



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici.
Discipline Filosofiche, Storiche e dei Beni Culturali

Indirizzo: Studi Storici

Ciclo XXVI

Tesi di Dottorato

Fenomeni identitari e appartenenza religiosa:

problemi storiografici e aspetti politici della cristianizzazione dei Goti

Relatore: prof. Elvira Migliario

Coordinatore del Dottorato: prof. Elvira Migliario

Dottorando

Viola Gheller

anno accademico 2013-2014

AVVERTENZA

Questo lavoro mi ha ovviamente impegnata in prima persona e ininterrottamente per tutto il periodo del dottorato, ma soprattutto nelle sue ultime fasi ha potuto giovare dell'aiuto di alcuni preziosissimi collaboratori.

Federico Alpi ha curato l'Appendice iconografica e cartografica, seguendo e migliorando le mie indicazioni;

Simone Agrimonti si è impegnato in un'attenta revisione delle bozze, permettendomi di eliminare alcune sviste imbarazzanti;

Raffeliana di Girolamo, Laura Busi-Rizzi, Antonio Genova, Flavia Licciardello hanno provveduto al puntuale controllo dell'apparato di note e della bibliografia.

È superfluo ma doveroso ricordare che tutti i rimanenti errori sono di mia sola responsabilità.

Colgo l'occasione per rivolgere un caloroso e particolare ringraziamento alla Professoressa Elvira Migliario, che in questi anni ha saputo tenermi a bada e sciogliere le briglie nei momenti più opportuni, dandomi una fiducia e una libertà forse addirittura eccessivi. Spero di essermi meritata il suo supporto.

INDICE GENERALE

Introduzione.....	2
PARTE I: Il contesto storico-politico e religioso della cristianizzazione dei Goti.....	18
I Le relazioni romano-gotiche dal 332 allo stanziamento in Aquitania.....	19
1. I Goti dalle origini ai primi contatti con l'impero: dibattiti e problemi.....	20
2. Goti e Romani dal III secolo al trattato del 332 d.C.....	24
3. Costanzo II, i Goti e la persecuzione del 347-48.....	31
4. Dalla guerra gotica di Valente all'attraversamento del Danubio.....	36
5. Dopo Adrianopoli: lo stanziamento del 382 e la politica barbarica di Teodosio.....	46
6. Le campagne di Alarico e la nascita del regno di Tolosa.....	57
II Il contesto religioso da Teodosio al V secolo.....	70
1. La politica religiosa di Teodosio fino al 383.....	73
2. L'Occidente: ragioni e conseguenze del concilio di Aquileia.....	80
3. L'Occidente dopo Aquileia.....	88
4. Le campagne contro Massimo e la politica teodosiana in Occidente.....	94
5. Comunità non-nicene all'epoca di Arcadio e Onorio.....	100
6. Considerazioni conclusive.....	109
PARTE II La conversione gotica.....	114
III Le prime fasi della conversione (dal III secolo al 401 d.C.).....	115
1. "Missionari involontari".....	116
2. Audio, Ulfila e i prodromi di una Chiesa gotica.....	122
3. Le persecuzioni anticristiane e il consolidarsi dei contatti con l'impero.....	129
4. L'attraversamento del Danubio e la conversione di Fritigern: l'inizio della conversione di massa?.....	135
5. Lo stanziamento in Tracia: tracce di persistenze pagane tra i Goti.....	142
6. Lo stanziamento in Tracia: evangelizzazione "volontaria" e conversione "dal basso".....	148
7. Goti di fede nicena.....	157
IV Appartenenza religiosa e definizione identitaria da Alarico allo stanziamento in Aquitania. (401-418 d.C.).....	162
1. La conversione come "scelta deliberata": modelli comparativi per il caso gotico.....	163
2. Appartenenza religiosa e rappresentazione del potere: Goti pagani e Romani cristiani.....	170
3. La crisi di Gainas: i Goti da "pagani" a "non-niceni".....	178
4. La leadership di Alarico e l'identità religiosa dei Goti.....	186
5. Orosio, il sacco di Roma e il cristianesimo di Alarico.....	192
V Lo stanziamento in Gallia e la cristianizzazione di massa.....	201
1. L'arianesimo gotico nelle fonti romane occidentali e lo stanziamento in Aquitania: considerazioni cronologiche.....	202
2. Teoderico I e l'etnogenesi dei Visigoti (418-451).....	208
3. Il dibattito dottrinale nell'Aquitania visigotica.....	215
4. Teoderico II: l'arianesimo come religione gotica.....	225
5. Eurico e Alarico II: verso una definizione etnico-religiosa di Romani e Goti.....	232
Conclusioni.....	242
APPENDICE CARTOGRAFICA E ICONOGRAFICA.....	252
Abbreviazioni.....	257
Bibliografia.....	259
I. Fonti.....	259
II. Studi.....	265

INTRODUZIONE

Il problema della conversione dei popoli barbarici al cristianesimo ha affascinato e continua ad affascinare la storiografia moderna, poiché si incrocia e sostanzialmente si identifica con la questione della formazione di un'Europa cristiana, delle ragioni e dei caratteri di questo lungo processo che condiziona ancora in maniera profonda la società contemporanea.¹

All'interno di questo tema, una seconda questione risulta inoltre particolarmente problematica e intrigante: quella delle ragioni per cui, una dopo l'altra, *tutte* le popolazioni barbariche, con la sola eccezione dei Franchi, aderirono e si mantennero fedeli, almeno per un certo periodo, a una forma di cristianesimo diversa da quella diffusa e promossa entro i confini dell'impero: quella subordinazionista, o "ariana", che proponeva, contro la dottrina della consustanzialità delle persone divine stabilita a Nicea nel 325, una rappresentazione gerarchica della Trinità, pur senza negare lo *status* divino del Figlio.² Gli interrogativi sono dovuti al fatto che l'adesione delle popolazioni barbariche al cristianesimo si sarebbe verificata in un'epoca in cui la legislazione antiereticale aveva ormai formalmente e aspramen-

1 Alcune opere recenti di ampio respiro hanno affrontato il problema della formazione dell'Europa cristiana tra tarda antichità e alto Medioevo, cfr. per esempio Fletcher 1998; Brown 2003; Heather 2010.

2 Nelle pagine che seguono, si tenterà il più possibile di evitare l'impiego dei termini "ariano/arianesimo", così come di "ortodosso/ortodossia", dal momento che essi presuppongono una determinata lettura degli eventi rispondente alla rappresentazione proposta dalle fonti a nostra disposizione, nella maggior parte dei casi di matrice nicena. Si è cercato dunque di individuare alcuni equivalenti terminologici che permettano di non tradire la realtà storica e di mantenere, per quanto possibile, uno sguardo neutro sulle vicende di cui si intende dare conto. Se per i sostenitori della consustanzialità l'adozione del termine "niceno" risulta abbastanza immediata, non altrettanto può dirsi quando si affronti la questione dell' "arianesimo". Sotto questa etichetta, infatti, le fonti nicene riuniscono una costellazione di movimenti aderenti a simboli di fede differenti, più o meno radicali, accomunati da una rappresentazione gerarchica della Trinità. Le diciture "non-niceno" o "anti-niceno" sono solo in parte soddisfacenti: "non-nicene" sono anche una serie di dottrine che le fonti stesse non identificano come "ariane" (l'apollinarismo o l'eresia di Fotino, per fornire solo un paio di esempi), mentre "anti-niceno" è aggettivo che evoca un portato aggressivo e polemico che non necessariamente si riscontra nei gruppi considerati. Sebbene queste espressioni siano state utilizzate, ad esse sono state affiancate il più generico aggettivo "subordinazionista" e il più preciso "anti-omousiano", ad indicare rispettivamente l'aspetto unificante delle dottrine classificate dalle fonti come "ariane" o la netta contrapposizione con la dottrina della consustanzialità laddove non sia possibile identificare i gruppi presi in considerazione come "omei" o "omoiusiani". Questi ultimi termini, che evocano impostazioni dottrinali ben precise, verranno impiegati solo nei casi in cui sia possibile identificare con certezza la corrente cui fa capo un determinato gruppo religioso.

te condannato le dottrine non-nicene nel loro complesso, così da fare apparire in qualche modo “innaturale” una cristianizzazione in senso subordinazionista.

In questo processo, la conversione dei Goti riveste un'importanza e un ruolo particolari, in primo luogo poiché si tratta del primo caso di conversione di massa di una popolazione germanica al credo cristiano, e secondariamente perché risulta del tutto probabile, sebbene non ancora dimostrato, che proprio i Goti avrebbero veicolato le nuove dottrine presso gli altri popoli barbarici. Dal punto di vista storiografico, inoltre, solo nel caso dei Goti risultano disponibili informazioni, seppur frammentarie, relative a tutte le fasi della conversione, a partire dai primi contatti con il cristianesimo nel III secolo fino allo stanziamento in Gallia e in Spagna, così da rendere possibile ripercorrere le varie fasi del processo di cristianizzazione.

Se i primi contatti tra le popolazioni transdanubiane e il cristianesimo sono destinati a rimanere almeno in parte nebulosi e incerti, assolutamente nitide sono le ultime fasi della storia religiosa del regno visigotico. Dopo il periodo di aspra persecuzione antinicena che aveva interessato la Spagna per ordine del sovrano Leovigildo, al III concilio di Toledo del 589 d.C., il suo successore Recaredo stabiliva di abbandonare per sempre il credo subordinazionista, o “ariano”, che il suo popolo aveva mantenuto orgogliosamente per almeno un secolo.³ I Visigoti abbracciavano così la fede nicena, presentata come simbolo ufficialmente accolto dall'impero a partire da Teodosio e dalla promulgazione della costituzione *Cunctos populos* nel 380. Le opposte prese di posizione dei sovrani di Toledo mostrano non solo la centralità ricoperta dall'elemento religioso nella gestione del potere visigotico, ma anche e soprattutto come l'adesione all'uno o all'altro credo fosse ormai percepita come caratteristica dell'identità etnica di Visigoti e Romani.⁴ Nel momento in cui Recaredo deponesse la fede che aveva caratterizzato il suo popolo e il suo regno, egli arrivava a riconoscere l'autorità imperiale in termini differenti rispetto al periodo precedente: accettare il credo niceno non aveva conseguenze soltanto in ambito religioso, ma anche sotto il profilo politico. Si accettava infatti implicitamente

3 Se non due, come bisognerebbe supporre in base alle ricostruzioni vigenti del processo di conversione gotica (cfr. *infra*).

4 Ripoll Lopez 1999, 405-406.

il ruolo dell'imperatore come garante e guardiano della “vera fede”, un suo ruolo di assoluta preminenza rispetto agli altri sovrani, ed evidentemente rispetto agli stessi re di Toledo. Nel momento in cui si accoglieva la fede imperiale come “ortodossia”, inoltre, si compiva il proprio ingresso nelle strutture ecclesiastiche imperiali e si riconosceva il fondamento religioso su cui si era basata l'autorappresentazione del potere imperiale a partire da Costantino e dalla teologia politica elaborata da Eusebio di Cesarea. Secondo questa impostazione l'impero era figura dell'ordine divino, e il sovrano rappresentante della volontà di Dio stesso in terra. Nel momento in cui accettava di riconoscere queste prerogative all'imperatore, Recaredo si poneva inevitabilmente in uno stato di subordinazione.

Il dato politico sembra avere avuto, inoltre, alcune conseguenze sul piano sociale. Alcuni dati archeologici, infatti, hanno suggerito l'idea di individuare nell'adesione all'uno o all'altro credo religioso un marcatore identitario talmente forte da ostacolare per tutto il VI secolo la completa integrazione tra popolazione visigotica e romana.⁵ Tra la fine del VI e il VII secolo, per contro, si fanno sempre più rari, fino a scomparire, quegli elementi di cultura materiale che sembrano poter essere ricondotti esclusivamente a popolazioni barbariche. La corrispondenza cronologica tra l'adesione di Recaredo al credo imperiale e la scomparsa dal record archeologico di elementi chiaramente visigoti ha suggerito che proprio la fede religiosa costituisse uno dei maggiori ostacoli a una completa integrazione fra barbari e Romani.⁶ Forse è eccessivo attribuire i mutamenti che si riscontrano nella cultura materiale all'adozione del credo niceno da parte della popolazione visigotica, ma certamente la presa di posizione di Recaredo risulta fortemente simbolica di una volontà di maggiore avvicinamento tra le due componenti etni-

5 Pur premettendo che le differenze religiose tra Visigoti “ariani” e Romani “cattolici” devono essere considerate meno profonde di quanto normalmente supposto, Claude 1998 riconosce che la conversione di Recaredo nel 589 costituì «*an important step towards a rapprochement between Goths and Hispano-Romans. Common belief now connected both peoples as one people of God*» (123-124); Ripoll Lopez 1998 evoca il caso del cimitero di El Carpio de Tajo, dove il materiale sicuramente identificabile come visigotico risale alla fine del V o al VI secolo. La studiosa si mostra più prudente rispetto all'idea per cui l'integrazione tra le due popolazioni debba essere ascritta all'unificazione religiosa raggiunta sotto Recaredo, dal momento che il processo di reciproca acculturazione sembra iniziare ancora prima dello stanziamento dei barbari in Spagna. Un forte stimolo al processo di integrazione, inoltre, potrebbe dover essere piuttosto ricondotto alla revoca del divieto di matrimoni misti stabilita da Leovigildo.

6 Ripoll Lopez 1999, 414-424.

che e le strutture che le caratterizzavano.

Questa interpretazione fortemente identitaria dell'adesione dei Visigoti al cristianesimo subordinazionista sorge a partire dall'idea, tutt'ora ben radicata tra gli studiosi e fondata sulla rappresentazione di alcune fonti di fine IV e V secolo, secondo cui i Goti, a partire dal loro ingresso nell'impero, avrebbero aderito in maniera compatta alla fede anti-omousiana. La cristianizzazione sarebbe avvenuta sotto l'impulso di Ulfila e dell'imperatore Valente, entrambi apertamente anti-niceini, e si sarebbe dunque inevitabilmente sviluppata in senso subordinazionista. D'altra parte in ambito romano si sarebbe verificata, dopo la promulgazione delle prime misure antiereticali da parte di Teodosio, una rapida adesione alla fede di Nicea, che diede vita a un panorama sostanzialmente omogeneo sotto il profilo dottrinale. La corrispondenza tra la situazione descritta dalle fonti di V secolo e la situazione che si riscontra effettivamente nel regno di Toledo ha indotto la storiografia moderna ad accettare l'“arianesimo gotico” come una sorta di assunto di partenza, per cui è apparso necessario individuare una spiegazione eziologica, senza però interrogarsi sull'evoluzione diacronica che nell'arco di due secoli portò una popolazione pagana a fare di una particolare corrente dottrinale cristiana un simbolo identitario, e in seguito a rigettarlo per rientrare nell'orbita – culturale e politica ben più che religiosa – imperiale.

Nelle fonti antiche, come anticipato, l'“arianesimo gotico” viene presentato come un dato di fatto determinato da particolari eventi puntuali, che collocano in un arco di tempo limitato ad alcuni anni la conversione di un intero popolo a un credo che non verrà più messo in discussione fino al tardo VI secolo: l'azione evangelizzatrice del vescovo Ulfila, che si sarebbe essenzialmente snodata tra il 341 e il 348 nei sette anni tra la sua ordinazione e l'espulsione dalla *Gothia*,⁷ e quella dell'imperatore Valente, che avrebbe posto l'adesione al cristianesimo come *condicio sine qua non* per l'attraversamento del Danubio nel 376.⁸

Risulta piuttosto singolare il modo in cui la storiografia moderna abbia mostrato una forte tendenza ad accettare questi elementi come effettive cause determi-

7 Cfr. *infra*, capp. I e III, per i problemi cronologici legati all'ordinazione di Ulfila.

8 Soc., *HE* IV, 33, 6-9; Soz., *HE* VI, 37, 7-11; Theod., *HE* 38 (37); Philost., *HE* II, 5.

nanti della conversione, pur problematizzando alcuni aspetti: le ragioni per cui Valente avrebbe richiesto la conversione a Fritigern; a quando debba essere fatto risalire l'accordo in questione;⁹ quale sia stato il ruolo concreto di Ulfila e in che modo il suo insegnamento abbia potuto diffondersi e radicarsi in terra gotica anche dopo il suo ingresso nell'impero.¹⁰ Quello che non è stato posto però in discussione è la realtà storica del fenomeno etichettato come “arianesimo gotico” o “germanico”, né eventualmente le sue cause e conseguenze. Questa categoria, infatti, è stata utilizzata in maniera più o meno esplicita tanto negli studi relativi alla storia religiosa dell'impero, quanto in quelli inerenti la storia delle relazioni romano-gotiche. Per quanto riguarda il primo ambito, per altro frequentato per lo più da ambienti storiografici cattolici e interessati precipuamente agli aspetti teologici e dottrinali delle controversie religiose, l'emergere di un “arianesimo gotico” ha consentito di trovare una spiegazione immediata e accettabile per il riemergere delle dottrine subordinazioniste nei primi decenni del V secolo, decenni dopo la fine del dibattito trinitario. L'idea per cui dopo i concili di Aquileia (381) e Constantinopoli (381-383) e la promulgazione delle prime norme antiereticali le dottrine non-nicene sarebbero rapidamente scomparse dall'impero, per riemergere solo a seguito dell'arrivo delle popolazioni barbariche tra gli ultimi decenni del IV e il V secolo è ancora piuttosto diffusa.¹¹ La conseguenza è una sovrapposizione disturbata solo da sporadiche eccezioni tra identità etnica e appartenenza religiosa, che ha avuto alcune significative conseguenze sull'interpretazione di alcuni testi antichi e sulla loro attribuzione. A lungo, per non fornire che pochi esempi, si è ritenuto di dover ascrivere il *Sermo arrianorum* confutato da Agostino nel 419 alla scuola di Ulfila,¹² o che Massimino, vescovo subordinazionista autore degli *scholia* agli atti del concilio di Aquileia, fosse di origine barbarica. Per sostenere queste ipotesi, non sono stati adottati elementi di alcun tipo, così che esse appaiono poggiare, di fatto, solo sul bisogno di risolvere la difficoltà posta dalla presenza di

9 Rubin 1981; Heather 1986; Lenski 1995.

10 Schäferdiek 1979 e 2001; Sivan 1995 e 1996.

11 A parte Zeiller 1967² [1918] individuano come fine della “crisi ariana” entrambe le opere di riferimento per la storia della controversia trinitaria nel IV secolo: Simonetti 1975 e Hanson 1988.

