussi di ricchezza, per aprire piuttosto la via alla comparsa

dell'istituto del testamento in precedenza sconosciuto al diritto di stirpe<sup>8</sup>.

Una successiva disposizione del re Astolfo solo apparentemente sembra esprimersi in senso contrario rispetto alla tendenza sin qui descritta. Nel titolo 17, emanato nel 755, egli introduceva una limitazione di fatto alla capacità di incremento patrimoniale di quei monasteri, basiliche e luoghi venerabili che si trovassero sotto la diretta protezione del palazzo (*sub defensione sacri palatii*), vietando loro di riscuotere una composizione doppia nelle cause che li riguardavano, come indebitamente essi erano soliti pretendere e come spettava invece alla sola *curtis* del re, nelle cause in cui era coinvolta; la nuova norma equiparava piuttosto tali enti a tutte le altre fondazioni ecclesiastiche, non dipendenti dal monarca. Questa legge si limitava dunque a scongiurare difformità di comportamento fra le varie istituzioni ecclesiastiche e a salvaguardare allo stesso tempo l'esclusività di una prerogativa propria della *curtis* regia, intervenendo su una fattispecie circoscritta, ma senza contrastare affatto usi ormai consolidati. Del resto lo stesso Astolfo si preoccupò (titolo 16) di dare stabilità a qualsiasi accordo patrimoniale o permuta di beni che avesse luogo tra un possessore laico e degli ecclesiastici (abati, custodi di chiese o preposti di xenodochi), alla presenza dei testimoni previsti dalla legge, stabilendo che quanto allora pattuito dovesse restare fermo e incontestato in perpetuo e che se uno dei contraenti avesse voluto recedere, avrebbe potuto farlo solo corrispondendo un'adeguata penale.

Accanto alle disposizioni mirate a garantire l'incremento dei patrimoni monastici tramite la pratica della *donatio pro anima* (con tutte le implicazioni che, come s'è visto, essa comportava) la normativa di Liutprando si preoccupava anche di provvedere in maniera sempre più attenta alla tutela degli edifici sacri e del clero cattolico, oltre a riconoscere a quest'ultimo specifiche prerogative e funzioni. Ai sacerdoti venne infatti concesso di affrancare gli schiavi in chiesa (*circa sacrum altare*) e anzi questa particolare forma di manomissione fu equiparata al grado di manomissione più piena fra i diversi previsti dal diritto longobardo tradizionale. Come precisato dal capitolo 224 di Rotari, vi erano differenti modalità di affrancare uno schiavo, di cui solo una, perfezionata da un rituale complesso (tramite la cosiddetta *traditio in quarta manus*), consentiva all'affrancato di diventare *fulcfree* e *baamund*, vale a dire pienamente libero e indipendente dal suo ex-padrone. Negli altri casi il manomesso poteva divenire *fulcfree* ma non *baamund* (restando perciò legato da determinati obblighi al suo patrono), oppure aldio. Liutprando 23 precisava che la manomissione ad opera di un prete era da considerarsi a tutti gli effetti pari a quella che rendeva *fulcfree* e *baamund*, mentre chi voleva che il proprio schiavo diventasse 'solo' aldio non poteva condurlo in chiesa, ma doveva procedere altrimenti. Inoltre, come Rotari 224 computava la manomissione per volontà del re pari a quella che faceva diventare *fulcfree* e *baamund*, così Liutprando 9 precisava che, al suo tempo, il monarca era in grado di ottenere lo stesso risultato rendendo liberi per il tramite di un sacerdote, ribadendo dunque anche per questa via il concetto dell'equivalenza fra la manomissione presso l'altare e quella di grado più pieno<sup>9</sup>. Notevole appare il fatto che, a distanza di qualche

<sup>8</sup> CALASSO 1954, pp. 223-224; LA ROCCA 2000.