12 Simonetti 1967a e 1967b.

vescovi o comunità esplicitamente anti-omousiani attivi in pieno V secolo.¹³

Dal punto di vista della storia politica le conseguenze dell'impiego della categoria di "arianesimo gotico" non sono state meno incisive. L'idea di una contrapposizione netta tra Goti subordinazionisti e Romani niceni ha condizionato profondamente l'interpretazione dei dati forniti dalle fonti, dando vita a un vero e proprio "automatismo storiografico" in base al quale a una presenza non-nicena corrisponderebbe in maniera diretta e biunivoca una presenza barbarica, senza bisogno di ulteriori dimostrazioni. Bastino un paio di esempi relativi alle province africane, dove i movimenti eterodossi, con l'eccezione dello scisma donatista, furono sempre solo scarsamente rappresentati. Nel 427-428 il vescovo subordinazionista Massimino si recò a Ippona al seguito del *comes* Sigisvulto, che aveva il compito di sedare la ribellione di Bonifacio. La storiografia si è interrogata rispetto alle ragioni per cui venne richiesto l'ausilio di un vescovo, per di più fedele a una dottrina condannata da quasi cinquant'anni in tutto l'impero. Ralph Mathisen¹⁴ ha ipotizzato, a questo proposito, che Massimino sarebbe stato interpellato proprio in quanto non-niceno, al fine di migliorare l'efficacia delle trattative diplomatiche con il *comes Africae*, recentemente convertitosi alle dottrine anti-omousiane. La tesi appare in sé plausibile, ma Mathisen si spinge oltre, affermando che «*Boniface's about-face surely would have been welcomed by his barbarian soldiers, most of whom were Goths, as were those under Sigisvult command*».¹⁵ I testi citati a sostegno di questa affermazione parlano effettivamente della presenza di Goti in Africa e al seguito di Bonifacio, ma nessuno afferma esplicitamente che essi aderissero allo stesso credo abbracciato dal *comes*.¹⁶ L'idea che soldati di origine barbarica avrebbero gradito e appoggiato una conversione del loro generale alla fede subordinazionista, in quanto professata da loro stessi, è dunque una pura inferenza, che l'autore non sente il bisogno di dichiarare come tale. Nello stesso articolo, Mathisen ricorda un sermone agostiniano in cui si fa riferimento alla presenza di un nucleo anti-niceno a Ippona, cui Massimino avrebbe potuto rivolgere la propria pre-

13 Zeiller 1967² [1918]; Capelle 1928, 50; Simonetti 1967b, 68; *contra* Meslin 1967, 92.

14 Mathisen 1999.

15 Mathisen 1999, 179.

16 Si tratta di Poss., *Vita Aug.* 28, 12; *Aug., Ep.* 220, 4; *Aug., Ep.* 185; *Olymp., Fr.* 42.

dicazione.¹⁷ Agostino afferma che il gruppo eterodosso era formato prevalentemente da *peregrini*, e Mathisen commenta:

At least some of them would have been Arian barbarians (now followers of Boniface) in Roman military service, for it is difficult to envision any other source of significant numbers of Arians at this time, or how else Maximinus could have claimed episcopal jurisdiction upon them.¹⁸

L'affermazione suona apparentemente ovvia, ma solo fin tanto che non si ponga attenzione all'assenza di qualunque altra testimonianza di una presenza stabile di individui di origine gotica a Ippona.¹⁹ Di fatto, l'unica ragione addotta per proporre questo tipo di situazione è il fatto che Agostino parli di un gruppo eterodosso, che avrebbe riconosciuto in Massimino il proprio punto di riferimento.²⁰ Ancora commentando il sermone agostiniano, La Bonnardière si è ugualmente pronunciata in favore di una presenza barbarica, che ritiene però composta da Goti che avevano seguito Vallia nel suo tentativo fallito di oltrepassare lo stretto di Gibilterra nel 416 e che sarebbero effettivamente riusciti a entrare nelle province africane.²¹

Anche laddove siano stati presi in considerazione i caratteri, i tempi e i modi della conversione dei Goti, non è stato messo in discussione il fatto che essa sarebbe avvenuta in senso subordinazionista, e l'attenzione si è concentrata sugli aspetti cronologici dell'adesione al cristianesimo e alle ripercussioni di essa sulle relazioni politiche tra autorità imperiale e leadership gotica.²² Con l'eccezione di Thompson, che colloca la conversione tra il 382 e il 395,²³ l'ipotesi condivisa dagli studiosi è che alla base della cristianizzazione di massa dei Goti debba essere individuato un accordo stipulato tra Valente e Fritigern, cui l'imperatore avrebbe con-

17 Aug., *Tract. In Ioh. CXXIV*, 40, 7.

18 Mathisen 1999, 180.

19 Poss., *Vita Aug.* 28, 12 parla di una guarnigione gotica guidata appunto da Bonifacio che avrebbe difeso la città contro i Vandali, ma ciò non basta in sé a concludere che Agostino si stesse qui riferendo a questi individui.

20 Per un'interpretazione alternativa del passo cfr. *infra*, cap. V e Gheller (in c.d.s.).

21 La Bonnardière 1965, 99 n. 1.

22 Thompson 1962; Schäferdiek 1979; Rubin 1981; Heather 1986; Lenski 1995.

23 Thompson 1956.

cesso il suo aiuto solo se avesse accolto la fede imperiale. Allo stesso modo, vige un sostanziale accordo sulla necessità di trattare la conversione non come un evento puntuale, ma come un processo, che non è possibile situare cronologicamente. Della conversione possono essere ricostruite soltanto l'occasione e le circostanze in cui l'autorità barbarica avrebbe deciso di accogliere e promuovere attivamente la diffusione di un credo religioso, dopodiché essa si svolse secondo tempi e modi che non vengono indagati, portando solo nell'arco di anni alla cristianizzazione di massa. Il fatto che al processo stesso sia stato dedicato solo qualche accenno, fa pensare che si sia implicitamente ritenuto che, nel momento in cui le autorità barbariche si fossero dichiarate propense a promuoverla, la cristianizzazione si svolse in maniera in qualche modo lineare, seppur lentamente. L'unico elemento che sarebbe dovuto intervenire a condizionare questo sviluppo, e che dunque viene ampiamente preso in considerazione dalla storiografia, è l'adesione di Teodosio al credo niceno e l'inizio dell'attività legislativa antiereticale da parte degli imperatori. Questo radicale mutamento del contesto politico-religioso ha inevitabilmente posto la questione delle ragioni per cui, una volta che l'imperatore aveva preso una posizione tanto radicale in materia teologica, e condannato la dottrina abbracciata solo pochi anni prima dai barbari, questi avrebbero comunque deciso di mantenere il credo cui avevano aderito, resistendo alle influenze che dovevano provenire dall'ambiente circostante, che si pensa essere stato sempre più compattamente aderente al credo niceno secondo la volontà dell'imperatore.

Per spiegare perché sarebbe stato mantenuto un credo bandito all'interno dell'impero e oggetto di aspra repressione è stato elaborato quello che può essere definito il “modello identitario” della conversione. L'ipotesi di fondo è che a partire dall'epoca teodosiana non sarebbe più stata possibile una cristianizzazione in senso non niceno, a meno dell'occorrenza di circostanze particolari: pian piano, le popolazioni barbariche avrebbero dovuto subire al pari dei Romani la forza di attrazione esercitata dal credo niceno supportato dalle autorità politiche, e la corrispondente difficoltà di praticare culti differenti. Essi stessi avrebbero dovuto essere coinvolti da quel processo di uniformazione e unificazione che interessava l'impero nel suo complesso. I Goti avrebbero dovuto allora esercitare una sorta di

consapevole resistenza, dettata da un'intrinseca ostilità nei confronti dell'impero e da una volontà di affermare e preservare un'identità etnica contrapposta a quella romana tramite l'impiego di simboli utili a marcare differenze e distanze irriducibili tra le due popolazioni.²⁴ La misura in cui questi simboli si sarebbero dimostrati funzionali è data dalla persistenza del valore identitario del credo subordinazionista ancora nel regno di Toledo e fino al concilio del 589, che dimostrerebbe ulteriormente come l'appartenenza religiosa potesse condizionare il grado di vicinanza e subordinazione tra popolazioni barbariche e impero.

Questo tipo di lettura complessiva, al di là delle differenze di dettaglio e degli aspetti specificamente enfatizzati dai singoli studiosi, presenta due ordini di problemi. Da un lato presuppone un tipo di consapevolezza dei fenomeni identitari e del loro estrinsecarsi che risulta di per sé fortemente anacronistica, dall'altro (e soprattutto) assume dei presupposti che non risultano giustificati dall'analisi puntuale del contesto di riferimento. Il “modello identitario” implica infatti la presenza di due gruppi compatti, o che quanto meno percepivano una comune appartenenza a uno stesso macrogruppo e si riconoscevano nell'adesione a particolari simboli; d'altra parte si dà per assodata l'adesione massiccia dei barbari al credo subordinazionista e dei Romani a quello niceno, senza tenere in considerazione né i mutamenti sopraggiunti negli equilibri religiosi dell'impero, né le oscillazioni che caratterizzarono le relazioni politiche e diplomatiche tra Roma e i Goti.

A partire dagli anni '90 del secolo scorso, gli studiosi di diritto romano hanno proceduto a un profondo riesame delle problematiche legate all'applicazione della legge in epoca tardoantica, e particolare attenzione è stata dedicata ai caratteri specifici delle norme antiereticali in epoca teodosiana e post-teodosiana.²⁵ Si è giunti così a ridimensionare la portata delle misure imperiali e a proporre una ricostruzione in base alla quale l'attività legislativa non sarebbe approdata a un'immediata unificazione della popolazione imperiale sotto il profilo religioso, che avrebbe invece faticato ad affermarsi lasciando a lungo ampi spazi di azione ai gruppi etero-

²⁴ Esplicitamente in questo senso Simonetti 1980, ripreso da Visonà 2011, 143 n. 40.

²⁵ Cfr. per esempio Lizzi Testa 1996; Harries 1999; Humfress 2007; Escribano Paño 2006; 2008; 2009. L'esigenza di riordinare le recenti acquisizioni in termini di applicazione della legislazione antieretica si è espressa inoltre nel convegno *Lex et Religio* 2013.

dossi.

D'altra parte, gli studi relativi alla storia gotica, a partire dalla prima formulazione della teoria dell'“etnogenesi” da parte di Wenskus e Wolfram²⁶ fino alle rielaborazioni successive, hanno mostrato come i “Goti” non siano da intendere come una realtà etnica sempre e continuativamente esistita, bensì il prodotto di un lungo processo di rimescolamento di gruppi di diversa provenienza e origine. D'altra parte, le posizioni più recenti riguardo al complesso problema della creazione di un'identità etnica e dell'impiego di simboli distintivi hanno posto l'accento sulla necessità di considerare l'identità stessa come un prodotto non definitivo, ma in continua trasformazione.²⁷ I simboli che essa evoca risultano dagli stimoli dell'ambiente circostante e dalla necessità di rinegoziare continuamente i propri caratteri distintivi, così che, nel caso specifico in esame, affermare che l'adesione al credo subordinazionista avrebbe costituito un marcatore di identità a partire dall'ingresso nell'impero e fino al III concilio di Toledo significa presupporre una staticità che non può essere attribuita né ai fenomeni identitari, né all'etnicità *tout court*.

Lo scopo che ci si propone in questa sede è allora quello di riconsiderare il problema della conversione gotica alla luce di questi nuovi presupposti storiografici, di tracciare uno sviluppo diacronico del fenomeno e di comprendere in che modo esso entri in relazione con il più ampio contesto di riferimento. Si prenderanno in esame, in particolare, le interazioni tra i fenomeni religiosi e l'evolversi delle relazioni romano-gotiche, e le influenze che i due diversi ambiti esercitarono l'uno sull'altro. Si tenterà di capire, cioè, in che modo particolari circostanze religiose vennero impiegate per condizionare alcuni sviluppi diplomatici e, per converso, determinate condizioni politiche spinsero gli attori coinvolti ad accentuare in maniera più o meno decisa i propri caratteri religiosi.

Per procedere a questa ricostruzione, sarà necessario in primo luogo procedere a un riesame delle fonti il più possibile scevro da pregiudizi, tentando di evitare di incorrere in interpretazioni viziate da letture tradizionali, spesso solo parzialmente

²⁶ Wenskus 1961; Wolfram 1988.

²⁷ Cfr. Hodder 1982; Pohl 1998; Remotti 2005.

giustificate. Dal momento che il materiale a disposizione è quasi esclusivamente letterario, sarà necessario prendere alcune precauzioni metodologiche, tenendo conto del carattere inevitabilmente soggettivo di qualsiasi rappresentazione narrativa di un evento. In primo luogo, ogni testo dovrà essere considerato nel particolare contesto in cui esso venne concepito e redatto, e alla luce della specifica funzione che doveva svolgere. Solo una volta compreso il senso particolare di una fonte letteraria sarà possibile stabilire il grado di attendibilità delle informazioni in essa contenute, ed eventualmente valutare la possibilità di impiegarle come strumento per comprendere altre fonti. Nel caso della conversione gotica, ad esempio, uno dei maggiori e più duraturi errori commessi da una parte della storiografia è stato quello di accordare una fiducia spropositata alle notizie tramandate da Ambrogio nei testi relativi al conflitto per le basiliche del 386, interpretando poi alla luce di esse altre informazioni, col risultato finale di forzare il senso di testi che non offrivano alcun elemento relativo all'“arianesimo gotico”. Unico tra le fonti occidentali di IV secolo, Ambrogio stabilisce nell'epistola a Marcellina una perfetta sovrapposizione tra Goti e ariani, Romani e niceni.²⁸ Calando il testo all'interno del suo contesto risulta perfettamente chiaro come questa operazione fosse del tutto strumentale allo scopo primario del vescovo: quello di organizzare una resistenza efficace alle decisioni della corte e stimolare una forte opposizione popolare a Valentiniano II e Giustina. L'episodio continua però ad essere evocato, sebbene sempre più raramente, come dimostrazione del fatto che l'arrivo di truppe barbariche al seguito dell'imperatore a Milano avrebbe reso possibile una vera e propria rinascenza anti-nicena, laddove le dottrine subordinazioniste erano state spazzate via già nei primi anni dell'episcopato di Ambrogio.²⁹ L'approccio a-critico ai testi ambrosiani, però, ha condizionato, per non portare che un esempio, l'interpretazione di alcuni sermoni di Massimo di Torino, definiti “di guerra” perché evocano appunto un contesto bellico,³⁰ probabilmente dovuto al fatto che gli attuali Pie-

28 Ambr., *Ep.* 76.

29 Zeiller 1967² [1918], 328 n.1; Wolfram 1988, 197.

30 Sono definite “omelie di guerra” i sermoni 72 e 81-86; i sermoni 69 e 70 hanno come tema principale il digiuno, ma accennano ripetutamente al pericolo di guerra. Il *sermo* 18 costituisce un caso particolare, dal momento che il vescovo si scaglia contro tutti quei membri della comunità che abbiano acquisito dai barbari beni sottratti ai cittadini romani (cfr. Merkt 1997, 39-47).

monte e Liguria furono non solo teatro di scontri tra il 402 e il 412, ma anche e soprattutto territorio di passaggio degli eserciti in entrata e in uscita dall'Italia.³¹ Alcune omelie, in cui Massimo fa in particolare riferimento alla necessità di sconfiggere l'eresia, per poter avere la meglio sui barbari alle porte della città, sono state lette per dimostrare la diffusione dell'equivalenza tra le nozioni di “eresia” e “barbarie”. Di fatto, però, in nessun punto si dice che l'eresia sarebbe stata una caratteristica dei barbari, e anzi essa viene enunciata tra i peccati che la popolazione di Torino avrebbe dovuto debellare *al suo interno*, prima di poter combattere con successo il nemico *esterno*. La ragione del fraintendimento del significato delle omelie di Massimo risiede ancora una volta nella lettura pregiudiziale che ne è stata data, non analizzando il testo di per sé, ma alla luce di un assunto di fondo secondo cui riferimenti all'eterodossia devono essere fatti corrispondere, nel V secolo, a riferimenti alla presenza di individui o comunità barbariche. Per evitare questo tipo di fraintendimenti, si tenterà di evitare qualsiasi tipo di sovrainterpretazione dei testi e delle informazioni in esso contenute.

A partire da questi presupposti metodologici e al fine di proporre una nuova ricostruzione del processo di cristianizzazione dei Goti si procederà in primo luogo a ritracciare il contesto di riferimento, sia dal punto di vista politico-diplomatico, sia dal punto di vista religioso. Nel I capitolo, si ripercorrerà la storia delle relazioni romano-gotiche a partire dal III secolo, quando le fonti registrano le prime informazioni in merito alla presenza di questa popolazione al di là del Danubio, fino allo stanziamento in Gallia nel 418. Si metterà in evidenza il carattere composito e in via di continua ridefinizione del gruppo che le fonti (e, per comodità, la storiografia moderna) identificano come “Goti”. Seguendo i progressivi cambiamenti subiti dal gruppo si mostrerà come la compagine che giunse in Aquitania risultasse profondamente diversa da quella che attraversò il Danubio nel 376, e solo in parte accomunata da una stessa origine etnica. Si cercherà inoltre di seguire lo sviluppo delle relazioni diplomatiche tra i Goti e l'impero, per comprendere se esse furono effettivamente regolate da quell'ostilità di fondo nei confronti di qua-

31 Oltre alla battaglia combattuta a Pollenzo nel 402 (cfr. Migliario 2003 per l'itinerario seguito da Alarico), l'area dovette subire probabilmente il passaggio dell'esercito di Radagaiso nel 406 e certamente quello dell'esercito di Ataulfo diretto in Gallia nel 411.

lunque processo di integrazione che sembra presupporre il “modello identitario”, e soprattutto la maniera e le specifiche circostanze in cui l'elemento religioso venne utilizzato come strumento di negoziazione durante le trattative.

Una volta richiamato il contesto storico di riferimento, si passerà, nel capitolo II, ad analizzare la realtà religiosa che i barbari incontrarono al momento del loro ingresso e del loro primo stanziamento nell'impero, e l'evoluzione delle vicende dottrinali nell'arco cronologico di riferimento. L'attenzione sarà concentrata sul periodo successivo al 381, anno che, come anticipato, è stato considerato come *terminus ad quem* della “crisi ariana”.³² Si cercherà di comprendere se e in che misura la ricostruzione tradizionale, secondo cui l’“arianesimo” si sarebbe configurato dal quel momento in poi solo ed esclusivamente come “arianesimo gotico”, possa essere considerata valida. Si metteranno in evidenza i caratteri della legislazione e della repressione teodosiana e post-teodosiana, e si getterà luce sulle persistenze eterodosse tra l'ultimo quarto del IV e la prima metà del V secolo, cercando, ove possibile, di stabilire l'appartenenza etnica di queste comunità, al fine di verificare la realtà della sovrapposizione tra appartenenza etnica e religiosa spesso presupposta dalle trattazioni moderne.

Una volta definiti i caratteri specifici del contesto di riferimento, si passerà, nei tre capitoli finali, a proporre una descrizione continuativa del processo di conversione, suddivisa su base cronologica in tre periodi, cui saranno dedicati rispettivamente i tre capitoli. È sembrato possibile suddividere il fenomeno in tre fasi distinte. La prima fase comprende il periodo compreso tra il III secolo e il 401, data in cui Alarico partì col suo seguito dall'Epiro alla volta dell'Occidente. In essa si riscontra un fenomeno che può essere definito di “evangelizzazione involontaria”, rielaborando la formulazione di Gibbon, in cui la cristianizzazione non sembra dipendere da alcuna azione programmata, ma sorgere dal contatto prolungato con comunità cristiane preesistenti, tanto in *Gothia*, quanto all'interno dell'impero. Durante il periodo di permanenza in Mesia II e Tracia, sembrano poter essere identificati poi i prodromi di una “evangelizzazione volontaria”, in cui alcuni vescovi

³² Simonetti 1975; Hanson 1988. Entrambe le monografie terminano, significativamente, con il racconto dei concili di Costantinopoli e Aquileia.

dell'area sembrano prendere contatti con i barbari al fine di convertirli al loro credo di appartenenza. In questa fase, la conversione non avviene esclusivamente in senso subordinazionista o niceno, ma si modula in base alla fede professata dalle comunità con cui i Goti, ancora fedeli ai culti tradizionali, dovevano essere venuti in contatto.

L'epoca di Alarico ha meritato attenzione specifica dal momento che essa corrisponde a un momento cruciale nel processo di formazione del gruppo che sarà poi stanziato in Gallia e darà vita al nuovo popolo dei Visigoti. Durante le campagne combattute in Italia, infatti, il gruppo partito dall'Epiro vide un fortissimo incremento numerico dovuto al passaggio tra le file dell'esercito barbarico di alcune componenti che avevano precedentemente fatto parte della compagine romana. I problemi che sorgono riguardano in particolare le ragioni per cui questi gruppi decisero di unirsi ad Alarico, la possibilità di pensare al riconoscimento di un'origine comune o di comuni simboli identitari che li avrebbero particolarmente ben disposti ad accettare la leadership del generale. La figura di Alarico risulta inoltre particolarmente interessante per la storia della cristianizzazione dei Goti poiché presenta alcuni aspetti che suggeriscono un parallelo con Genserico, altro comandante militare vittorioso posto a capo di un gruppo etnicamente eterogeneo. Proprio le vicende dei Vandali saranno utilizzate come modello comparativo per stabilire se e in che modo l'imposizione di un unico credo come religione comune di un insieme composito di popolazioni abbia potuto essere impiegato da Alarico per dar vita a un'identità di gruppo e rendere così compatto e stabile il suo seguito.

Poiché, come si vedrà, il parallelo tra Alarico e Genserico risulta solo in parte soddisfacente, sarà necessario dedicare attenzione agli sviluppi successivi della storia gotica, fino allo stanziamento in Gallia, con un breve accenno agli sviluppi religiosi che caratterizzarono i regni di Eurico e Alarico II. In questo periodo si colloca la fase che si è stabilito di indicare come della “scelta deliberata”, in cui cioè sarebbe stata – come appunto nel caso di Genserico e dello stesso impero romano – l'autorità politica a decretare l'imposizione di un credo unico all'interno della popolazione. Si cercherà di mostrare come il momento dello stanziamento, quando i Goti acquisirono finalmente un riconoscimento territoriale e non fu più

possibile per i capi fondare la propria autorità sull'esercizio di funzioni militari, debba essere considerato il vero momento di svolta nel lungo processo di formazione di una nuova identità etnica. Fu in questo momento che divenne necessario marcare il più possibile la propria differenza rispetto alla popolazione romana, al fine di garantire il mantenimento – e anzi l'ampliamento – della sfera di autonomia acquisita con gli accordi del 418. Fu a questo scopo che alcuni elementi caratteristici della popolazione stanziata in Aquitania vennero elevati al livello di veri e propri simboli identitari. Sembra allora possibile ritenere che proprio in questo contesto l'adesione al credo subordinazionista, inizialmente determinata da particolari circostanze e contingenze in qualche modo fortuite, poté essere riconosciuto come elemento distintivo della popolazione barbarica rispetto a quella romana, ed esaltato fino a configurarsi come vero e proprio marcatore etnico. Solo in questa fase può essere dunque collocata la nascita del cosiddetto “arianesimo gotico”.

PARTE I:
IL CONTESTO STORICO-POLITICO E RELIGIOSO DELLA
CRISTIANIZZAZIONE DEI GOTI

I

LE RELAZIONI ROMANO-GOTICHE DAL 332 ALLO STANZIAMENTO IN AQUITANIA

Una riconsiderazione dei caratteri e delle modalità con cui si verificò la conversione gotica al cristianesimo di matrice subordinazionista non può che prendere le mosse dalla storia delle relazioni politiche, militari e diplomatiche tra Romani e Goti. Come si vedrà, in diverse occasioni l'elemento religioso venne a ricoprire un ruolo specifico nella definizione dei rapporti di forza tra gli uni e gli altri, un carattere di forte identificazione dell'avversario e di autoaffermazione identitaria.

Fenomeni di questo tipo si riscontrano già durante il trentennale periodo di pace che seguì il trattato del 332 siglato con i Goti da Costantino, per acquisire maggior forza all'indomani della guerra gotica combattuta da Valente. L'importanza del fattore religioso appare inoltre evidente al momento dell'attraversamento del Danubio da parte di Fritigern e dei suoi seguaci nel 376. Da questo momento in poi la storia dei Goti si configura come quella di un popolo in cerca di una collocazione territoriale e politica, nel continuo tentativo di rinegoziare a proprio vantaggio la posizione ricoperta all'interno dell'Impero. Il risultato di questa costante ridefinizione dei rapporti di forza sarà lo stanziamento del 418 in Aquitania, che porterà in seguito alla nascita del regno di Tolosa. Ottenuto un riconoscimento territoriale, diventava necessario per le autorità gotiche garantire la compattezza di un gruppo polietnico, riunitosi per ragioni militari attorno a una leadership priva di una legittimazione precedente, e d'altro canto stabilire in maniera definitiva il livello di integrazione politica e culturale che andava perseguito tra popolazione romana e gotica.

La conversione dei Goti al cristianesimo deve essere inserita all'interno di questo contesto. Le letture identitarie fornite sin qui, infatti, inseriscono in maniera più o meno esplicita le relazioni romano-gotiche in un quadro interpretativo che sin dall'inizio attribuisce ai Goti la volontà immutabile di evitare una completa assimilazione con i Romani. Di fatto, esse omettono di prendere in considerazione le oscillazioni che si riscontrano nella storia delle relazioni diplomatiche, dimentici-

cando che esse si svolsero in un contesto di costante sperimentazione, e non nel tentativo di perseguire un obiettivo chiaro dal principio. Con questi presupposti interpretativi è necessario ripercorrere brevemente le fasi essenziali dei rapporti tra Romani e Goti tra III e V secolo.

1. I Goti dalle origini ai primi contatti con l'impero: dibattiti e problemi

Le fasi precedenti il periodo di conflittualità e le incursioni gotiche in territorio romano, inaugurate dagli attacchi del 238 d.C., non risultano facili da delineare, data la mancanza di fonti letterarie contemporanee o cronologicamente vicine agli eventi e la difficoltà di interpretare univocamente i dati archeologici disponibili. In particolare, le origini del popolo gotico sono state e continuano ad essere oggetto di un dibattito che si intreccia con quello, più ampio, relativo all'interpretazione e alla critica del concetto di "etnogenesi", introdotto nella discussione da Reinhard Wenskus e sviluppato in seguito da Herwig Wolfram e dalla cosiddetta "Scuola di Vienna".¹ Secondo la teoria "classica" dell'etnogenesi, alle origini della formazione dell'identità etnica di un popolo non andrebbe identificata una discendenza biologica, bensì un *Traditionskern* ("nucleo di tradizioni"), ovvero la "memoria etnica e storica" di quello stesso popolo, preservata, attraverso i mutamenti cui esso è inevitabilmente sottoposto, da una famiglia, un clan o un gruppo aristocratico. Nel momento in cui il *Traditionsträger* ("portatore di tradizioni") riesce ad acquisire una posizione di supremazia e si raggiunge una condizione di stabilità politica, questo nucleo di tradizioni diventa l'insieme di elementi che il gruppo nel suo complesso riconosce come distintivi della propria identità etnica. Le critiche mosse a questo modello sono state varie,² e hanno riguardato in particolare la metodologia impiegata e la possibilità di considerare le narrazioni delle *Origines gentium* come residui di tale *Traditionskern*, piuttosto che come mere opere letterarie.³

1 Wenskus 1961; Wolfram 1988; cfr. inoltre, per gli sviluppi più recenti del concetto all'interno della "Scuola di Vienna", Pohl 1998.

2 Cfr. Gillet 2002 per una raccolta di critiche a diversi aspetti della teoria dell'"etnogenesi" di Wenskus, con una risposta di Walter Pohl.

3 Goffart 1988.

Per quanto riguarda i Goti, l'unico testo che ne ripercorra la storia dalle origini sono i cosiddetti *Getica* di Giordane, storiografo di origine gotica attivo a Costantinopoli alla metà del VI secolo. Questi racconta di una lunga migrazione dalla Scandinavia alle coste settentrionali del Mar Nero e del Mar d'Azov, sotto la guida di due famiglie principali, i Balthi e gli Amali, che avrebbero dato vita rispettivamente a Visigoti e Ostrogoti, senza soluzioni di continuità.⁴ La ricostruzione offerta da Giordane, però, risulta viziata dall'inevitabile distanza rispetto agli eventi narrati e dall'uso che egli stesso fa delle sue fonti. Alla base dei *Getica* stanno infatti due diverse narrazioni della storia gotica, di Cassiodoro e Ablabio, entrambe perdute.⁵ Se nulla può dirsi di Ablabio, personaggio altrimenti ignoto, di certo il testo di Cassiodoro deve aver fornito a Giordane una cornice interpretativa degli eventi coerente con la rappresentazione ufficiale che voleva fornire di sé la corte di Teoderico. Per legittimare il regno ostrogotico era necessario affermarne l'antichità e nel contempo stabilire il prestigio della stirpe degli Amali, così che questi potessero presentarsi come sovrani “naturali” degli Ostrogoti.⁶

La difficoltà di distinguere gli elementi leggendari da quelli storici ha portato recentemente ad escludere qualsiasi possibilità di utilizzare le informazioni fornite da Giordane in assenza di altre fonti che possano confermare i dati dei *Getica*.⁷ Su questa base, Kulikowski ha respinto *in toto* non solo la tesi dell'etnogenesi così come formulata da Wenskus e Wolfram, ma anche l'alternativa proposta da Heather, secondo cui l'identità etnica si sarebbe costituita attorno non a un *Traditionskern* appannaggio di poche famiglie nobiliari, ma all'autopercezione, da parte di un gruppo piuttosto ampio di uomini liberi, di se stessi come “Goti”, in particolare

4 La migrazione è narrata in Iord., *Get.* IV, 25-V, 42, dove si dà conto per la prima volta dei due gruppi distinti di Ostrogoti e Visigoti e della loro discendenza da Amali e Balthi.

5 Giordane fa esplicito riferimento all'opera di Cassiodoro già nella Prefazione ai *Getica* (1-2), dove annuncia anche l'impiego di altri storiografi greci e latini. L'utilizzo della narrazione di Ablabio viene invece annunciata in seguito (*Get.* IV, 28). È necessario notare che Giordane sembra fare riferimento a due diverse tradizioni relative alla separazione tra Amali/Ostrogoti e Balthi/Visigoti: se Ablabio sembra avere parlato di una separazione che avrebbe coinvolto i Goti già al momento del loro arrivo in Scizia (*Get.* XIV, 82), nel resto dell'opera Giordane sembra fondarsi su una diversa tradizione, forse veicolata da Cassiodoro, secondo cui i Goti si sarebbero configurati come un popolo unico fino al 376, quando sotto la spinta degli Unni i Visigoti avrebbero attraversato il Danubio, mentre gli Ostrogoti sarebbero rimasti a nord del fiume (cfr. in particolare *Get.* XXV, 131; XLVIII, 246).

6 Seguo l'interpretazione di Heather 1991, 52 ss. (cfr. in particolare p. 57)

7 Kulikowski 2007, 54-56.

in opposizione al potere romano.⁸ L'etnicità percepita da questo segmento di popolazione si sarebbe poi espressa tramite l'impiego di simboli, da intendersi come *risultato*, e non come *causa*, di un senso di separatezza identitaria.⁹ Ciò che Kulikowski sente di dover escludere è l'idea stessa di una migrazione, poiché non supportata da altra fonte se non Giordane, da considerare – appunto – alla stregua di un'opera letteraria priva di fondamenti storiografici. In particolare, lo studioso contesta la possibilità di impiegare i dati archeologici come conferma delle notizie fornite dai *Getica*, contro l'idea di una possibile interpretazione “etnica” dei ritrovamenti, sostenuta in particolare, in riferimento ai Goti, da Volker Bierbrauer.¹⁰ Questi ritiene che la cultura “Wielbark”, riscontrabile nelle regioni della Pomerania e della Grande Polonia tra la fine del I e il primo quarto del III secolo d.C. possa essere considerata l'antenata della cultura detta “Černjachov-Sîntana de Mureș”, unanimemente ritenuta rappresentativa della popolazione che le fonti greco-romane iniziano a indicare come “gotica” a partire dal III secolo.¹¹ Se si ammette un collegamento con la precedente cultura Wielbark, risulta confermata l'ipotesi di una migrazione dei Goti dal Nord e la sottomissione ad essi delle popolazioni residenti nell'area di diffusione della cultura Černiachov-Sîntana de Mureș; al contrario, Kulikowski considera puramente ipotetico il rapporto tra le due culture materiali, suggerito solo, a suo parere, da una lettura troppo pedissequa di Giordane. Lo studioso propone un diverso processo etnogenetico, secondo il quale la nascita dei “Goti”, così come intesi dalle fonti, sarebbe da far risalire appunto al III secolo e da considerare «*a product of the Roman frontier itself*».¹² In corrispondenza delle prime attestazioni dei *Gothi* nelle fonti romane, un gruppo già residente nell'area sarebbe riuscito ad ottenere, con il *placet* delle autorità romane,¹³ una po-

8 Heather 1999b, 63-64.

9 Heather 1999b, 65.

10 Bierbrauer 1994a e 1994b. Per una recente panoramica sui diversi approcci relativi al problema dell'interpretazione etnica dei dati archeologici cfr. Ebanista-Rotili 2011; Giostra 2011; Hakenbeck 2011.

11 La cultura Černjachov-Sîntana de Mureș sembrerebbe fare la sua comparsa in Volinia negli anni '20 del III secolo e nell'attuale Ucraina tra il 260 e il 270. Essa rimane vitale fino all'ultimo quarto del IV secolo, coprendo così l'arco cronologico cui le fonti letterarie attribuiscono il predominio dei Goti nell'area (in questo senso Bierbrauer 1994b interpreta Strab., VII, 1, 3; Plin., *NH* IV, 99; Tac., *Germ.* 44, 1); cfr. anche Heather-Matthews 1991.

12 Kulikowski 2007, 71.

13 Kulikowski 2007, 78-80.

sizione dominante sugli altri e a creare una stabilità politica in cui sarebbe fiorita un'unica cultura materiale. La nuova entità sarebbe poi stata identificata dai Romani come “gotica”, e proprio il discorso portato avanti dalle élite romane su cosa potesse e dovesse essere considerato “gotico” avrebbe giocato un ruolo essenziale nel plasmare nella popolazione barbarica la percezione di una vera e propria identità etnica e nel definirne i caratteri.¹⁴

Sebbene la riflessione di Kulikowski risulti ricca di preziosi spunti, soprattutto per quanto riguarda la metodologia con cui trattare le fonti letterarie, la sua tendenza revisionista risulta forse eccessivamente radicale, senza proporre a sua volta alcun dato interpretativo incontrovertibile. Una volta dimostrata l'impossibilità di interpretare i dati archeologici in maniera univoca, la tesi perentoria di un'assenza di collegamenti tra cultura Wielbark e Černjachov-Sîntana de Mureş non può che scricchiolare sotto i colpi di questa stessa critica poiché, di fatto, entrambe le interpretazioni risultano possibili ma non necessarie. Non risulta del tutto soddisfacente, inoltre, la spiegazione proposta per la nascita del potere politico dei Goti nell'area interessata, che di fatto non dirime alcuna questione e non basta ad escludere l'arrivo di una popolazione da una diversa area. Viste le difficoltà poste dalla natura delle fonti e dalla metodologia impiegata per utilizzarle, l'unica reale possibilità appare quella di sospendere il giudizio e accettare il carattere estremamente nebuloso di qualsiasi considerazione relativa alla storia gotica precedente i primi contatti documentati con l'Impero, risalenti appunto al III secolo d.C.

Solo in questo senso può essere accettata la radicale affermazione di Kulikowski secondo cui «*there's no Gothic history before the III century*»:¹⁵ intendendo non tanto che i Goti non sarebbero esistiti come tali prima di questa fase, quanto piuttosto che non è possibile tracciare con certezza una storia delle loro origini, o proporre una collocazione di questa popolazione prima di incontrarla nelle fonti romane. Ciononostante, le pur scarse fonti a disposizione sembrano autorizzare

14 Kulikowski 2007, 69. Particolarmente significativa mi sembra l'ipotesi espressa da Kulikowski relativamente al nome della popolazione e della terra da questi abitata: negli anni '20 del IV secolo, nelle fonti greco-romane sarebbe comparso il termine *Gothia*/Γόθια, e solo successivamente la forma *gutthiuda* sarebbe stata importata in gotico. Kulikowski non avanza alcuna fonte a sostegno della sua affermazione.

15 Kulikowski 2007, 67.

l'ipotesi di una migrazione. non solo infatti deve essere considerato il fatto che Tacito e Strabone collocano i *Gutones* nell'area dell'odierna Polonia e del Baltico,¹⁶ ma deve anche essere assicurato ad alcune testimonianze indirette il giusto spazio nell'interpretazione complessiva del fenomeno. Si tratta in primo luogo dei movimenti attestati dei Carpi,¹⁷ e soprattutto del fatto che Costantino fosse intervenuto in favore dei Sarmati attaccati dai Goti,¹⁸ fatti questi che suggeriscono una certa irrequietezza da parte di un popolo che sarà in movimento continuo per i decenni successivi, e che per questo sembra difficile immaginare aver occupato stabilmente le stesse sedi per iniziare improvvisamente e senza apparente ragione un movimento ininterrotto. La ragione per cui una popolazione identificabile come “gotica” non appare testimoniata dalle fonti precedenti il III secolo non dovrebbe essere individuata nella non-esistenza di questo popolo, ma nel processo stesso di formazione dell'identità etnica, che lungi dal sorgere una volta e per sempre, secondo la teoria del *Traditionskern*, giunge come risultato di un lungo e continuo processo di “rinegoziazione” dell'identità. Piuttosto che costituire un dato fisso e immutabile, essa sarebbe costituita da un insieme composito di elementi simbolici diversamente funzionalizzati e assemblati col variare delle circostanze e del contesto di riferimento. Non sorprende, dunque, che i “Goti” così come è possibile identificarli nelle fonti di III secolo risultino profondamente differenti rispetto alle rappresentazioni precedenti di popolazioni barbariche e difficilmente sovrapponibili con esse.

2. Goti e Romani dal III secolo al trattato del 332 d.C.

Le prime notizie relative ai Goti risultano piuttosto sfuggenti a causa dell'utilizzo, a lungo mantenuto, del termine “Sciti” per indicare indifferentemente tutte le popolazioni residenti a nord del Danubio. Oltre che nei *Getica* di Giordane, esse si trovano nella *Historia Augusta* e nella *Storia nuova* di Zosimo, probabilmente qui

¹⁶ Strab., VII, 1, 3; Tac., *Ger.* 44.

¹⁷ Lact., *De mort. Pers.* 4, 3 (Gallieno); 9, 1 (Massimiano); Zos. I, 20; 27, 1 (Filippo l'Arabo).

¹⁸ Eus., *VC* IV, 6.

dipendente da Eunapio di Sardi.¹⁹ I primi contatti documentati tra questi nuovi “Sciti” e i Romani risalgono al 238 d.C. quando, sotto l'impero di Pupieno e Massimo avrebbe avuto inizio una guerra che vide l'assedio della città di Istria, sulla costa orientale del Mar Nero.²⁰ Secondo Wolfram²¹ e Kulikowski²² la guerra sarebbe terminata grazie a un accordo che prevedeva il pagamento di un sussidio annuo ai Goti da parte dell'impero, inaugurando uno schema che si sarebbe in seguito costantemente ripresentato.²³ La successiva incursione, avvenuta durante il regno di Filippo l'Arabo, sarebbe scaturita secondo Giordane proprio dal rifiuto dell'imperatore di corrispondere il tributo previsto dai precedenti accordi. Ciononostante, anche in questo caso solo la garanzia di un *praemium* consentì di mettere fine alle ostilità.²⁴ Su questa stessa falsariga si svolsero in seguito l'attacco guidato da Cniva durante l'impero di Decio²⁵ e le incursioni che caratterizzarono il regno di Galieno, quando per la prima volta furono colpite le province orientali dell'impero.²⁶ Questa fase piuttosto convulsa, caratterizzata da una rapida successione di attacchi barbarici con un raggio di azione sempre più vasto,²⁷ termina solo grazie all'azione di Claudio Gotico, il quale, dopo avere inflitto alcune sconfitte ai nemici, non si limita a ristabilire le condizioni precedenti (pagamento di un tributo in cambio del servizio dei barbari nell'esercito), ma stanziò i Goti superstiti come coloni nel ter-

19 Cfr. Blockley 1981-1983, vol. I, 2 e 97-98; Paschoud I², XXXVI ss., con bibliografia indicata.

20 *SHA XXI*, 16, 3 (= FrGrHist 100 F 20).