<sup>9</sup> Anche il titolo 55 di Liutprando, relativo alla condotta che un affrancato doveva condurre dopo la propria manomissione per certificare a tutti la propria acquistata piena libertà, in un rapido cenno iniziale

tempo, Astolfo (titolo 11) prevedesse una parziale limitazione alla manomissione 'in quarta mano' (sembra, recependo un costume diffuso), dal momento che riconosceva la possibilità per l'ex padrone, finché in vita, di assicurarsi il servizio del suo ex schiavo tramite un documento; ma con l'esclusione da ciò degli affrancati per mano di un sacerdote, cui spettava invece la libertà piena, come già sancito da Liutprando.

Con il titolo 143 di Liutprando si ritornava invece alla questione del diritto di rifugio in chiesa di schiavi o di aldi fuggiaschi, già regolato, come s'è detto, da Rotari 272; ora si precisava che, qualora il padrone dello schiavo in oggetto (o il patrono dell'aldio) avesse trascinato con la forza fuori dalla chiesa il fuggitivo, avrebbe dovuto pagare un'elevata composizione al luogo sacro per l'oltraggio commesso; mentre il prete avrebbe avuto in custodia lo schiavo, o l'aldio, fino alla legittima risoluzione del caso. Liutprando si preoccupava anche di regolare per legge l'accesso alla vita monacale, in particolare delle donne, sanzionando ogni possibile abuso al riguardo. Con il titolo 100 della sua normativa egli proibiva al mundoaldo di una vedova di farla entrare in monastero prima che fosse trascorso almeno un anno dalla morte di suo marito, a meno che non fosse lei stessa a volere così: in tal caso, la donna doveva però recarsi dal re per essere esaminata circa la sua reale volontà, e solo in seguito poteva ottenere l'autorizzazione a prendere il velo. Il mundoaldo che avesse disobbedito a questa norma veniva colpito da una dura pena (il pagamento al fisco regio del proprio guidrigildo e la perdita, sempre a vantaggio del palazzo, del mundio della donna e dei beni di costei), perché dimostrava di aver agito *propter logrum pecuniae vel seculi cupiditatem* [...] *nam non ob amorem Dei aut anima eius salvandam*. La necessità stessa di una simile disposizione di legge suggerisce come, con ogni evidenza, dovessero essere abbastanza frequenti i casi in cui un mundoaldo si affrettava a costringere in monastero una donna a lui sottoposta e rimasta vedova, allo scopo di impossessarsi dei suoi beni; il termine imposto di almeno un anno dalla morte del consorte si spiegava con il fatto che alla donna doveva essere garantito il tempo necessario per ben ponderare la decisione, senza essere sottoposta a indebite pressioni proprio nel momento del più acuto sconforto immediatamente successivo al lutto, quando cioè la sua volontà appariva maggiormente influenzabile. Come il titolo stesso precisava, infatti, il mundoaldo *post mortem viri sui, dum dolor recens est, in qualem partem voluerit, animum eius inclinare potest*. Allo stesso tempo, tuttavia, se entro il previsto termine di un anno, la vedova avesse commesso adulterio o fosse rimasta comunque preda della *carnis dilectatio*, l'accesso al monastero doveva esserle impedito.

Un ulteriore scrupolo della normativa di Liutprando era quello di rendere certa e stabile la permanenza in monastero di una donna che vi fosse entrata consapevolmente e legittimamente. Il titolo 30 dichiarava vane le contestazioni di quanti mettevano in dubbio lo *status* monacale di coloro che avevano preso il velo di propria iniziativa o che erano state votate a Dio dai loro parenti, senza però venir consacrate da un sacerdote, pretendendo che a causa di questa mancanza fosse per loro lecito ritornare

accostava l'affrancamento tramite la procedura della *thingatio* che rendeva *fulcfree* et *baamund*, quello per mano regia e quello in chiesa: *si quis servum suum fulcfreeal thingaverit, et baamund a se fecerit, vel quocumque modo eum a se absolserit, in manu regis dandum, aut in ecclesia circa altare ducendum*.