21 Wolfram 1988, 44.

22 Kulikowski 2007, 18.

23 Petrus Patricius fr. 8 Müller. Significativa è la differenza di trattamento riservato ai Goti e ai Carpi da parte di Tullio Menofilo, legato in Moesia Inferior tra il 238 e il 241 (cfr. *PIR III* 281): mentre i Goti avrebbero ricevuto un pagamento annuale, infatti, nulla sarebbe stato destinato ai Carpi. Interrogato sulle ragioni di queste disposizioni, Menofilo risponde che l'imperatore «τοῖς δεομένοις αὐτοῦ χαρίζεται»: sembrerebbe di trovare qui un'allusione a una resa dei Goti, cui corrisponde la liberalità imperiale. Di fatto, è possibile che già all'epoca di Gordiano III risultasse chiaro come non vi fossero le condizioni per sconfiggere le popolazioni germaniche militarmente e si dovessero dunque ricercare accordi di altro tipo.

24 Iord., *Get.* XVI, 89-XVII, 94.

25 Sulla spedizione di Decio e la battaglia di Abritto: FrGrHist 100 F 22; Iord., *Get.* XVIII, 103; sul trattato stipulato da Gallo, per porre fine alle ostilità, in cui si consentiva ai barbari di rientrare nelle proprie terre conservando il bottino e trattenendo i prigionieri, e si prevedeva nuovamente il versamento di un tributo annuo: Zos., I, 24, 2; Iord., *Get.* XIX, 106.

26 Zos., I, 27 ss.; Iord., *Get.*, XX, 107-109.

27 La cronologia delle incursioni è piuttosto confusa. In particolare, non è semplice determinare se i riferimenti alle campagne gotiche nella *Vita di Gallieno* contenuta nella *Historia Augusta* siano da considerare relativi a un'unica spedizione o a diversi attacchi successivi.

ritorio imperiale o li arruola nell'esercito romano.²⁸

Due elementi meritano attenzione riguardo a questi eventi. In primo luogo, risulta significativo che tanto Zosimo quanto l'*Historia Augusta* parlino di eserciti composti e non di attacchi perpetrati da gruppi etnicamente compatti.²⁹ Sarebbe allora di dover pensare a una situazione in cui i Goti non avevano ancora assunto una posizione predominante nelle regioni a nord del Danubio, e risultavano ancora ben distinte, nella percezione romana, le varie componenti delle confederazioni che attaccavano l'impero. Inoltre, la soluzione predisposta da Claudio si configura come paradigmatica rispetto a quanto in seguito auspicato dagli imperatori romani: accogliere i barbari entro i confini dell'impero in piccoli gruppi, renderli subordinati all'autorità imperiale e legare, tramite la concessione di terre coltivabili, il loro benessere economico alle buone sorti dell'impero.

Ulteriore punto di svolta nelle relazioni tra Romani e Goti è segnato dalla vittoria di Aureliano al di là del Danubio³⁰ e dall'abbandono della Dacia transdanubiana: secondo Ammiano, una volta attuate queste disposizioni i Goti rimasero quieti «*per longa saecula*».³¹ Tenendo conto delle testimonianze relative alle azioni militari intraprese da Tacito e Probo,³² Ammiano potrebbe voler indicare che per alcuni decenni il Danubio, ormai stabilito come confine imperiale, non venne più attraversato. È possibile che Aureliano avesse stipulato un vero e proprio trattato con i Goti residenti lungo il medio e basso Danubio lasciando però esclusi i gruppi

28 *SHA* 25, 9, 4 (dopo la vittoria a Marcianopoli): «*Multi naufragio perierunt, plerique capti reges, captae diversarum gentium nobiles femin<a>e, inpletae barbaris servis Scythi<ci>sque cultoribus Roman<a>e provinciae. Factus lim<iti>s barbari colonus e Gotho. Nec ulla fuit regio, quae Gothum servum triumphali quodam servitio non haberet.*»; Zos. I, 46 (dopo la vittoria definitiva di Claudio): «Ὅσοι δὲ διεσώθησαν, ἢ τάγμασιν Ῥωμαίων συνηριθμήθησαν ἢ γῆν λαβόντες εἰς γεωργίαν αὐτῆ προσεκαρτέρησαν».

29 *SHA*, 25, 6, 1: «*denique Scytharum diversi populi, Peuci, Grutungi Austrogoti, Tervingi, <Vi>si, Gipedes, Celtae etiam et Eruli, praedae cupiditate in Romanum solum inrup[uen]erunt*»; Zos., I, 42: «Κατὰ τοῦτον δὴ τὸν χρόνον Σκυθῶν οἱ περιλειφθέντες... Ερούλους καὶ Πεύκας καὶ Γότθους παραλαβόντες καὶ περὶ τὸν Τύραν ποταμὸν ἀθροισθέντες... Τομεῖ μὲν τειχίρει πόλει προσβαλόντες ἀπεκρούσθησαν».

30 *SHA*, 26, 22, 2.

31 Amm. Marc., 31, 5, 17.

32 Tacito: Zos., I, 63; Probo: *SHA* 28, 16, 3. La vittoria di Tacito sui Goti è confermata e datata grazie alle legende monetali “VICTORIA GOTHICA COS II” (*RIC* 110), “VICTORIA GOTHICI” (*RIC* 171 e 199) o “VICTORIA PONTICA” (*RIC* 204), tutte da datare presumibilmente al 276 d.C., anno del secondo consolato di Tacito. Anche la spedizione di Probo è ricordata in un'emissione monetale non datata con esattezza, che presenta la legenda “VICTORIA GOTHICA” (*RIC* 10).

stanziati presso il Mare d'Azov, responsabili appunto degli attacchi sedati da Tacito e Probo. D'altra parte, non può escludersi che, come suggerito da Zosimo,³³ viste le perdite ripetutamente subite le popolazioni che avevano attuato le precedenti spedizioni non ritenessero più conveniente scontrarsi con l'impero, che aveva ritrovato grazie all'azione di Aureliano e in seguito alla riorganizzazione diocleziana la sua compattezza e dunque la possibilità di rispondere in maniera rapida ed efficace alle incursioni barbariche.

È possibile che proprio in questo periodo siano da collocare quelle trasformazioni che portarono all'emergere di un unico gruppo alla guida delle diverse popolazioni presenti nell'area transdanubiana. Particolarmente significativa in questo senso è la comparsa, in un panegirico scritto in onore di Massimiano Augusto nel 291, dell'etnonimo “*Tervingi*” per indicare una *pars Gothorum* che avrebbe combattuto Vandali e Gepidi con il sostegno dei Taifali.³⁴ Dal momento che, nel corso del IV secolo, proprio il termine “*Tervingi*” sarà l'unico impiegato dalle fonti letterarie per indicare le popolazioni gotiche, è stato supposto che proprio tra l'ultimo decennio del III e il primo del IV secolo questi avrebbero stabilito la propria supremazia sulle altre popolazioni, forse con il tacito supporto dell'impero³⁵ e sempre in cambio della loro disponibilità a prestare servizio nell'esercito romano.³⁶

L'era costantiniana sembra però costituire il vero punto di partenza per gli sviluppi diplomatici successivi, e il trattato del 332 il prototipo degli accordi stipulati in seguito. L'ostilità nutrita da Costantino nei confronti delle popolazioni gotiche³⁷ sembra poter essere ricondotta allo scontro definitivo con Licinio, quando quest'ultimo avrebbe combattuto «*auxiliantibus Gothis*».³⁸ In effetti, la costruzione del ponte tra Oescus e Sucidava nel 328³⁹ e la fondazione di città fortificate lungo

33 Zos., II, 8, 1.

34 *XII Pan. Lat.* III (11), 17.

35 Kulikowski 2007, 78-80.

36 Come testimoniarebbe l'attestazione di una partecipazione gotica durante la campagna partica di Galerio (cfr. Iord., *Get.* XXI, 110).

37 È probabile che si tratti in prevalenza di *Tervingi*, come ipotizzato da Heather 1991, 108-109.

38 An. Val., 27. La testimonianza è da considerare preferibile rispetto a quella di Giordane, *Get.* XXI, 111, secondo cui i Goti avrebbero combattuto al fianco di Costantino. È possibile che Giordane (o la sua fonte) abbiano modificato il dato per accentuare la bontà delle relazioni tra Romani e Goti lungo tutta la storia dei loro rapporti.

39 *Chron. Pasch.* s.a. 328.

la riva sinistra del Danubio confermano come l'imperatore nutrisse già da questo momento intenzioni aggressive nei confronti dei Goti,⁴⁰ sebbene esse dovettero esplicitarsi solo nel 332,⁴¹ quando uno scontro in territorio sarmatico si concluse con una schiacciante vittoria romana e la stipula di un trattato di pace.⁴² Si tratta del primo accordo tra Romani e Goti testimoniato da una fonte vicina agli eventi,⁴³ e i termini stabiliti in questa occasione sembrano essere rimasti pressoché invariati fino alla guerra gotica combattuta da Valente nel 367-69. Secondo Giordane⁴⁴ i Goti si sarebbero impegnati a fornire un contingente di 40.000 uomini qualora l'imperatore ne avesse fatto richiesta per combattere altre popolazioni, a fronte di un pagamento annuale che sembra essere stato corrisposto ancora all'epoca di Valente.⁴⁵ La natura del trattato, e in particolare del significato da attribuire alla somma che l'impero, nonostante la chiara vittoria, si impegnava a versare ogni anno ai barbari, è stata al centro della discussione storiografica relativa al problema generale del tipo di relazioni che l'impero avrebbe intrattenuto con le nazioni confinanti in epoca tardoantica, e delle trasformazioni subite dal concetto di *foedus* a partire dal IV secolo. Sulla scia dei *Getica*, è stato ritenuto in passato che il trattato avesse segnato l'inizio di un lungo periodo di rapporti del tutto amichevoli tra l'impero e i barbari, interrotto soltanto dalla guerra di Valente, e una particolare af-

40 Come rilevato da Heather 1991, 107-108, l'iconografia utilizzata nelle monete coniate per commemorare la costruzione della fondazione di Dafne (*RIC* VII 36; 38, 574-5) e della costruzione del ponte (*RIC* VII 298, 331) richiama esplicitamente la vittoria sui barbari residenti a nord del fiume, e lasciano dunque intuire un programma di sottomissione di questi.

41 *Cons. Const.* s.a. 332. Il conflitto tra Costantino e i Goti è ricordato anche in *Eus.*, *VC* IV, 5, 1; *An. Val.*, 6, 31; *Aur. Vict.*, 41, 3.

42 Wolfram 1988, 62, collega alla vittoria di Costantino sui Goti un'iscrizione di Costantinopoli (*CIL* III 733), la cui datazione risulta però di fatto incerta (cfr. Peschlow 1991), oltre che l'introduzione di *ludi Gothici*, da tenersi ogni anno in febbraio (cfr. Fiebiger-Schmidt, n. 164; *Stern* 1953, 82).

43 *An. Val.* 6, 31-32: «*Deinde adversum Gothos bellum suscepit et implorantibus Sarmatis auxilium tulit. ita per Constantinum Caesarem centum prope milia fame et frigore extincta sunt. Tunc et obsides accepit, inter quos Ariarici regis filium. Sic cum his pace firmata in Sarmatas versus est*».

44 *Iord.*, *Get.* XXI, 112.

45 Come si evince da un passo di Temistio (*Or.* 10, 205/135), secondo cui solo il trattato stipulato da Valente pose fine al pagamento del tributo ai barbari. Sebbene Eusebio (*VC* IV, 5) affermi che, al contrario, proprio Costantino rifiutò di corrispondere un pagamento ai Goti, la versione di Temistio sembra dover essere preferita alla luce della testimonianza di Giuliano (*Caes.* 329 A: «*Τὰ γε μὴν ἐς τοὺς βαρβάρους ἦν γελοῖα αὐτῶ (φόρους γὰρ ὥσπερ ἐτετέλεκει) καὶ πρὸς τὴν Τρυφήν ἀφεώρα.*»), anch'essa relativa al pagamento di qualche forma di tributo. A proposito dei dati forniti da Giordane, e in particolare sull'interpretazione del concetto di *foedus* da lui utilizzato cfr. Heather 1991, 109-115.

fezione di questi per la memoria di Costantino.⁴⁶ Chrysos accetta sostanzialmente, in questo modo, la rappresentazione di Giordane, che propone una decisa continuità nelle relazioni romano-gotiche dall'era costantiniana al VI secolo.⁴⁷ In questo contesto interpretativo, il pagamento stabilito nel 332 sembrerebbe inaugurare l'istituzione delle *annonae foederaticae* di cui si ha notizia nel VI secolo relativamente ai Goti, e che costituivano non un tributo, ma una contropartita in denaro corrisposta a fronte dell'impegno prestato nella difesa dei confini.⁴⁸ A partire dal 332, dunque, i barbari transdanubiani si sarebbero configurati come “*autonome Untertanen*”, conservando il diritto di mantenere i propri capi e le proprie istituzioni giuridiche, pur essendo ormai formalmente inquadrati nell'esercito come stabile supporto per i *limitanei* al fine di garantire la difesa e la protezione del confine romano.⁴⁹ A fronte di questa interpretazione, Heather ha proposto una diversa lettura, che pone l'accento sulle testimonianze più prossime agli eventi e sulla gravità della sconfitta subita dai Goti. Lungi dal riconoscere una relazione essenzialmente paritaria tra Romani e barbari, il *foedus* sarebbe stato il frutto di un'imposizione unilaterale di Costantino, tesa a stabilire con i Tervingi un rapporto clientelare, e non il risultato di una vera e propria negoziazione portata avanti da attori di pari livello.⁵⁰ In questa cornice generale, anche i donativi previsti dal trattato del 332 possono essere reinterpretati in termini diversi rispetto al riconoscimento del valore dell'avversario. Non si sarebbe infatti trattato di “tributi”, né di una sorta di ricompensa a fronte dei servizi militari prestati, bensì di uno scambio di doni, da sempre impiegati dai Romani nelle relazioni diplomatiche per affermare la propria superiorità e garantire la stabilità di questi rapporti.⁵¹

46 Chrysos 1973; Wolfram 1988, 62-63. Proprio evocando questo legame particolare con Costantino i Goti avrebbero tentato di giustificare il sostegno accordato all'usurpatore Procopio nel 366-367 (cfr. *infra*).

47 Chrysos 1973, 62. Iord., *Get.* XXI, 112. Affermando che *numerus et militia* dei Goti erano annoverati nell'esercito romano *usque ad praesens*, Giordane mostra di considerare la relazione tra Romani e Goti al suo tempo immutata nei suoi caratteri fondamentali rispetto a quella instauratasi nel 332.

48 Ioh. Ant., *Fr. ex hist. chron.* 311; Chrysos 1973, 58.

49 Chrysos 1973, 58 ss.

50 L'impiego del termine *foedus* per indicare relazioni “inique” tra i contraenti dell'accordo trova numerosi paralleli in Ammiano Marcellino, in particolare laddove si tratta degli eventi occorsi lungo il Reno (cfr. Heather 1991, 110-111, con riferimenti).

51 Heather 1991, 114-115.

L'interpretazione delle intenzioni sottese al trattato del 332 non è di poco conto poiché modifica l'intera percezione delle evoluzioni successive nelle relazioni romano-gotiche. La lettura di Heather, infatti, individua una sostanziale continuità nello sviluppo dei rapporti diplomatici tra Romani e Goti, ma in senso inverso rispetto a quanto ipotizzato da Chrysos a partire da Giordane: le relazioni tra i due popoli sarebbero infatti segnate dalla forte volontà dei barbari di contrastare la prospettiva di un rapporto di subordinazione rispetto a Roma mantenendosi sempre pronti a rinegoziare la propria posizione. D'altra parte, Heather mostra come il trattato non implicò, come sostenuto da Chrysos, la nascita di un reparto militare stabile, che prestava servizio lungo i confini assieme alle truppe limitanee, ma al contrario l'ausilio fornito dai Goti all'esercito romano doveva essere concordato di volta in volta,⁵² fatto che di per sé avrebbe reso necessarie continue trattative e a una situazione notevolmente più dinamica di quella immaginata da Giordane.

Alla luce di queste considerazioni, assume una luce diversa la discussione sulla volontà di affermazione identitaria che, secondo alcuni studiosi, avrebbe caratterizzato l'atteggiamento tenuto dai Goti nei confronti dei Romani anche dopo aver effettuato il proprio ingresso nell'impero. Certo è che, in questo come in altri casi, nel formulare ipotesi rispetto a una supposta resistenza alla romanizzazione è necessario scindere il livello delle relazioni diplomatiche e dei rapporti politici da quello del vissuto dalle popolazioni interessate. Non bisogna, cioè, confondere la volontà di indipendenza politica e amministrativa con quella di un'affermazione identitaria che preveda la resistenza agli influssi più latamente culturali provenienti da una società che si configura come "dominante". In effetti, anche se i confini non rimasero del tutto tranquilli nei trent'anni intercorrenti tra la pace di Costantino e la guerra gotica di Valente, e per quanto la politica di Atanarico si configurasse come spiccatamente antiromana, è un fatto che, nel secondo quarto del IV secolo, l'apertura dei commerci dovette dare impulso ad ampi scambi culturali e a una notevole diffusione dei costumi romani in territorio gotico, soprattutto per quanto riguarda l'area più prossima al corso del Danubio.⁵³

52 Heather 1991, 110: come si vedrà in seguito, già Costanzo II dovette *richiedere* l'aiuto dei Goti, «*morcede uel gratia*» (Amm. Marc., XX, 8, 1).

53 Secondo Halsall 2007, 57-58 e 150, l'uso di materiali e oggetti romani, oltre al richiamo a rap-

Proprio questa intensità negli scambi e la sempre più alta influenza culturale romana nei territori a nord del fiume sembrano poter fornire una spiegazione per l'esacerbarsi delle relazioni romano-gotiche negli anni 40 del IV secolo.

3. Costanzo II, i Goti e la persecuzione del 347-48

Il periodo di pace che seguì il trattato con Costantino, e che sarebbe perdurato fino alla guerra combattuta da Valente, sembra essersi interrotto solo nei primi anni del regno di Costanzo in Oriente. L'unica testimonianza in proposito è costituita da un passo dell'orazione di Libanio in onore di Costante e Costanzo II.⁵⁴ Quest'ultimo viene elogiato dal retore per l'abilità dimostrata nel convincere i bellicosissimi Goti a deporre le armi e a rispettare gli accordi presi, benché egli fosse impegnato, lontano dall'area, nei preparativi della sua spedizione in Persia.⁵⁵ Non sono chiari i dettagli degli eventi, né i mezzi impiegati per sedare i disordini evocati. L'assenza di riferimenti espliciti a battaglie e l'accento posto ripetutamente sulla saggezza e la sagacia di Costanzo hanno fatto pensare a una risoluzione diplomatica dei tumulti, qualunque sia stata la loro effettiva natura.⁵⁶ Il fatto che i barbari coinvolti in questa fase abbiano poi prestato servizio nella campagna persiana e l'ambiguo riferimento a qualche tipo di trattato lasciano supporre che alla minaccia dei Tervingi di prendere le armi⁵⁷ Costanzo avesse risposto proponendo un accordo in base al quale, come di consueto, i Goti avrebbero fornito reclute ove richiesto dall'impero, presumibilmente in cambio di una contropartita di cui nulla è dato sapere.⁵⁸ I disordini, seguiti dalla partecipazione in guerra dei barbari, con-

presentazioni tipicamente romane del potere, ricoprivano nel mondo barbarico il ruolo di *status symbol*, evocando una migliore posizione sociale di chi li possedeva o impiegava.