al secolo e magari sposarsi. Il legislatore replicava che chi *pro Dei amore* prendeva il *velamen et veste sancte Dei genetrices Mariae*, anche senza la consacrazione di un prete, non poteva in nessun modo pretendere di fare ritorno alla vita laicale e maritarsi, pena la perdita del suo intero patrimonio a beneficio del palazzo, mentre al re era riservata la facoltà di decidere a propria discrezione il futuro della donna, se costringerla cioè di nuovo in monastero o altro, come egli *secundum Deum melius previderit*. Nelle aggiunte all'*Editto* del re Astolfo, il titolo 10 (databile al 755) estendeva la facoltà di scegliere di ritirarsi in monastero anche alle donne nubili che abitavano con dei propri nipoti maschi, figli di un loro fratello deceduto, i quali erano obbligati a rispettare il volere delle zie. Da ultimo sulla monacazione femminile, il titolo 12 delle leggi del principe di Benevento Arechi (758-787) si preoccupava di censurare e di reprimere un abuso che egli scorgeva diffondersi nel suo tempo e che consisteva nella scelta di diverse vedove di prendere il velo rimanendo però nella propria abitazione, così da evitare nuove nozze e quindi sottrarsi alla potestà di un secondo marito. Lo scandalo denunciato dal legislatore (non senza il ricorso a vari *cliché* polemici misogini) era determinato dal fatto che quante ricorrevano a un simile espediente avrebbero condotto un'esistenza dissoluta approfittando della libertà conseguita *sub optentu religionis*, al di fuori di ogni controllo maschile; per cui la norma imponeva ai parenti di una qualsiasi donna, nubile o vedova, che desiderasse abbracciare la vita religiosa di assicurarsi che costei entrasse effettivamente in monastero entro un anno dal momento in cui aveva preso il velo, pena il pagamento alla corte del re del suo guidrigildo, se nel frattempo ella aveva avuto rapporti sessuali con qualche uomo.

Un paio di disposizioni dei citati Astolfo e Arechi, occupandosi di fattispecie differenti l'una dall'altra, ribadiscono a loro volta la nuova considerazione goduta dai sacerdoti nella società longobarda dell'VIII secolo. Il titolo 19 di Astolfo, considerando l'eventualità che uno *iudex* longobardo entrasse in lite con un ente ecclesiastico posto sotto la protezione del palazzo, prescriveva che, qualora il caso richiedesse il ricorso alla pratica del giuramento giudiziario, il rettore dell'ente prestasse il giuramento alla pari con la controparte. Ma se un qualsiasi longobardo che non fosse uno *iudex* si contrapponeva a un abate che visse *per regula secundum Deum* e che avesse sotto di sé fino a 50 o più monaci, allora l'ecclesiastico poteva giurare da solo mentre l'altro era tenuto a farsi accompagnare da più congiuranti, quanto la legge ne prevedeva per quella fattispecie. Insomma, si ammetteva in qualche modo che la superiore autorità dell'abate per così dire 'pareggiava' di per sé il numero dei congiuranti richiesti per il caso, tutti necessari invece per l'altra parte. Da simili precisazioni circa la pratica del giuramento giudiziario si può dunque evincere come a questa data gli ecclesiastici di maggior rango si collocassero sullo stesso livello di prestigio e autorità degli *iudices*. Dal suo canto, Arechi 4 lamentava che fino a quel momento la legge non aveva previsto alcuna composizione per l'omicidio di religiosi *eo quodpote aut inerme genus aut in omnibus venerandum haberetur* e che quindi nessuno osava commettere un tale crimine contro di loro; quando, occasionalmente, si verificava l'assassinio di un sacerdote, ci si rimetteva alla discrezione del giudice. Ora, invece, veniva avvertito il bisogno di garantire la vita degli ecclesiastici con una norma scritta, stabilendo per i delitti contro costoro somme di composizione modellate su quelle già previste da Liutprando 62 per i gasindi e gli *exercitales*, vale a dire una cifra compresa tra i 200 e i 300 solidi per l'uccisione di un prete o un diacono del grado più alto, di 200 per uno

di grado inferiore ma al servizio del palazzo e di 150 per tutti gli altri.