54 Lib., *Or.* 59, 89-93.

55 *Ibid.*, 89: «τί ποτέ ἐστὶν ὁ Σκύθας τοὺς φονικωτάτους καὶ τοὺς Ἄρει τετελεσμένους καὶ δυστύχημα τὴν ἡσυχίαν κρίνοντας εἰρήνην μὲν ἐπεισεν ἀγαπῆσαι, καταθέσθαι δὲ τὰ ὄπλα καὶ βασιλέα τὸν ἡμέτερον ἐν ἴσῳ τοῖς οἰκειοῖς ἄγειν καίτοι πολὺ μὲν ἀπηρητημένον Ἰστρου, τὰς δὲ δυνάμεις ἐφ' ἑτέροις τάπτοντα;»

56 Wolfram 1988, 63; Heather 1991, 102.

57 L'ipotesi di una minaccia senza effettivi scontri militari sembra preferibile appunto alla luce dell'assenza di notizie in merito.

58 La natura del precedente accordo con Costantino e le notizie successive inducono a pensare che anche in questo caso si trattasse di un pagamento in denaro, forse affiancato dalla garanzia di approvvigionamento di qualche bene primario.

fermano chiaramente il carattere tutt'altro che definitivo della sistemazione di Costantino, e mostrano come già nei primi anni '40 del IV secolo i Goti si fossero mostrati insofferenti rispetto agli accordi del 332. D'altra parte, la notizia fornita da Ammiano, secondo cui nel 360 Costanzo dovette nuovamente richiedere l'ausilio dei Goti contro i Persiani *mercede uel gratia*⁵⁹ lascia intendere che la sistemazione raggiunta in questa fase non ebbe alcun carattere definitivo, a dimostrare ancora una volta la continua necessità di concordare l'intervento bellico dei barbari.

L'interpretazione di questi eventi, inoltre, merita particolare attenzione dal momento che essi sono stati spesso associati alla prima ondata di persecuzioni anticristiane in terra gotica, che secondo la storiografia moderna avrebbe inteso colpire i cristiani non in quanto tali, ma in quanto identificati come portatori di tendenze filoromane da contrastare per mantenere una completa indipendenza culturale e politica.⁶⁰

Tenendo conto della cronologia della vita di Ulfila, la persecuzione viene normalmente collocata nel 347-48,⁶¹ stessa data proposta per l'orazione di Libanio.⁶² A prima vista, dunque, la vicinanza cronologica sembrerebbe giustificare una connessione diretta tra i due eventi: secondo l'interpretazione corrente, infatti, i cristiani sarebbero stati cacciati dalla *Gothia* in reazione alla nuova situazione di ostilità con l'impero.⁶³ È necessario però tenere presente che, sulla base delle osservazioni di Malosse, non è possibile prendere una posizione definitiva riguardo alla data da assegnare al discorso di Libanio, e che anche qualora essa potesse essere stabilita con certezza, di fatto non vi sarebbe alcun elemento per ritenere i fat-

59 Amm. Marc. XX, 8, 1.

60 Thompson 1966, 98-102; Wolfram 1988, 63; Heather 1986, 316-317 e idem, 1996, 60-61; Heather-Matthews 1991, 126; Kulikowski 2007, 109.

61 La possibilità di determinare una cronologia assoluta per la vita e le azioni di Ulfila ha sollevato varie discussioni, relative in particolare alla necessità di accordare le testimonianze di Ausenzio di Durostorum (*Diss. Max.*, 55-62 306r, 4-307v, 37) e di Filostorgio (*HE*, II, 5). Fondamentale risulta la datazione stabilita per l'ordinazione episcopale, che oscilla tra il 336 e il 341. Ausenzio (*Diss. Max.*, 59 307r, 33-37) afferma che, una volta vescovo, Ulfila trascorse sette anni in terra gotica prima di essere costretto all'esilio da una prima ondata di persecuzioni anticristiane. Se si accetta la cronologia più bassa per l'ordinazione, si ottiene il 348 come data dell'espulsione di Ulfila dalla *Gothia* e del suo ingresso definitivo nell'impero. A proposito della cronologia di Ulfila cfr. Thompson 1966, XIII-XXIII; Barnes 1990; Heather-Matthews 1991, Ebbinghaus 1992; Sivan 1995 e 1996; Schäferdiek 2001

62 Per i problemi connessi con la datazione dell'orazione 59, cfr. Malosse 2001

63 Wolfram 1988, 63; Heather 1991, 105

ti narrati immediatamente precedenti la stesura dell'orazione. Vi sono anzi ragioni per sostenere una tesi differente. In effetti, sebbene non si possa pretendere da Libanio l'assoluta precisione storiografica, è pur vero che egli dispone le azioni di Costanzo II e Costante rispettando l'ordine cronologico degli eventi,⁶⁴ così che i disordini lungo il Danubio sembrerebbero precedere la rivolta di Costantinopoli del 342⁶⁵ e la battaglia di Singara.⁶⁶ Si dice inoltre esplicitamente che Costanzo dovette affrontare i contrasti con i Goti mentre si accingeva a predisporre la campagna persiana, e se i Goti parteciparono alla spedizione in virtù di un accordo stipulato in questa occasione, esso deve necessariamente essere collocato prima della spedizione stessa, iniziata appunto nel 342.⁶⁷ Non è impossibile, allora, risolvere alcune difficoltà cronologiche mettendo in relazione questi dati con quelli trasmessi da Filostorgio, il quale afferma che Ulfila si sarebbe recato nell'impero come membro di un'ambasciata, sui cui scopi e sulla cui datazione si è ampiamente discusso. Se si accetta, come proposto da più parti,⁶⁸ di correggere la notazione temporale “ἐπὶ τοῦ Κωνσταντίνου χρόνων” in “ἐπὶ τοῦ Κωνσταντίου χρόνων”, nulla vieta di pensare che nel 341 Ulfila si fosse recato presso l'imperatore per ridefinire le relazioni diplomatiche tra Roma e i Tervingi, dopo la morte di Costantino e forse nella speranza di ottenere condizioni migliori per i barbari,⁶⁹ e che contestualmente fosse stato ordinato vescovo. Dati gli sviluppi diplomatici successivi, non è

64 Ai §§23-55, infatti, Libanio colloca un primo elogio congiunto dei due imperatori, a partire dalla nascita e dall'educazione per giungere all'accesso al trono; solo in seguito vengono narrati gli eventi relativi a Costanzo, a partire dalla morte di Costantino e i preparativi di guerra contro i Persiani (59-70) fino alle vicende della guerra stessa (71-88); vengono poi narrati i fatti relativi ai Goti (89-93), alla rivolta di Costantinopoli (94-98) alla battaglia di Singara (99-120). In seguito Libanio rivolge la sua attenzione a Costante, di cui vengono però ricordate solo le azioni contro i Franchi.

65 Di cui si narra ai §§ 94 ss.

66 §§ 99 ss.

67 Un'indicazione cronologica chiara per datare la spedizione è data dal fatto che essa avvenne in concomitanza con il concilio di Serdica, convocato nel 342 e sciolto nel 343, quando i vescovi orientali abbandonarono l'assemblea per recarsi ad Antiochia, dove Costanzo II si accingeva a celebrare il trionfo sui Persiani (cfr. Ath., *Hist. Arr.* 16, 2-3)

68 Secondo la proposta di Streitberg 1918-19; Heather-Matthews 1991, 132-133; Heather 1996, 60; interpretano invece le vicende a partire dalla lettura “Κωνσταντίνου” Schäferdiek 1979a; Wolfram 1988, 76; Barnes 1990; Ebbinghaus 1992. Sivan 1995, 284-286, ritiene possibile che i nomi dei due imperatori siano stati confusi, ma mantiene la data del 337 per la consacrazione di Ulfila. L'ambasciata sarebbe infatti avvenuta proprio per rinegoziare la posizione dei Goti dopo la morte di Costantino.

69 Come proposto da Sivan 1995, 285, che colloca però l'evento nel 337.

escluso che Ulfila fosse stato scelto per partecipare alla negoziazione proprio in quanto cristiano⁷⁰ e di alta condizione sociale,⁷¹ e che l'ordinazione stessa rientrasse in un programma politico, che si può solo supporre, ma non definire nei dettagli, concepito da Costanzo relativamente ai rapporti da intrattenere con le popolazioni barbariche transdanubiane.

Sebbene sia difficile pensare, in questa fase, a un vero e proprio programma di evangelizzazione supportato dall'impero,⁷² la politica religiosa di Costanzo mostra chiaramente la consapevolezza dell'importanza politica e sociale ormai ricoperta dai vescovi, nonché la preoccupazione di garantire l'assegnazione delle cattedre più sensibili dell'impero a uomini di provata fiducia.⁷³ In questo contesto, è plausibile che l'intenzione dell'imperatore fosse quella di stabilire delle relazioni privilegiate con la comunità cristiana in terra gotica, che avrebbe potuto preludere a un maggiore controllo territoriale e all'istituzione di un rapporto quasi clientelare con una certa parte (difficile dire quanto consistente) della popolazione barbarica.⁷⁴ La connessione che si può ipotizzare tra i disordini che portarono al trattato del 341 e la persecuzione del 347-348 è allora meno diretta di quanto talvolta suggerito.⁷⁵ Le ricostruzioni moderne, infatti, sembrano presupporre che la persecuzione sarebbe avvenuta nel contesto della turbolenza lungo i confini che avrebbe richiesto

70 Come testimoniato da Ammiano, 31, 12, 8, anche alla vigilia della battaglia di Adrianopoli venne inviato come ambasciatore presso Valente un presbitero. Una seconda ambasciata fu respinta perché composta da individui di bassa estrazione sociale.

71 La notizia tramandata da Aussenzio, secondo cui Ulfila avrebbe scritto trattati in latino, greco e gotico, l'attività di traduttore della Bibbia e la partecipazione al dibattito teologico una volta effettuato l'ingresso nell'impero, lasciano supporre che il vescovo dei Goti avesse avuto accesso a un'istruzione elevata, difficilmente alla portata di individui di umili condizioni (cfr. *infra*, cap. III).

72 Cfr. Thompson 1966, XVII; Schäferdiek 2001, 298ss.; Fletcher 1998, 76. Pensano a una vera e propria sponsorizzazione del cristianesimo in terra gotica da parte di Costanzo Wolfram 1988, 78 e Heather 1996, 60.

73 Come dimostrano chiaramente gli esempi di Alessandria e Milano, dove i vescovi in carica (rispettivamente Atanasio e Dionisio, che di Atanasio era aperto sostenitore) furono tra i pochi ad essere esiliati e sostituiti da Costanzo II.

74 L'interesse di Costanzo per la cristianizzazione dei popoli barbarici è confermato dall'invio dell'indiano Teofilo presso gli Omeriti, al fine di evangelizzare la popolazione sudarabica (Philost., *HE* III, 4). È possibile individuare, nelle azioni di Costanzo, la volontà di proseguire l'opera del padre, che nella lettera al re sasanide Shapur II (Eus., *VC* IV, 8-14) si pone come difensore dei cristiani di Persia, invitando Shapur alla moderazione e a non intraprendere azioni persecutorie nei loro confronti. Per una recente lettura di questo testo cfr. Piras 2013

75 Wolfram 1988, 63; Heather 1991, 105

l'intervento di Costanzo: desiderando almeno parzialmente smarcarsi dalla condizione di subalternità stabilita con il trattato del 332, le autorità gotiche avrebbero dato inizio a una prova di forza interna basata sull'identificazione tra Romani e cristiani, che faceva apparire gli adepti della nuova religione come una potenziale quinta colonna dell'impero in *Gothia*. Le misure anticristiane, cioè, avrebbero costituito una parte essenziale di questo breve conflitto romano-gotico. Al contrario, la distanza cronologica che sembra configurarsi tra il trattato e la persecuzione suggerisce una diversa ricostruzione degli eventi nel loro complesso: morto Costantino, si sarebbe immediatamente aperta una fase di rinegoziazione delle condizioni precedenti, a conferma dello scontento che esse avevano provocato tra i Goti. Costanzo sarebbe dunque riuscito a far rientrare la crisi stipulando un nuovo trattato. Egli avrebbe approfittato della presenza di Ulfila entro i confini dell'impero per ordinarlo vescovo, avendo ben presenti le possibili conseguenze della sua azione e il fatto che l'elezione episcopale e l'opera di cristianizzazione che ne sarebbe seguita in terra gotica avrebbero ampliato e reso più consistente il raggio di influenza dell'impero tra i barbari. Ulfila tornava dunque in patria forte del legame personale stabilitosi con la gerarchia ecclesiastica imperiale e con l'imperatore stesso, così che l'intera comunità cristiana che si sarebbe ora riunita attorno a lui avrebbe in qualche modo fatto capo alla più ampia Chiesa cristiana romana. Questa nuova struttura della Chiesa gotica – non più organismo indipendente, ma parte di un corpo più ampio – unita a un certo numero di conversioni dovette essere sufficiente a portare il fenomeno di cristianizzazione all'attenzione delle autorità barbariche. In queste condizioni, il cristianesimo sembra essere stato riconosciuto per la prima volta come elemento potenzialmente destabilizzante, attraverso cui l'impero poteva esercitare la propria influenza a livello politico e culturale ben oltre i propri confini.

Conseguenza di tale presa di coscienza fu l'espulsione dei cristiani dal territorio gotico, che si configurava come espressione non tanto di un'ostilità religiosa, quanto di una forte recrudescenza antiromana. Quella relazione, che abbiamo definito di stampo clientelare, che si era venuta a stabilire tra Costanzo e Ulfila si risolse con l'ammissione del vescovo e dei suoi seguaci nell'impero e il loro stanziamento

mento in *Moesia Inferior*, presso il centro di Nicopolis ad Istrum.

4. Dalla guerra gotica di Valente all'attraversamento del Danubio

Le successive notizie relative ai Tervingi e ai loro rapporti con l'impero risalgono al 365, quando contingenti gotici sostennero Procopio nel suo tentativo di prendere il potere.⁷⁶ Secondo Ammiano, fallita l'usurpazione i Goti tentarono di giustificare le loro azioni adducendo la supposta discendenza di Procopio da Costantino,⁷⁷ mentre per Zosimo essi pretesero di non incorrere in alcuna punizione, essendosi limitati ad inviare truppe su richiesta di colui che deteneva il potere imperiale.⁷⁸ Questo tipo di rappresentazione suggerisce che, ancora in questa fase, il trattato del 332 doveva essere in vigore, al punto da poter essere addotto come giustificazione di una determinata condotta. Ritenerne però che i Goti avessero effettivamente agito in buona fede e in virtù di quel "rapporto privilegiato" che si sarebbe sviluppato con Costantino a seguito del trattato stesso, sembra non considerare la piena consapevolezza delle vicende politiche interne dell'impero che i barbari dimostrarono nelle loro successive relazioni con Roma. In effetti, in almeno due fasi i barbari tentarono di migliorare la propria posizione sostenendo dei veri e propri usurpatori, nella convinzione che da un lato tale minaccia avrebbe potuto piegare il sovrano legittimo, dall'altro, qualora il conflitto si fosse effettivamente concretizzato, il nuovo imperatore avrebbe dovuto garantire condizioni favorevoli ai suoi sostenitori.⁷⁹ In quest'ottica, i fatti del 365 sarebbero da intendersi come un esempio precoce di quella che divenne poi una tecnica di negoziazione ampiamente utilizzata. In questo caso, comunque, il tentativo barbarico di proteggersi richiamando gli accordi precedenti non ebbe comunque successo, e il soste-

76 Amm. Marc., XXVI, 10, 3; Zos., IV, 7, 1.

77 Amm. Marc., XXVII, 5, 1: «*Qui [scil.: Gothi] ut factum firma defensione purgarent, litteras eiusdem obtulere Procopii ut generis Constantiniani propinquo imperium sibi debitum sumpsisse commemorantis uenia que dignum asserentes errorem*».

78 Zos., IV, 10, 2.

79 Si tratta dei casi di Attalo, che venne nominato imperatore alla vigilia del sacco di Roma nel 410, e in seguito nel 414, quando i Goti erano ormai giunti in Gallia a seguito di Ataulfo, e di Avito, che nel 455 venne accolto come imperatore potendo contare sull'attivo sostegno di Teoderico II (per questi eventi cfr. *infra*).

gno accordato all'usurpatore fu ritenuto da Valente un motivo sufficiente per intraprendere la guerra gotica.⁸⁰

I racconti forniti da Zosimo e Ammiano sullo svolgimento delle campagne che si susseguirono tra il 367 e il 369 risultano piuttosto divergenti: a fronte del resoconto piuttosto scarno del primo, che riferisce circa l'alto numero di caduti che avrebbe indotto i barbari a richiedere la pace,⁸¹ Ammiano sembra lasciare intendere che, nonostante la retorica imperiale,⁸² le spedizioni di Valente non portarono ad alcuna vittoria definitiva.⁸³ Ciò risulterebbe confermato tanto dalle condizioni di pace quanto dalla situazione in cui il trattato venne siglato, dal momento che, stando alle *Res Gestae*, gli accordi vennero stabiliti in mezzo al Danubio, con i due contraenti a bordo delle rispettive navi.⁸⁴ Secondo il racconto di Ammiano, questa prassi fu adottata per permettere ad Atanarico di mantenere fede a un giuramento prestato a suo padre, in base al quale non avrebbe mai messo piede in territorio romano. È stato notato, però,⁸⁵ come l'impossibilità di Valente sia di costringere il leader della popolazione sconfitta a recarsi al suo cospetto entro i confini imperiali, sia di fare egli stesso il suo ingresso nel territorio dei vinti, costituirebbe in se stessa una spia dell'effettiva parità delle forze in campo e della consapevolezza di Valente di non poter avere la meglio sugli avversari. Secondo Heather,⁸⁶ anche le condizioni di pace previste, con la chiusura dei confini per i commerci ad eccezione di due soli punti e la cessazione del pagamento previsto in cambio del servizio militare,⁸⁷ avrebbero in qualche modo rispecchiato più fedelmente del trattato del 332 il tipo di relazioni che i Tervingi intendevano intrattenere con l'impero. Se si accetta, infatti, l'interpretazione del pagamento corrisposto ai barbari come *dona-*

80 Amm. Marc., XXVII, 5, 2; Zos., IV, 10, 2.

81 Zos., IV, 11.

82 Cfr. Them., *Or.* 10.

83 Amm. Marc., XXVII, 5, 3-6: nel 367 i Goti rimasero nascosti nelle montagne e non fu possibile affrontarli in campo aperto; nel 368 una piena del Danubio rese impossibile il passaggio in terra nemica; solo nel 369 fu ingaggiato lo scontro con Atanarico, il cui esercito venne costretto alla fuga. Contestualmente, e senza giungere a una vittoria definitiva, Valente si ritirò egli stesso a Marcianopoli. Che la guerra gotica di Valente fosse percepita come uno sforzo economico e militare non del tutto giustificato è confermato dall'orazione 8 di Temistio.

84 Amm. Marc., XXVII, 5, 9.

85 Heather 1991, 119-120.

86 Heather 1991, 115-116.

87 Them., *Or.* 10, 135, 205-136, 207.

tiuum, piuttosto che come *tributum*, con il versamento di denaro cessava anche quel rapporto di subordinazione clientelare rispetto ai Romani che esso di per sé rappresentava.