Oltre all'esplicita evidenza rappresentata da provvedimenti, quali quelli sin qui passati in rassegna, che apertamente proteggevano o avvantaggiavano le istituzioni ecclesiastiche, l'influsso della religione cristiana sul diritto longobardo nell'VIII secolo si può misurare in maniera significativa anche per il tramite di norme che, recependo precetti religiosi o addirittura precise disposizioni canoniche, stravolgevano pratiche tradizionali della società longobarda, accompagnando e accelerando la profonda trasformazione dei suoi assetti. Un esempio notevolissimo al riguardo è costituito dalle leggi sul matrimonio, da sempre uno degli ambiti su cui la chiesa si è preoccupata di esercitare la propria autorità con particolare impegno. I titoli 32 e 33 di Liutprando accoglievano e applicavano il diritto canonico a proposito delle nozze fra consanguinei, stabilendo che dovesse da allora in poi ritenersi incestuosa l'unione di un uomo con una donna che fosse la sua matrigna, figliastra, cognata (cioè la moglie di suo fratello o la sorella di sua moglie), oppure anche la vedova di un suo cugino o di un figlio di cugino. In tutti questi casi i figli eventualmente nati da simili rapporti sarebbero rimasti esclusi dall'eredità paterna, che sarebbe andata piuttosto ai parenti prossimi o, in loro assenza, alla corte del re. Nel testo di queste leggi Liutprando precisava che le misure venivano assunte per uniformarsi ai canoni conciliari (titolo 32) o, addirittura, perché sollecitato per lettera dal papa della città di Roma *qui in omni mundo caput ecclesiarum Dei et sacerdotum est* (il pontefice in questione era Gregorio II, in carica nel 723, anno di promulgazione della norma). La proibizione delle nozze fra cugini era del resto già presente nel *Codex Theodosianus* (III, 10), seppur fosse stata successivamente abrogata dalle *Institutiones* giustinianee (I, 10). Un'innovazione del genere tra i Longobardi non rispondeva peraltro solo al desiderio di Liutprando di comportarsi da buon monarca cattolico, che agiva in sintonia con le autorità ecclesiastiche, ma interveniva a sconvolgere in profondità un costume tradizionale della stirpe, quello delle nozze tra consanguinei, cui era connessa l'antica preoccupazione di conservare all'interno del gruppo parentale ogni flusso di patrimoni. Così come già con la *donatio pro anima*, anche con quest'ulteriore genere di provvedimenti si contribuiva a favorire una più ampia circolazione dei beni, scardinando il rigido controllo dei singoli nuclei familiari sulla ricchezza e allargando la sfera dei rapporti fra gli individui e le famiglie. Insomma, il complesso fenomeno di acculturazione in senso romano e cristiano della *gens Langobardorum*, acceleratosi soprattutto nel corso dell'VIII secolo, con palesi ripercussioni sull'intera impalcatura istituzionale e sociale del regno, può essere efficacemente misurato anche per il tramite del particolare indicatore qui assunto, vale a dire la nuova attenzione prestata dal diritto di stirpe alla chiesa cattolica e ad alcuni valori specifici della religione cristiana, accompagnando processi di trasformazione che stravolgevano radicati costumi tradizionali. L'*Editto* delle leggi longobarde vanta anche la particolarità di essere l'unica codificazione di diritto di stirpe nell'intero Occidente altomedievale a contenere un'esplicita norma tesa a vietare la pratica di culti pagani risalenti alla tradizione tribale (ma comprendendo, forse, pure usi precristiani della popolazione di origine romana). Il titolo 84 di Liutprando proibiva, infatti, non solo di far ricorso a indovini per ottenere vaticini e responsi di qualsiasi natura, ma anche di adorare un albero *quam rustici sanctivum vocant* o una fonte oppure di praticare qualsivoglia sorta di *sagrilegium vel incantationis*. Tale norma appariva ricalcata su precisi modelli canonici (per esempio il canone 12 del concilio romano del 721)