Le conseguenze della guerra gotica combattuta da Valente sfuggono in parte alla ricostruzione in quanto dipendono da un lato dall'interpretazione che si dà del trattato del 369, dall'altro dal peso attribuito alle diverse testimonianze storiografiche in merito. In particolare, un ampio dibattito si è sviluppato attorno ai racconti divergenti di Socrate⁸⁸ e Ammiano Marcellino⁸⁹ e al grado di affidabilità da attribuire a ciascuno dei due. Per quanto riguarda Socrate, egli non fa parola della guerra del 367-369, ma ricorda uno scontro che avrebbe opposto Atanarico, che sembra aver esercitato l'autorità suprema sui Goti, a Fritigern. Trovandosi in una situazione di inferiorità, quest'ultimo si sarebbe rivolto a Valente per ottenere sostegno militare contro il rivale, ed ebbe infine la meglio su di lui. Per riconoscenza nei confronti dell'imperatore, Fritigern avrebbe poi deciso di convertirsi al cristianesimo e di promuovere l'evangelizzazione dei suoi seguaci. Recuperato l'accordo tra i due contendenti, fu l'arrivo degli Unni a provocare una nuova divisione: ancora una volta, Fritigern avrebbe optato per il ricorso all'aiuto dell'impero, e nel 376 ottenne il permesso di varcare il Danubio e stanziarsi con il suo seguito in Tracia, forse in virtù del rapporto precedentemente instaurato con Valente.⁹⁰ Coloro che accettano questa ricostruzione⁹¹ situano la “guerra civile gotica” nel periodo immediatamente successivo alla fine dello scontro con l'impero, di cui essa sarebbe stata una diretta conseguenza. Secondo alcuni studiosi, infatti, le ripercussioni dello scontro furono disastrose per i Goti, e in particolare la chiusura dei commerci e l'interruzione delle relazioni con Roma avrebbero fortemente scontentato una parte della popolazione barbarica, particolarmente svantaggiata dai nuovi accordi, soprattutto da un punto di vista economico.⁹² In questo contesto, si sarebbe sviluppata una forte opposizione ad Atanarico, colpevole di non essere riuscito

88 Soc., *HE* IV, 33-34.

89 Amm Marc., XXVII, 5.

90 Rubin 1981, 48.

91 Rubin 1981; Lenski 1995.

92 Rubin 1981, 42; Lenski 1995, 83-84. Ritiene le condizioni di pace del tutto sfavorevoli ai barbari anche Thompson 1966, 18-20.

ad assicurare al suo popolo condizioni migliori, dopo tre anni di scontri che dovevano aver messo a dura prova gli abitanti delle regioni transdanubiane. Fritigern non avrebbe fatto altro che farsi portavoce di questo diffuso malcontento e di quelle istanze maggiormente favorevoli a una cooperazione con Roma, giovandosi del sostegno diretto dell'imperatore.

D'altra parte, vi sono ragioni per escludere *in toto* la presenza, nel racconto di Socrate, di qualunque elemento veridico, data l'assenza, in Ammiano Marcellino, di qualsiasi riferimento a scontri avvenuti in ambito gotico all'indomani della fine della guerra. In primo luogo, Heather⁹³ ritiene che, dal momento che l'unico riferimento cronologico rintracciabile in Socrate è costituito dalla persecuzione di Atanarico, iniziata nel 369, lo scontro tra Fritigern e Atanarico dovrebbe essere collocato in corrispondenza della guerra con Valente, nel 367-369. In questo caso le due testimonianze risulterebbero inconciliabili. A fronte dell'obiezione per cui Ammiano potrebbe semplicemente avere omesso delle informazioni riguardanti il cristianesimo barbarico, sia per disinteresse, sia per carenza di informazioni in merito, va riconosciuto che difficilmente egli avrebbe potuto ignorare un intervento in forze di Valente a nord del Danubio e lo stabilirsi di una relazione di stampo clientelare con uno dei protagonisti delle vicende politiche e militari successive. D'altra parte, anche ammettendo che Ammiano e Socrate facciano riferimento a due eventi diversi, e che i fatti narrati da quest'ultimo debbano essere ritenuti successivi alla fine della guerra con Roma, essi non cessano di apparire problematici. Ritenere la posizione di Atanarico particolarmente indebolita dalle condizioni del trattato del 369 significa infatti non tenere nella giusta considerazione la prova di forza costituita dalla stipula dell'accordo nelle acque del Danubio, in territorio per così dire neutrale, né il fatto che la formale chiusura dei confini, se da una parte segnava una battuta l'arresto nei commerci, dall'altro assicurava una maggiore autonomia alla compagine gotica e inevitabilmente riduceva l'ambito di interferenza romano. Il desiderio di indipendenza dei barbari aveva avuto modo di manifestarsi già due volte dopo il trattato del 332, nel 341 e nel 347-348, e non vi è dunque ragione di pensare che le clausole dell'accordo del 369 potessero essere considerate

93 Heather 1986, 294 ss.

tanto sconvenienti da provocare una frattura pari a quella che si sarebbe verificata tra Fritigern e Atanarico secondo il racconto di Socrate.

Conferma di questa tendenza dei Goti a ribadire la più ampia autonomia rispetto all'impero è costituita inoltre dallo scoppio, proprio nel 369,⁹⁴ di una grande persecuzione anticristiana in terra gotica, la cui portata doveva aver di molto superato quella del 347-348, a giudicare dal numero e dalla qualità di fonti in merito. Secondo la testimonianza relativamente dettagliata di Sozomeno,⁹⁵ ma stando soprattutto alle *Passioni* dei martiri che persero la vita in queste circostanze,⁹⁶ Atanarico avrebbe infatti dato impulso a un'azione sistematica finalizzata ad eliminare i cristiani di *Gothia*, inducendoli a riabbracciare i culti tradizionali o condannandoli alla pena capitale. La persecuzione risulta un fenomeno di particolare interesse dal momento che essa costituisce il primo di tre soli esempi conosciuti di persecuzione anticristiana al di fuori dei confini romani,⁹⁷ a fronte di un processo di conversione dei popoli barbarici tendenzialmente lineare, che non sembra aver dato luogo a particolari conflitti. L'isolamento del caso gotico spinge ad interrogarsi rispetto alle ragioni di una reazione che vide il verificarsi di episodi di estrema violenza,⁹⁸ sebbene le *Passioni* dei martiri goti mostrino come né al livello dei funzionari che dovevano concretamente portare avanti la persecuzione né a quello dei notabili possa essere identificata una totale compattezza di intenti e metodi.⁹⁹ Già le fonti di V secolo avanzano l'ipotesi che l'obiettivo sotteso alla persecuzione di Atanarico non sarebbe stata l'eliminazione del cristianesimo in quanto tale, ma piuttosto l'estirpazione di tendenze filoromane, di cui il cristianesimo sarebbe sta-

94 Hier., *Chron.* s.a. 369.

95 Soz., *HE VI*, 37, 12-14.

96 Edite da Delehaye 1912; la *Passione di S. Saba* e il martirologio in onore dei "26 martiri" sono pubblicati in traduzione inglese in Heather-Matthews 1991.

97 Entrambi si datano al X secolo: si tratta della ribellione della confederazione slava dei Liutizi contro la dinastia ottoniana e della reazione anticristiana della casata di Russia (cfr. Heather 2010, 568-572).

98 Come quella relativa ai 26 martiri bruciati con la chiesa in cui avevano trovato rifugio, di cui danno notizia Sozomeno (*HE VI*, 37, 14) e il Calendario gotico, che ricorda i defunti il 29 ottobre. L'episodio è narrato anche nei sinassari, in corrispondenza del 26 marzo: cfr. Delehaye 1912, 279.

99 Ciò risulta evidente nel caso di Saba, quando per due volte i *μηγιστάρες* inviati da Atanarico non portano a termine il loro compito (§§ 3; 7); il caso di Gaatha, definita "regina" dei Goti (ἡ βασίλισσα τοῦ ἔθνους τῶν Γότθων) mostrerebbe invece un caso di scarsa compattezza nell'ambito della nobiltà gotica.

to espressione,¹⁰⁰ come risulterebbe confermato dal disinteresse mostrato, secondo la *Passio S. Sabae*, dalle autorità gotiche nei confronti dei cristiani di bassa estrazione sociale.¹⁰¹ Le motivazioni di Atanarico sembrano dunque essere state solo in parte di natura religiosa, e la persecuzione sembra essere stata ispirata da considerazioni di politica interna ed estera. Da un lato, infatti, i cristiani diventavano sospettabili di collaborazionismo con l'impero in virtù di quella sovrapposizione tra cristianesimo e romanità che si era già mostrata produttiva all'epoca dell'espulsione di Ulfila, e tanto più sospetti risultavano gli esponenti della nobiltà gotica, che proprio in ragione del proprio rango si sarebbero trovati nelle condizioni favorevoli per poter trattare direttamente con i Romani.¹⁰² In effetti, già a partire da Costantino e con la sola parentesi giuliana era l'impero stesso che aveva assunto la nuova religione come elemento caratterizzante la propria essenza, così che era la stessa autorappresentazione romana a indurre a stabilire un'equivalenza Romano/cristiano; d'altra parte, come messo in evidenza da Thompson,¹⁰³ è del tutto verosimile che la struttura di potere e di controllo amministrativo in ambito gotico risultasse in larga misura interdipendente rispetto alla struttura religiosa, così da rendere comprensibile il timore delle autorità gotiche che l'estraniamento dalla comunità rituale si traducesse in un allentamento dei legami con la comunità di appartenenza, fino all'abbandono di questa da parte dell'individuo. Infine, ed è questo un fatto ampiamente documentato, il cristianesimo condiviso da comunità situate lungo entrambe le sponde del Danubio poteva costituire un elemento decisivo nell'instaurarsi di relazioni del tutto indipendenti dalla situazione politica e dagli accordi commerciali. Sono ancora una volta le *Passioni* dei martiri goti a dimostrare la facilità con cui, nonostante i divieti imposti dal trattato del 369, i confini potessero essere attraversati, e a testimoniare la frequenza e l'efficacia dei rapporti e del mutuo sostegno tra le comunità cristiane situate da una parte e dall'altra del fiume. In primo luogo deve essere notato che la gran parte di questi testi venne presumibilmente redatto in occasione della traslazione di reliquie dalla *Gothia* alla

100 Come espresso esplicitamente da Epifanio di Salamina, *Panar., haer.* 70 ,14, 4

101 *Passio S. Sabae*, 3

102 Rubin 1981, 43-44

103 Thompson 1966, 68-69; vedi anche 56-57, dove si ipotizza un'organizzazione tribale del culto.

Romania, cosa che implica di per sé la presenza, al di là del Danubio, di individui grecofoni in regolare comunicazione con le chiese romane, e non necessariamente quelle di confine.¹⁰⁴ Per non citare che un esempio, inoltre, nella *Passione* di Saba si fa esplicito riferimento alla possibilità del presbitero Sansalas di rifugiarsi in territorio romano nei momenti di maggiore asprezza della persecuzione, per rientrare nella sua terra di origine in occasione di festività particolari o semplicemente qualora la situazione lo avesse consentito o reso necessario.¹⁰⁵ Alla luce di tutto questo, sembra almeno in parte giustificato il timore di Atanarico di vedere il cristianesimo trasformarsi in un mezzo di forte ingerenza imperiale nelle vicende gotiche.

L'interdipendenza tra l'adesione al cristianesimo e la possibilità di intrattenere rapporti favorevoli con l'impero è confermata con chiarezza dalle condizioni a cui venne accordato ai seguaci di Fritigern il permesso di attraversare il Danubio nel 376. Per fuggire il pericolo rappresentato dagli Unni, un gruppo di Tervingi e due di Greutungi tentarono di ottenere il permesso di entrare in territorio romano.¹⁰⁶ Sebbene normalmente i barbari fossero accolti entro i confini dell'impero solo dopo la formale *deditio* che seguiva una sconfitta militare, in questo caso si trattava di ammettere un altissimo numero di persone appartenenti a uno stesso popolo, che per altro non era stato sottomesso con le armi. Secondo Ammiano,¹⁰⁷ Valente avrebbe acconsentito alle richieste di Alavivo e Fritigern, che si impegnavano a vivere pacificamente e a fornire soldati all'impero qualora fosse necessario, cosa che avrebbe da un lato permesso di guadagnare un buon numero di reclute, e dall'altro di permettere più facilmente l'aderazione della *praebitio tironum*, con evidenti ricadute positive per il bilancio imperiale. Pur intravedendo i possibili

104 Che la passione di Saba, inviata alla chiesa di Cappadocia (*Passio S. Sabae*, 1) accompagnasse le spoglie del martire è suggerito da Basilio di Cesarea, *Ep.* 164, in cui sembrano essere presenti riferimenti alle circostanze del martirio di Saba descritte nella *Passio*. Nel martirologio di Batwin e Werekas si parla invece dell'arrivo delle reliquie a Cizico. Infine, la *Passio S. Niceetae* e la *Passio SS. Innae, Rimae, Pinnae* ricordano la traslazione delle reliquie dei martiri rispettivamente a Mopsuestia e nella città, non esattamente localizzata, di Haliscus (i testi sono pubblicati da Delehaye 1912 e, in traduzione inglese, da Heather-Matthews 1991, 117ss.).

105 *Passio S. Sabae*, 4.

106 *Amm. Marc.*, XXXI, 4, 1 (Tervingi guidati da Alavivo); XXXI, 4, 12 (Greutungi di Ermanarico guidati da Alatheus e Saphrax e Greutungi e Taifali di Franobio).

107 *Amm. Marc.*, XXXI, 4, 4.

vantaggi legati all'ammissione dei Tervingi, l'imperatore doveva avere ben presente il rischio insito nello stanziamento nell'impero di un numero di stranieri troppo elevato senza avere i mezzi per controllarlo, e per questo dovette optare per concedere l'ingresso a uno solo dei gruppi che lo richiedevano. D'altra parte, è probabile che Valente fosse ben consapevole di non avere a disposizione forze militari sufficienti a respingere tutti i gruppi che premevano lungo il *limes*: accoglierne uno, liberando così delle truppe che potessero tornare a difendere i confini, risultava dunque la migliore tra le opzioni concretamente perseguibili.¹⁰⁸ Al di là delle ragioni che guidarono Valente nella sua risoluzione, ciò che conta in questa sede è il fatto che, secondo una parte consistente delle fonti, l'accordo stipulato con Fritigern avrebbe incluso una clausola in base alla quale, per essere accettati nell'impero, i Goti avrebbero dovuto convertirsi alla religione cristiana.¹⁰⁹ Le implicazioni di queste informazioni rispetto al fenomeno della conversione gotica nel suo complesso riterranno in seguito attenzione specifica, ma vale la pena di sottolineare fin da subito l'importanza accordata all'appartenenza religiosa nella definizione dei rapporti diplomatici tra Roma e le potenze barbariche.

Un parziale precedente può essere riconosciuto nella già citata ammissione, da parte di Costanzo, di Ulfila e della sua comunità di seguaci in Mesia, un ventennio prima. L'assimilazione tra i due eventi risulta particolarmente calzante se si accetta l'interpretazione del racconto di Socrate talvolta avanzata:¹¹⁰ dopo la conclusione della guerra civile che aveva opposto Atanarico e Fritigern, quest'ultimo si sarebbe convertito al cristianesimo per riconoscenza nei confronti di Valente, e proprio in virtù della condivisione del credo religioso l'imperatore avrebbe acconsentito ad accogliere i suoi seguaci, rifiutando invece lo stesso trattamento ad altri

108 Come mostrato puntualmente da Heather 1991, 128-135.

109 In particolare, come dimostrato da Heather 1986, 293-312, il legame tra l'attraversamento del Danubio e la conversione al cristianesimo si trova affermato nelle fonti di lingua greca (Soz., *HE*, VI, 37; Theod., *HE*, VI, 37; Eunap., fr. 55). Secondo Heather, oltre a Giordane, *Get.*, XXV, 131 ss., anche Orosio, VII, 33, 19 confermerebbe l'esistenza di tale relazione. Questa, pur essendo oggi sostanzialmente condivisa, è stata per esempio categoricamente esclusa da Thompson 1956. Come accennato, accettare i dettagli del racconto di Socrate significa ammettere che Fritigern e i suoi seguaci fossero già cristiani: Valente non avrebbe allora richiesto la loro conversione, ma piuttosto li avrebbe accolti in virtù della loro precedente conversione. L'analisi delle fonti condotta da Heather 1986 non mi sembra lasciare dubbi in questo senso rispetto al fatto che la versione di Socrate debba essere rigettata.

110 Rubin 1981; Lenski 1995.

gruppi di Goti che avevano avanzato la stessa richiesta.¹¹¹ Si è mostrato però che la testimonianza di Socrate, l'unica che supporti questa ricostruzione, presenta troppi problemi per essere accolta senza riserve, così che non vi è alcuna ragione di pensare che Fritigern avesse aderito al cristianesimo prima dell'attraversamento del Danubio.¹¹² Lo scenario in cui si inserisce l'accordo del 376 risulta dunque sostanzialmente diverso da quello del 347-48: se nel caso di Ulfila l'imperatore aveva accettato di fornire aiuto a una comunità cristiana perseguitata, in quello di Fritigern Valente aveva imposto la conversione di un gruppo fino a quel momento pagano, ritenendo l'adesione al cristianesimo non un elemento su cui basare un forte senso di solidarietà, bensì una garanzia di fedeltà e rispetto degli accordi stabiliti. È necessario, di fronte a questa richiesta del tutto inusitata nel periodo in questione, interrogarsi sulle ragioni che potrebbero aver condizionato Valente in questo senso.

Nel ricordare la vicenda e la richiesta di conversione avanzata da Valente, Teodoro¹¹³ individua due diverse motivazioni. Sarebbe stato il vescovo Eudossio a persuadere l'imperatore dell'opportunità di convertire la tribù di Fritigern al credo subordinazionista: sua intenzione sarebbe stata essenzialmente quella di accrescere il numero dei suoi correligionari, ma nel presentare il suo progetto egli avrebbe fatto leva sulla possibilità che la comunione dottrinale limitasse le occasioni di conflitto tra popolazione romana e barbarica. Per quanto questi elementi possano aver giocato un ruolo importante nel plasmare in Valente una particolare sensibilità e nel portarlo quindi a un certo tipo di decisioni, essi rimangono piuttosto astratti e difficili da collocare nell'ambito di una profonda crisi militare e del disinteresse mostrato dagli imperatori verso la cristianizzazione oltre i confini romani. La

111 Amm. Marc., XXXI, 4, 12. Secondo Heather, che non accetta la versione di Socrate, la preferenza accordata ai Tervingi di Alavivo e Fritigern potrebbe essere dovuta alle precedenti relazioni intrattenute dai Romani con questo gruppo, e al fatto che se ne conosceva con più sicurezza l'entità (Heather 1991, 130).

112 Per lungo tempo si è ritenuto che l'informazione socratea potesse essere confermata dalla testimonianza del cosiddetto Calendario gotico, in cui viene ricordato come martire un *Frithareikeikeis*. Si è pensato in passato (Delehaye 1912, 278; Löwe 1922, 258-262) che il nome potesse essere emendato in *Frithigeirnis*, ma studi più recenti (cfr. Ebbinghaus 1976) hanno dimostrato come la diversa lettura non sia giustificata in base ai normali criteri filologici. Di conseguenza, sembra dover essere mantenuta la lettura *Frithareikeis*, ipotizzando un semplice fenomeno di dittografia.

113 Theod., *HE* IV, 38 (37).

volontà evangelizzatrice di Valente deve essere piuttosto interpretata all'interno del più ampio contesto della sua politica barbarica. È stato infatti ipotizzato¹¹⁴ che, nel consentire ai barbari l'ingresso nell'impero, il progetto di Valente sarebbe stato quello di suddividere la tribù in piccoli gruppi, ognuno dei quali avrebbe ricevuto porzioni di territorio separate le une dalle altre.¹¹⁵ Si sarebbe in questo modo tentato di allentare i legami sociali, culturali, economici, politici interni al gruppo ammesso nell'impero, favorendone di conseguenza l'assimilazione con la popolazione romana. In questo contesto, la cristianizzazione poteva costituire un ottimo veicolo di romanizzazione: il linguaggio della cristianità si riferiva inevitabilmente a strutture e concetti romani, che sarebbero divenuti più familiari ai barbari tramite la predicazione e la trasposizione linguistica e concettuale operata da Ulfila tramite la traduzione della Bibbia. Dal punto di vista della concreta convivenza tra Romani e Goti, inoltre, l'ingresso di questi ultimi nella comunità cristiana creava potenziali occasioni di incontro utili a smorzare la conflittualità tra le due componenti: esso imponeva una specifica scansione del tempo e divisione degli spazi, inquadrava i neofiti nelle strutture ecclesiastiche romane. I vescovi, che andavano acquisendo un ruolo sempre più centrale nell'amministrazione territoriale romana, e in particolar modo nelle zone periferiche dell'impero, quale era la Tracia bramata da Fritigern,¹¹⁶ si sarebbero fatti i veri garanti dell'ordine pubblico e della fedeltà dei barbari all'impero, mediando le esigenze e i bisogni delle comunità a loro sottoposte. Infine, come già accennato, a partire da Costantino e dalla concettualizzazione del potere imperiale operata da Eusebio di Cesarea il sovrano veniva sempre più a configurarsi come rappresentante terreno del potere divino, e l'ordinamento imperiale come corrispettivo di quello celeste. Riconoscendo la validità di questa impostazione, l'autorità esercitata dal sovrano sui suoi sudditi inevitabilmente risultava maggiormente coercitivo, poiché la devozione verso Dio implicava quella verso l'imperatore. Considerate queste molteplici sfaccettature, la richie-

114 Cesa 1984, 70-71.

115 È quanto sembra essere avvenuto alla congregazione di Greutungi e Taifali guidati da Farnobio, entrati nell'impero senza aver siglato alcun accordo. Dopo essere stati sconfitti in Illirico dal *dux* Frigerido, essi vennero stanziati lungo la via Emilia, presso i centri di *Mutina*, *Regium* e *Parma*, per coltivarne le terre (Amm. Marc., XXXI, 9, 4-5).

116 Iord., *Get.* XXV, 131.

sta di Valente viene a collocarsi all'interno di un discorso politico di respiro molto più ampio di quello suggerito da Teodoro: quello della progressiva integrazione e assimilazione tra Goti e Romani, che avrebbe portato a neutralizzare i rischi potenziali causati dalla convivenza forzata delle due popolazioni.

Quali che fossero i progetti di Valente e le ragioni che lo portarono a richiedere la conversione, essi vennero stroncati dalla ribellione dei Goti di Fritigern, che seguì di pochissimi mesi l'attraversamento del Danubio. Secondo le fonti, essa fu determinata dalla cattiva condotta dei funzionari imperiali incaricati di vigilare sull'ingresso dei barbari nell'impero: da un lato essi avrebbero sottoposto i Tervingi a maltrattamenti di ogni genere, dall'altro non si sarebbero assicurati che essi avessero effettivamente depresso le armi, così come era stato richiesto da Valente.¹¹⁷ Con ogni probabilità, l'alto numero di persone che doveva essere traghettato da una parte all'altra del fiume rese difficile, se non impossibile, mantenere la situazione sotto controllo, così che non poté essere impedito l'ingresso nell'impero di almeno altre due tribù gotiche: i Greutunghi di Alatheus e Saphrax e quelli di Farnobio.¹¹⁸ I diversi gruppi barbarici si riunirono così in una forza compatta, guidati da diverse ragioni di malcontento, e giunsero in breve a costituire un esercito in grado di infliggere gravissime sconfitte a quello romano, culminate nella battaglia di Adrianopoli del 378, dove Valente stesso perse la vita.¹¹⁹

5. Dopo Adrianopoli: lo stanziamento del 382 e la politica barbarica di Teodosio

Dopo la disfatta di Adrianopoli furono necessari alcuni anni prima che la situazione in Tracia e Mesia potesse stabilizzarsi. Teodosio, nominato Augusto nel 379, dovette affrontare assieme a Graziano altre battaglie e sconfitte prima di risolvere

117 Amm. Marc., XXXI, 4, 1-11; Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 33, 10-11; Zos., IV, 20, 5-6; Iord., *Get.*, XXVI, 134-137.

118 Amm. Marc., XXXI, 5, 3.

119 Il modo in cui la situazione di disordine che seguì l'attraversamento del Danubio degenerò fino a portare alla sconfitta di Adrianopoli grazie alla concomitanza con lo scoppio di altre rivolte del tutto indipendenti è analizzato da Kulikowski 2007, 135 ss. Sulla battaglia di Adrianopoli si sono concentrati numerosi studi di storia militare. Mi limito a segnalare i recenti Barbero 2005 e Hughes 2013.

il conflitto che opponeva Goti e Romani.¹²⁰ La storiografia moderna dibatte se la guerra si sia conclusa con un vero e proprio *foedus* o non piuttosto con una *deditio* da parte dei barbari: la notazione non è solo di carattere tecnico, dal momento che condiziona l'interpretazione delle relazioni che si sarebbero venute a creare tra i Romani e i Goti stanziati nel territorio imperiale. Nel primo caso, infatti, sarebbe stato impiegato uno strumento giuridico che aveva regolato fino a quel momento i rapporti tra Roma e entità etnico-politiche altre, così che i barbari stanziati nelle regioni balcaniche avrebbero beneficiato di uno *status* di semiautonomia rispetto all'impero, preludio per la nascita dei regni romano-barbarici; viceversa, chi parla di *deditio* nega gli elementi di novità presenti nell'accordo del 382, reinserendolo negli schemi precedenti della politica estera Romana. Questa posizione è stata sostenuta evocando l'assenza di riferimenti a un *foedus* nelle fonti, fino alla tarda e problematica testimonianza di Giordane, nonché l'intento propagandistico o encomiastico di Temistio, Sinesio e Pacato e l'imprecisione – quando non consapevole manipolazione dei dati – che da esso deriverebbe.¹²¹ Secondo Kulikowski, la natura dei testi costringerebbe a considerare i riferimenti al trattato «*boiler-plate rhetoric*», e mere congetture i tentativi di descriverne le clausole.¹²² Tale lettura è condivisa da Halsall, il quale nota come il contenuto dell'ipotetico trattato sia stato di fatto ristabilito a partire dai negoziati successivi, anch'essi ampiamente congetturali. L'assenza nelle fonti cronologicamente più vicine di riferimenti a un *foedus* e il richiamo esplicito a una resa dei barbari, oltre al fatto che in esse non sia mai

120 Zos., IV, 31; Iord., *Get.*, XXVII, 140-141. Nel descrivere questi eventi, Zosimo sembra guidato da un intento denigratorio nei confronti di Teodosio e porre in particolare rilievo le sue difficoltà, a fronte delle vittorie dei singoli generali (cfr. Neri 2013, 11-16). Anche Them. (*Or* 16, 208A e 211A; *Or* 34, 20) sembra presupporre alcune sconfitte subite da Teodosio prima di optare per una risoluzione diplomatica del conflitto. Nel contesto di queste battaglie si inserirebbe anche lo scontro avvenuto in Pannonia e che avrebbe opposto a Graziano i Greutungi di Alatheus e Saphrax, che appaiono ormai divisi dal resto dei Goti (Zos., IV, 34, 2-5). Il testo di Zosimo, che sembrerebbe a prima vista supportato dalla testimonianza di Giordane (Iord., *Get.*, XXVII, 140-XXVIII, 142) ha condotto una parte della storiografia moderna (Chrysos 1972, 138-140; Wolfram 1988, 132; Liebeschuetz 1990, 27; Cesa 1984, 77ss. e 1994, 32-36) a ipotizzare un trattato, stipulato tra Graziano e i Greutungi nel 380, e che costituirebbe dunque un diretto precedente per il trattato del 382, che avrebbe assegnato ai barbari alcune terre in Pannonia. L'argomentazione di Heather 1991, 334 ss. mi sembra dimostrare in maniera del tutto convincente come le notizie di Zosimo e Giordane non risultino sufficienti a dimostrare l'esistenza del trattato, sebbene essa risulti in qualche modo plausibile.

121 Them., *Or* 16; *Or* 34; Sinesio, *De regno*, 20-21; Pacat., *Paneg.*, 22.

122 Kulikowski 2002, 77.

nominato un leader gotico investito dell'autorità di trattare con Roma, hanno indotto Halsall ad immaginare una serie di *deditiones* da parte dei leader dei singoli gruppi, che sarebbero stati in seguito stanziati consentendo ad almeno alcuni di essi di mantenere le proprie strutture e gerarchie sociali.¹²³

Pur riconoscendo la natura problematica delle fonti e la difficoltà di stabilire con certezza i termini dell'accordo del 382, tanto scetticismo appare fuori luogo. Al di là delle discussioni relative all'uso del termine “*deditio*” o “*foedus*”, le informazioni fornite da Temistio e dai *Consularia Constantinopolitana*, che fissano con esattezza al 3 ottobre 382 la stipula del negoziato,¹²⁴ rendono piuttosto difficile dubitare che delle trattative ebbero luogo e si risolsero in un accordo destinato a durare per il decennio successivo.¹²⁵ Se i *Consularia Constantinopolitana* forniscono una data, Temistio offre alcuni importanti dettagli relativi ai negoziati. Nell'orazione pronunciata nel 383 per celebrare il consolato di Saturnino,¹²⁶ si fa infatti esplicito riferimento a una missione di questi in terra gotica,¹²⁷ avvenuta nell'anno precedente, grazie alla quale il conflitto si concluse in favore dei Romani, pur senza una vera e propria vittoria militare. Temistio dedica un certo spazio a spiegare perché l'imperatore si fosse risolto a preferire Πειθώ a Βία, rinunciando alla definitiva distruzione dell'esercito barbarico. In base ai termini dell'accordo, i soldati Goti avrebbero depresso le armi e abbracciato l'aratro, prendendo a coltivare i terreni su cui si era combattuto e rendendosi disponibili a fornire, ove richiesto, contingenti all'impero. Temistio presenta questa scelta come il frutto di una riflessione ponderata, che riconosceva la necessità di rendere nuovamente abitate e abitabili le terre martoriate da anni di combattimenti.¹²⁸ Nel celebrare il successo diplomatico di Saturnino, però, egli stesso ammette che l'arma della persuasione era l'unica rimasta in mano ai Romani,¹²⁹ e non può fare a meno di rilevare con

123 Halsall 2007, 180 ss.

124 *Cons. Const.* s.a. 382, 2: «*ipso anno uniuersa gens Gothorum cum rege suo in Romaniam se tradiderunt die V non. Oct.*».

125 L'uso dei termini nelle fonti sembra essere condizionato da un forte intento propagandistico: cfr. Heather 1991, 158ss.; Neri 2013, 17

126 Them., *Or.* 16.

127 Them., *Or.* 16, 208D.

128 Them., *Or.* 16, 211B; 212A.

129 Them., *Or.* 16 208A-B.

meraviglia la scelta dei Goti di deporre le armi οἷς μέχρι τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἐκράτουv.¹³⁰ Tenendo conto proprio dell'intento celebrativo di Temistio, che avrebbe richiesto di omettere eventuali *défaillances* da parte romana, non risulta del tutto appropriata la definizione di “resa” impiegata da Halsall per descrivere la risoluzione dei Goti. Sebbene l'intenzione propagandistica porti Temistio a presentare la fine delle ostilità come conseguenza di una formale *deditio* gotica, la testimonianza del retore sembra mettere in luce l'impossibilità dell'esercito romano di prevalere sugli avversari, circostanza che contrasta di per sé con la nozione stessa di *deditio*.

Di fronte a questi dati la testimonianza di Sinesio, che riferisce di una schiacciante vittoria di Teodosio e di una vera e propria manipolazione operata ai suoi danni dai barbari, deve essere considerata ampiamente tendenziosa,¹³¹ e almeno in parte destituita di valore, poiché il suo scopo era appunto da un lato quello di riaffermare la superiorità dei Romani sui barbari, dall'altro quello di mostrare la pericolosità degli elementi allogeni presenti nell'impero. Nel momento in cui si apriva una nuova fase di negoziazione tra Alarico e la corte di Arcadio,¹³² Sinesio si proponeva di mettere in guardia il giovane imperatore dalla tentazione di cedere alle lusinghe dei Goti e di proseguire la politica del padre. Non era certo funzionale, dunque, evidenziare i limiti militari che avevano convinto Teodosio a desistere dal combattimento. D'altra parte, anche la mancanza di un richiamo a un leader gotico riconosciuto, evocata da Halsall contro l'esistenza del trattato, non è una questione che possa essere considerata dirimente. In primo luogo, infatti, è necessario rilevare la natura non tecnica delle fonti, per cui non può essere dato per scontato l'interesse degli autori a conservare i dettagli dell'accordo, e d'altro canto non si può escludere che, non potendo essere individuato un unico interlocutore nella posi-

130 Them., *Or.* 16 210B. Il fatto che i barbari stessero di fatto prevalendo sul campo di battaglia è confermato da un passo di un'orazione di poco successiva (Them., *Or.* 34, pronunciata nel 384 o 385), in cui si ricorda come i Goti avessero accettato di desistere dai combattimenti solo dopo che i Romani si erano risolti, per primi, a deporre le armi.

131 Syn., *De regno*, 21.

132 Il *De regno* sembra infatti dover essere datato al 397 (cfr. Cameron-Long 1993, 107-121), anno in cui Eutropio, per porre fine ai disordini e alle devastazioni gotiche nelle regioni balcaniche, nominò Alarico *magister militum per Illyricum* (in questo senso vengono normalmente interpretati due passi di Claudiano: *In Eutr.*, 214-218; *BG*, 535-544).

zione di trattare con i Romani a nome di tutte le componenti che avevano combattuto ad Adrianopoli, Saturnino avesse portato avanti le trattative con diversi rappresentanti dei gruppi interessati.

Certo è che un accordo dovette essere sottoscritto, e che esso coinvolse tutti i vincitori di Adrianopoli, ponendo condizioni che, nonostante quanto affermato da Kulikowski e Halsall, sono ricostruibili con relativa certezza. Temistio afferma ripetutamente che i barbari ottennero terre nella diocesi di Tracia, e che i Goti presero a coltivarle,¹³³ notizia confermata da Sinesio e Pacato,¹³⁴ mentre è unanimemente affermato che i barbari si impegnarono a prestare servizio militare a vantaggio dell'impero.¹³⁵ Lo *status* di questi contingenti non è del tutto chiaro. Si ritiene normalmente che i Goti stanziati in Tracia fossero arruolati in quanto *foederati*, esclusi dall'esercito regolare e per questo sottoposti all'autorità di un loro generale.¹³⁶ L'inclusione dei Goti stanziati in Tracia nelle truppe ausiliarie o federate non è di secondaria importanza poiché condiziona nel suo complesso l'interpretazione della loro condizione giuridica: la definizione di *foederati* presupporrebbe infatti che queste popolazioni, pur risiedendo ormai entro i confini dell'impero, intrattenessero con Roma rapporti più simili a quelli di una potenza estera, giustificando l'interpretazione dello stanziamento in Tracia del 382 come prodromo della nascita dei veri e propri regni romano-barbarici. Che le truppe gotiche non fossero inglobate nell'esercito regolare sarebbe confermato dal fatto che, negli scontri contro gli usurpatori Massimo ed Eugenio in cui esse vennero impiegate, esse furono subordinate non all'autorità dei generali romani, ma a quella di propri comandanti. D'altra parte, il riferimento di Sinesio all'acquisizione della cittadinanza da parte dei Goti al termine del servizio militare¹³⁷ richiama inevitabilmente il trattamento riservato in epoca altoimperiale ai soldati ausiliari. L'inclusione dei soldati goti

133 Them., *Or.* 16, 211B; *Or.* 34, 22-24.

134 Pacat., *Paneg.* 22, 3; Syn., *De regno*, 21.

135 Them., *Or.* 34, 22; Pacat., *Paneg.* 22, 3; Syn., *De regno*, 19-20; Zos., IV, 34, 5; Iord., *Get.* XXVIII, 145

136 Di *foederati* parla esplicitamente Giordane, *Get.* XXVIII, 145, che considera il trattato del 382 come il rinnovamento di quello stipulato nel 332 con Costantino: «*cunctus exercitus in seruitio Theodosii imperatoris perdurans, Romano se imperio subdens, cum milite uelut unum corpus effecit militiaque illa dudum sub Constantino principe foederatorum renouata, et ipsi dicti sunt Foederati*».

137 Syn., *De regno*, 20-21

nell'esercito regolare, pur con modalità nuove e condizionate dall'ormai dominante barbarizzazione dell'esercito, presupporrebbe per l'intero gruppo residente in Tracia un regime almeno formale di minore autonomia, e un maggiore controllo esercitato su di esso da parte dell'impero.

Altro elemento che ha fatto ritenere che i barbari continuassero a vivere secondo strutture amministrative e politiche indipendenti rispetto a quelle romane è costituito dalla notazione di Sinesio secondo cui i giovani Goti sarebbero stati educati in base alle loro leggi e ai propri costumi.¹³⁸ Prima di trarre conclusioni definitive da tali affermazioni è però necessario ricordare che, in effetti, lungo tutta la sua storia Roma aveva concesso alle popolazioni conquistate la possibilità di mantenere, almeno in alcuni ambiti amministrativi e giuridici, gli istituti preesistenti, e di scegliere, in base alle circostanze, se rifarsi alla legislazione e alle magistrature romane o a quelle locali. Ciò che veniva richiesto era essenzialmente il riconoscimento dell'autorità dell'imperatore e dei suoi funzionari, nonché la validità degli atti legislativi di portata generale: nessuna informazione contenuta nelle nostre fonti permette di affermare con certezza che questo riconoscimento non fosse stato ottenuto dai Goti e da coloro che li avevano rappresentati nelle trattative con Saturnino, soprattutto se si tengono a mente le proposte avanzate da Fritigern nel 376. Rispetto al passato, ciò che distingueva le misure adottate da Teodosio nel 382 non era tanto il contenuto specifico delle clausole, quanto la scala con cui esse venivano messe in atto, infinitamente maggiori che in altri casi. In Mesia e Tracia venivano infatti insediate varie migliaia di persone, che andavano a costituire una potenziale fonte di grave instabilità militare: il fatto che l'imperatore avesse accettato questo compromesso non poteva, ancora una volta, che essere il segno della piena consapevolezza di non poter opporre una resistenza militare alle forze messe in campo dai barbari da Adrianopoli in avanti.

D'altra parte, Teodosio non sembrerebbe aver inteso la sistemazione così raggiunta come definitiva, ma al contrario come un compromesso provvisorio dettato dalle contingenze militari, dalla necessità di porre fine agli scontri e ricostituire l'esercito orientale dopo le perdite subite ad Adrianopoli e negli anni successivi,

¹³⁸ Syn., *De regno*, 19

ma anche di rimettere in sicurezza le regioni balcaniche teatro degli scontri e a restaurare le infrastrutture danneggiate dalla guerra.¹³⁹ Stando a Zosimo, Teodosio potrebbe avere strutturato la sua politica gotica con lo scopo precipuo di indebolire i Goti che non era riuscito a vincere sul campo, esponendoli ad attacchi particolarmente violenti che avrebbero provocato perdite significative nei loro contingenti.¹⁴⁰ Egli avrebbe atteso il momento buono per sferrare un nuovo attacco e rinegoziare gli accordi in modo che l'impero potesse nuovamente trovarsi in una posizione di dominio. Potrebbe essere inserita in questo contesto anche un'indicazione di Temistio,¹⁴¹ che risulta però incerta a causa dell'imperfezione della tradizione testuale. Nell'orazione 34, pronunciata nel 385, il retore affermerebbe che i Goti furono stanziati in tre regioni specifiche: quelle dell'Emo, dell'Ebro e della Tessaglia.¹⁴² Temistio specifica che le aree erano state scelte perché ἄμαχα, termine che ha dato luogo a diverse interpretazioni. Una delle traduzioni proposte è stata “difficilmente difendibili”,¹⁴³ a sottolineare una supposta volontà di Teodosio di rendere gli insediamenti gotici una vera e propria zona cuscinetto immediatamente a sud del *limes*, che avrebbe assorbito l'urto di eventuali invasioni provenienti dalle aree a nord del Danubio. In effetti, però, la traduzione più usuale per l'aggettivo è “imprendibile”, per altro più consona ad indicare le regioni situate lungo il corso

139 Them. *Or.* 16, 212A

140 Zos., IV, 57-58: in questo senso Zosimo sembra interpretare prima il conflitto tra Fravitta ed Eriulf, riguardo al quale afferma che l'imperatore avrebbe lasciato che i loro seguaci si uccidessero tra loro, poi la guerra contro Eugenio. Secondo lo storiografo, infatti, Teodosio avrebbe stabilito in quale posizione avrebbero dovuto combattere le truppe guidate da Alarico nella battaglia del Frigido prefigurandone il massacro. Anche Orosio (*Hist. adu. Pag.* VII, 35, 19) sembra interpretare in questo senso le vicende del Frigido, quando ricorda le ingenti perdite subite dai Goti «*quos praemissos a Theodosio Arbogastes delesse funditus fertur: quos utique perdidisse lucrum, et uinci uincere fuit*».