e prescriveva una doppia sanzione, aggiungendo al pagamento alla corte del re di un'elevata composizione (pari alla metà del guidrigildo del reo) una penitenza *secundum canonum*<sup>10</sup>. Della repressione degli indovini e di tutte le manifestazioni di credenze e pratiche non cristiane a costoro assimilate, un ulteriore titolo liutprandino (85) faceva carico agli ufficiali del regno, anche di rango elevato (venivano elencati *iudices*, sculdasci, saltari e decani). Costoro dovevano dapprima intimare per mezzo di un banditore a tutti gli indovini residenti nella loro circoscrizione di cessare la loro illecita attività, quindi catturare quanti avessero proseguito comunque in simili pratiche e venderli come schiavi fuori provincia, tenendo per sé il ricavato. Gli ufficiali che avessero trascurato di far ciò erano soggetti a severe punizioni, sia che fossero stati semplicemente negligenti, sia che si fossero fatti corrompere con denaro, sia che avessero manifestato una qualche forma di tolleranza o di pietà verso coloro che erano chiamati a castigare. Il loro impegno al riguardo doveva essere giurato sui Vangeli, consapevoli che lo zelo che abitualmente mostravano per le cause del re doveva essere ancor maggiore per la causa di Dio, *quae plus est*. Il debole impegno di alcuni ufficiali del regno nella repressione di usi non cristiani che traspare dalla norma e che anzi ne era causa, come si è visto veniva motivato soprattutto con un generale disinteresse per i propri doveri o con la corruzione; tuttavia non si può escludere che, almeno in alcuni casi, potessero esservi pure forme di condivisione da parte di costoro di tali credenze, ancora in pieno VIII secolo e malgrado i progressi dell'opera di cristianizzazione della società del regno. Meno di un secolo prima, Rotari (titolo 376), occupandosi dell'accusa a una donna di essere una strega (o *masca* in lingua longobarda), pur protestando che per dei cristiani era inconcepibile che potesse accadere per davvero quanto alle streghe si attribuiva (*quod christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibilem, ut mulier hominem vivum intinsecus possit comedere*), doveva riconoscere che molte sventurate venivano uccise con tale imputazione anche da *iudices*, cioè da ufficiali del più alto rango; tutto questo a riprova di quanto fosse inevitabilmente faticoso il superamento di una cultura tradizionale in seguito al progressivo processo di acculturazione cristiana, che la legge codificata al contempo rifletteva e stimolava<sup>11</sup>.

#### ABBREVIAZIONI E BIBLIOGRAFIA

AZZARA C. 2002, *L'Italia dei barbari*, Bologna.

AZZARA C. 2007, *Il regno longobardo in Italia e i Tre Capitoli*, in CHAZELLE C.-CUBITT C. (a cura di) 2007, *The Crisis of the Oikoumene: the Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout, pp. 209-222.

<sup>10</sup> Nel caso, poi, di un individuo che, anziché recarsi di persona da un indovino, vi avesse inviato un proprio servo, la legge stabiliva che a costui venisse ugualmente applicata la pena; se si dimostrava che il servo era andato all'insaputa del suo padrone, quest'ultimo lo doveva vendere al di fuori della provincia. L'accostamento della disposizione di Liutpando al canone conciliare del 721 si legge in BOGNETTI 1966a; GASPARRI 1983, p. 124, richiama invece il più remoto concilio di Arles del V secolo. In merito si veda anche CALASSO 1954, pp. 224-225.

<sup>11</sup> Delle streghe si parla pure in Rotari 197 e 198, per sanzionare quanti illecitamente offendevano una donna chiamandola *striga*, *quod est masca*, ingiuria cui veniva assimilata quella di *formecaria*, cioè prostituta. Sull'accostamento dei concetti di strega e prostituta in quel contesto culturale, si vedano le osservazioni di GASPARRI 1983, pp. 95-99.

- AZZARA C.-GASPARRI S. (a cura di) 2005, *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, Roma.
- BARONIO A. (a cura di) 2002, *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana. Atti della giornata di studio (Leno, Villa Seccamani, 26 maggio 2001)*, Brescia.
- BERTELLI C.-BROGIOLO G.P. (a cura di) 2000, *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, Milano.
- BERTOLINI O. 1941, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna.
- BESTA E. 1938, *Fonti del diritto italiano dalla caduta dell'Impero romano sino ai tempi nostri*, Padova.
- BEYERLE F. (a cura di) 1947, *Leges Langobardorum 643-866*, Weimar.
- BLUHME F. (a cura di) 1868, *Leges Langobardorum, MGH, Leges*, IV, Hannoverae.
- BOGNETTI G.P. 1966a, *Un contributo alla storia del diritto penale longobardo in una comunicazione di Achille Ratti (Pio IX) all'Istituto lombardo*, in BOGNETTI (a cura di) 1966, I, pp. 275-339.
- BOGNETTI G.P. 1966b, *S. Maria Foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei longobardi*, in BOGNETTI (a cura di) 1966, II, pp. 11-683.
- BOGNETTI G.P. (a cura di) 1966, *L'età longobarda*, I-II, Milano.
- BROGIOLO G.P. 2000, *Desiderio e Ansa a Brescia: dalla fondazione del monastero al mito*, in BERTELLI-BROGIOLO (a cura di) 2000, pp. 143-153.
- CALASSO F. 1954, *Medio Evo del diritto*, I, *Le fonti*, Milano.
- CORTESE E. 1995, *Il diritto nella storia medievale*, I, *L'alto medioevo*, Roma.
- DE JONG M.-ERHART P. 2000, *Monachesimo tra i Longobardi e i Carolingi*, in BERTELLI-BROGIOLO (a cura di) 2000, pp. 105-127.
- DELOGU P. 1980, *Il regno longobardo*, in DELOGU P.-GUILLOU A.-ORTALI G. (a cura di) 1980, *Longobardi e Bizantini, Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, Torino, pp. 1-216.
- DELOGU P.-DE RUBEIS F.-MARAZZI F.-SENNIS A.-WICKHAM C. 1996, *San Vincenzo al Volturno. Cultura, istituzioni, economia*, Montecassino.
- DILCHER G. 1978, *Langobardisches Recht*, in VON ERLER A.-KAUFMANN E. (a cura di) 1978, *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin, coll. 1607-1618.
- GASPARRI S. 1983, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto.
- GASPARRI S. 1990, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale*, in GASPARRI S.-CAMMAROSANO P. (a cura di) 1990, *Langobardia*, Udine, pp. 237-305.
- JARNUT J. 1995, *Storia dei Longobardi*, Torino (ed. orig. Stuttgart 1982).
- LA ROCCA C. 2000, *La legge e la pratica. Potere e rapporti sociali nell'Italia dell'VIII secolo*, in BERTELLI-BROGIOLO (a cura di) 2000, pp. 45-69.
- MENIS G.-TILATTI A. (a cura di) 1999, *L'abbazia di Santa Maria di Sesto fra archeologia e storia*, Udine.
- PADOA SCHIOPPA A. 1995, *Il diritto nella storia d'Europa. Il medioevo, parte prima*, Padova.
- POHL W. 2008, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in AZZARA C. (a cura di) 1995, *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»*. Atti dell'incontro internazionale di studio dell'Università degli Studi di Salerno-Osservatorio dell'Appennino meridionale, Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2004, Firenze, pp. 15-28.