141 Them, *Or.* 34, 24.

142 Nell'edizione di Downey e Forman 1971, il testo è così restituito: «†ἀλλὰ τὰ ἄμαχα παρὰ Ῥωμαίων τὸν Αἴμον ὑπελάμβανον καὶ τὸν Ἔβρον καὶ τὰς Θετταλικὰς δυσχωρίας, ἃς δικάζονται†, οὐ σὺν πολλῷ πόνῳ τοῖς θείοις ἐρύμασιν ἐνεσχέθησαν, εὐσεβεία, δικαιοσύνη, πραότητι, φιλανθρωπία.» Il problema di interpretazione sorge dal fatto che l'unico codice in cui l'orazione è tramandata, l'*Ambrosianus graecus* J 22 *sup.*, le lezioni Αἴμον e Ἔβρον sono in effetti congetture degli editori atte ad emendare rispettivamente ἐμόν e εἶρον.

143 Cfr. ed. UTET 1995 (trad. Maisano), 1019: «Traci e Macedoni, venite a riempirvi gli occhi di questo spettacolo incredibile: gli Sciti che vivono sotto il nostro stesso tetto, partecipano alle nostre libagioni e alle nostre feste per celebrare la vittoria che proprio su di loro abbiamo conseguito. Non si sono resi conto, a quanto pare, nelle reti di quale Iolao sono caduti prigionieri. D'altra parte, se hanno ricevuto dai Romani territori indifendibili (l'Emo, l'Ebro, le asperità della Tessaglia), pure hanno avuto la loro ricompensa e con facilità sono stati circondati dai baluardi divini: la pietà religiosa, la giustizia, la bontà, l'umanità».

dell'Ebro, protette appunto dalla catena montuosa dell'Emo. Se si accetta la proposta degli editori di Temistio, la politica teodosiana sembrerebbe configurarsi non nel senso di un lento logoramento della popolazione barbarica stanziata lungo il confine, ma piuttosto in quello di una convivenza il più possibile pacifica, in cui l'imperatore si impegnava in prima persona a offrire garanzie di sicurezza ai nuovi arrivati.

In effetti, vari aspetti delle misure prese da Teodosio sembrano indicare la presenza di una sorta di piano per arginare il potenziale destabilizzante dell'insediamento barbarico, promuovendo proprio quei processi di assimilazione politica e culturale che avevano portato Roma nella sua condizione di egemonia. Sinesio denuncia aspramente l'accesso dei soldati goti alle cariche magistratuali,¹⁴⁴ e l'interesse nutrito dai capi barbarici per l'ingresso nel processo decisionale dell'impero, almeno da Alarico in poi, si spiega solo presupponendo che le magistrature e la burocrazia imperiale fossero istituzioni in qualche modo riconosciute quanto meno dalle élite gotiche. In questo senso può essere interpretata anche l'affermazione di Temistio, secondo cui Goti e Romani avrebbero vissuto “sotto lo stesso tetto”:¹⁴⁵ il retore non vorrebbe evocare una situazione di concreta condivisione dello spazio fisico, quanto piuttosto il fatto che quegli stessi popoli che si erano combattuti fino a quel momento avrebbero da allora in poi vissuto all'interno delle stesse strutture politiche e amministrative, sottoposti alle stesse autorità.¹⁴⁶ È Temistio stesso, d'altronde, ad affermare che grazie alla sistemazione di Saturnino i Goti avevano cessato di essere avversari dei Romani, per diventare sudditi dell'impero.¹⁴⁷ Sebbene debba essere tenuto presente il contesto retorico dell'orazione, in cui si voleva celebrare come una vera e propria vittoria militare il risulta-

144 Syn., *De regno*, 20.

145 Them., *Or.* 34, 24.

146 Diversamente, l'espressione è stata talvolta interpretata in maniera letterale, portando alcuni studiosi a ipotizzare un riferimento all'istituto dell'*hospitium militum*, in base al quale la popolazione civile romana avrebbe dovuto mettere a disposizione delle truppe stanziate o di passaggio nell'area una porzione pari a un terzo delle proprie abitazioni. La discussione sull'*hospitas* ha dato luogo a numerosi studi e ad opinioni divergenti. Cfr. per esempio: Goffart 1980; Durliat 1990; Cesa 1994. Per una sintesi delle diverse posizioni cfr. Durliat 1997; Liebeschuetz 1997; Halsall 2007, 422-447; per una messa a punto recente Porena-Rivière 2012.

147 Them., *Or.* 34, 24.

to di una trattativa diplomatica, e benché dunque sia difficile pensare che Temistio avrebbe dipinto la condizione dei Goti come quella di una popolazione in tutto o in parte autonoma rispetto all'autorità imperiale, non è forse superfluo un richiamo alla cautela nell'individuare nel trattato del 382 tutti i prodromi della nascita di un'entità politica autonoma. Da questo tipo di testimonianze sembra di poter dedurre che Teodosio, riconosciuta l'impossibilità di sconfiggere il nemico con le armi, avesse tentato una strada differente, ovvero quella dell'assimilazione e della neutralizzazione delle spinte autonomiste dei nuovi arrivati. Egli sembra aver agito in due diverse direzioni, da un lato cercando di porre le basi per una convivenza pacifica tra Romani e barbari e limitare i possibili punti di attrito, dall'altro incentivando l'ingresso dell'élite gotica nella classe dirigente romana per accelerare il processo di romanizzazione delle fasce sociali subalterne, secondo uno schema sfruttato da Roma lungo tutta la sua storia di conquiste. Per quanto riguarda il rapporto tra le due popolazioni nel loro complesso, potrebbe non essere un caso che l'area dei Balcani venne scelta come luogo di insediamento dei barbari: subito a nord rispetto alla catena montuosa dell'Emo, a Nicopoli, viveva ormai da circa 25 anni, e apparentemente senza che si fossero registrati scontri con la popolazione locale, la comunità che aveva seguito Ulfila in fuga dalla prima persecuzione gotica. Non è escluso che Teodosio avesse valutato la possibilità di ricorrere alla mediazione di esponenti di questa comunità qualora si fossero verificati scontri tra le diverse componenti etniche della regione. D'altra parte, queste aree erano scarsamente popolate, fatto che avrebbe di per sé ridotto la possibilità che scaturissero disordini dalla convivenza tra popolazione romana e barbarica, tanto al momento stesso dell'assegnazione della terra quanto in fasi successive, a seguito di eventuali abusi da parte delle truppe romane. L'imperatore sembra avere inoltre punito molto severamente qualunque azione violenta commessa dalla popolazione romana contro quella barbarica, come testimoniano, oltre al celebre caso dell'“eccidio di Tessalonica”,¹⁴⁸ gli eventi narrati da Zosimo relativamente a uno scontro avvenuto

148 L'episodio è narrato da Ruf., *HE* XI, 18; Paul., *Vita Ambr.*, 24; Aug., *Civ. Dei*, 5, 26; Soz., *HE* VII, 26; Theod., *HE* V, 17-18. Per una breve panoramica dei problemi posti dalle fonti e ulteriore bibliografia cfr. McLynn 1994, 315-330.

tra truppe romane e barbariche alle porte di Tomi¹⁴⁹ e al tradimento di alcuni contingenti gotici in occasione dell'usurpazione di Massimo.¹⁵⁰ Nel primo caso Teodosio avrebbe preso le parti dei barbari e punito il generale romano Geronzio, ritenendo che scopo di questi non fosse stato quello di sedare una ribellione, ma piuttosto di impadronirsi dei donativi destinati ai Goti, mentre nel secondo avrebbe fatto strage di barbari solo dopo aver accordato loro più volte il beneficio del dubbio.

Contemporaneamente, Teodosio sembra aver tentato di agire al livello dell'aristocrazia barbarica, accordando ai leader gotici «*speranze e molti doni*», secondo la formulazione di Zosimo,¹⁵¹ che prosegue affermando che l'imperatore aveva grande cura dei capi di ciascuna tribù (ἐκάστης φύλης ἡγουμένους), che ammetteva regolarmente alla sua tavola. Ciò lascia pensare che l'insediamento dei Goti nei Balcani non avesse modificato in alcun modo la struttura politica e sociale barbarica, e che ogni gruppo avesse continuato a fare riferimento ai propri leader precedenti. D'altro canto, l'invito a corte non può che fare intravedere la volontà inclusiva dell'imperatore, che avrebbe tentato di stimolare la nascita di interessi comuni tra aristocrazia barbarica e impero, al fine di garantire una più solida e duratura lealtà.¹⁵² Il programma che sembra così delinearsi ebbe solo un parziale successo. Alcuni celebri casi, quali quello di Gainas, di Fravitta, di Modares, dimostrano che la prospettiva di entrare a pieno titolo nella struttura di potere imperiale poteva esercitare una certa attrattiva sui barbari. Queste figure, però, presentano delle interessanti peculiarità, che li fanno apparire come dei fuoriusciti, a diverso titolo, dalla più ampia compagine barbarica. Poco si sa della storia di Gainas prima dei fatti del 400,¹⁵³ ma egli sembrerebbe essere entrato nell'impero in un momento differente rispetto alla massa dei Goti, o aver comunque seguito un diverso percorso.

149 Zos., IV, 40.

150 Zos., IV, 48.

151 Zos., IV, 56, 1.

152 Proprio in questo contesto, in cui l'imperatore avrebbe desiderato lusingare in tutti i modi possibili i nuovi alleati, è stato proposto di individuare la nascita delle "danze gotiche", festività celebrata a Costantinopoli ancora nel IX secolo d.C. (cfr. Bolognesi Recchi Franceschini 1995, 118-121).

153 Per cui cfr. *infra*, cap. IV.

Secondo i racconti di Socrate e Sozomeno,¹⁵⁴ egli avrebbe invitato i suoi connazionali a seguirlo entro i confini romani solo in un momento successivo rispetto al suo personale arrivo, fatto questo che fa apparire le sue risoluzioni come prese in totale autonomia rispetto ai fenomeni più ampi; di Modares, cui fu affidato un contingente di barbari durante le campagne precedenti lo stanziamento del 382, si dice solo che proveniva «*dalla stirpe reale degli Sciti*» e che si era unito ai Romani dopo aver disertato i suoi.¹⁵⁵ Per quanto riguarda Fravitta, infine, non sono conosciuti dati sulle sue vicende precedenti l'arrivo nell'impero, ma l'impressione è che egli dovette abbandonare definitivamente il mondo barbarico a seguito del conflitto che lo oppose a Eriulf proprio negli anni dello stanziamento nei Balcani.¹⁵⁶ Lo scontro nacque appunto in merito all'opportunità di mantenere fede ai giuramenti prestati ὅτε Ῥωμαίους ἑαυτοῦς ἐνεδίδοσαν, e dimostra non solo l'esistenza, ma soprattutto l'intensità dei contrasti interni al mondo barbarico relativamente all'atteggiamento da tenere nei confronti dei Romani. Eriulf era favorevole a riaprire le ostilità contro Roma, e venne ucciso da Fravitta proprio durante un banchetto a corte. Significativo è il fatto che quest'ultimo dovette in seguito contare sulla protezione dell'esercito romano: ciò dimostra non solo l'interferenza di Teodosio nelle vicende gotiche, ma anche e soprattutto che la posizione di Eriulf non era isolata, e godeva anzi di un certo credito, al punto che il suo seguito dovette essere represso da una forza romano-gotica.

La difficoltà da entrambe le parti nel mantenere fede agli impegni presi affonda le radici, oltre che in una generica ostilità e diffidenza reciproca, nelle significative anomalie che caratterizzavano gli accordi del 382: i barbari non avevano conquistato la terra in cui erano insediati, ma vi si trovavano in virtù di una concessione, che poteva essere revocata da un momento all'altro qualora l'imperatore avesse deciso di rivedere la propria politica barbarica. D'altra parte i Romani non avevano sconfitto e sottomesso militarmente i Goti, che avevano accettato di deporre le armi solo alla luce della proposta teodosiana, ma la cui forza d'urto non

154 Soc., *HE* VI, 6, 3; Soz., *HE* VIII, 4, 1.

155 Zos., IV, 25, 2: «Μοδάρης ὃν μὲν ἐκ τοῦ βασιλείου τῶν Σκυθῶν γένους, οὐ πρὸ πολλοῦ δὲ πρὸς Ῥωμαίους αὐτομολήσας».

156 Zos., IV, 56. Per la carriera successiva di Fravitta cfr. V, 20-21.

era stata di fatto scalfita.¹⁵⁷ L'equilibrio su cui si reggeva la pace romano-gotica risultava dunque drammaticamente precario, e la morte di Teodosio prospettava per entrambi gli attori coinvolti il rischio di vedere gli accordi disattesi dalla controparte. Allo stesso tempo, Goti e Romani recuperavano la possibilità di rimettere in discussione le clausole del trattato per assicurarsi condizioni migliori. La sollevazione guidata da Alarico sembra rispecchiare un nuovo equilibrio di forze nell'élite gotica, in cui veniva a prevalere la fazione più spiccatamente antiromana e autonomista. Questo mutamento sembra poter essere ricondotto a un cambiamento radicale delle condizioni date: la morte del più affidabile garante della stabilità dei patti rendeva necessario ingaggiare una nuova prova di forza per prevenire la tentazione imperiale di sciogliere gli accordi e riaprire le ostilità.

6. *Le campagne di Alarico e la nascita del regno di Tolosa*

Sebbene Alarico sia stato talvolta identificato come il capo della rivolta che aveva sconvolto la Macedonia e la Grecia all'indomani della vittoria di Teodosio su Massimo,¹⁵⁸ la prima occasione in cui le fonti documentano inequivocabilmente un suo incarico nell'esercito è la battaglia del Frigido del 394.¹⁵⁹ Secondo Zosimo fu proprio il ruolo svolto in questa circostanza a determinare la successiva ostilità di Alarico nei confronti dell'impero: a differenza di Stilicone, Gainas e Saul,¹⁶⁰ infatti, egli non sarebbe stato posto a capo di truppe regolari, ma solo di un contingente più piccolo, composto esclusivamente di barbari.¹⁶¹ Non trovando questa po-

157 Le affermazioni di Sinesio bastano a testimoniare la diffidenza e il timore nutriti da almeno una parte della popolazione romana nei confronti di un corpo sentito come estraneo e potenzialmente letale.

158 Della rivolta si ha notizia in Zos, IV, 45ss. Gli eventi sono stati datati al 391, anno in cui Teodosio fece ritorno nell'area dall'Occidente, mentre l'ipotesi che Alarico fosse a capo del gruppo di disertori si fonda sul riferimento a uno scontro avvenuto tra Alarico e Teodosio in Claud. *VI cons. Honor.*, 104 ss. Il riferimento nello stesso passo a combattimenti tra lo stesso Teodosio e Gildone rende quanto meno dubbia la testimonianza di Claudiano, così come la differente collocazione geografica degli eventi, come notato da Paschoud nel suo commento *ad loc.*

159 Zos., V, 5, 4; Soc., *HE VII*, 10, 1.

160 Cfr GAINAS, *PLRE 1* 379-380; SAUL, *PLRE 1*, 809 entrambi *comites rei militaris*; più lunga e variegata la carriera di Stilicone, STILICHO, *PLRE 1*, 853-858.

161 Zos., V, 5, 4. L'espressione impiegata da Zosimo non permette di comprendere con esattezza quali fossero le condizioni di partenza e quali le richieste di Alarico: lo storiografo sembra stabilire una contrapposizione tra le στρατιωτικὰ δυνάμεις sottoposte agli altri generali barbarici

sizione soddisfacente e sospettando che le maggiori perdite subite dalle truppe barbariche rispetto al resto dell'esercito fossero state in qualche modo previste e auspiccate dall'imperatore, Alarico si sarebbe risolto a minacciare la Macedonia e la Grecia al fine di migliorare la propria condizione e quella del gruppo di cui si era posto a capo.

A partire dal suo ingresso nella storia (o meglio, nella storiografia), le vicende relative ad Alarico e ai suoi rapporti con la corte orientale e occidentale, ai suoi spostamenti e alle campagne che si susseguirono nel 395 e 397, e poi quasi ininterrottamente dal 401 fino alla sua morte nel 410 e ancora, sotto la guida di Ataulfo, fino al 418, hanno ritenuto l'attenzione di numerosi studiosi, e non è dunque necessario ripercorrerle nel dettaglio, se non per porre l'accento su alcuni aspetti specifici.¹⁶² In primo luogo, vale la pena soffermarsi su due degli aspetti più dibattuti relativamente alla figura di Alarico, ovvero quali potessero essere gli scopi che intendeva perseguire con le sue azioni belliche e su quali basi si fondasse la sua autorità. L'interpretazione complessiva degli eventi dipende in maniera sostanziale da quella che si ritenga essere stata la natura del gruppo da lui guidato e dalla sua evoluzione nei diversi stadi della migrazione dall'area balcanica alle province occidentali, elemento a sua volta al centro di un'ampia discussione, che non appare del tutto risolvibile. Le posizioni in merito identificano rispettivamente i seguaci di Alarico come un esercito o milizia interessata a garantirsi donativi regolari e l'accesso all'annona militare, oppure come un vero e proprio "popolo", sorto dal rimescolamento delle varie tribù stanziare da Teodosio nel 382 e comprendente tutte le componenti sociali, essenzialmente in cerca di terra da coltivare e di garanzie relativamente alla sicurezza dei confini.¹⁶³ Il problema sorge ancora una

e i βάρβαροι guidati da Alarico. ma non è chiaro se questi ultimi costituissero un contingente etnico sottoposto a sua volta a un comandante militare di più alto grado, o delle truppe esterne rispetto all'esercito regolare. Il confronto con le altre figure di barbari attivi nell'esercito che aveva combattuto contro Eugenio, però, lascia pensare che Alarico desiderasse acquisire una posizione che gli consentisse di intraprendere una vera e propria carriera nell'ambito dell'esercito e delle strutture imperiali.

¹⁶² Per una narrazione di questi eventi cfr. Wolfram 1988, 139-171; Heather 1991, 193-224; Kulikowski 2007, 154-177

¹⁶³ Cfr., per un'esposizione dell'interpretazione dei Goti di Alarico come entità militare, Liebeschuetz 1992; *contra* Heather 1999b. Kulikowski 2001 sostiene invece l'impossibilità di prendere una posizione definitiva sulla questione in base alle fonti a disposizione.

volta dall'interpretazione e dal diverso peso attribuito alle fonti a disposizione. Se infatti, come accennato, Zosimo identifica Alarico come il comandante di un piccolo contingente militare, Sinesio e Claudiano, osservatori tra loro indipendenti perché scriventi in momenti e aree geografiche differenti, sembrano costantemente identificare i seguaci di Alarico con i discendenti dei Goti entrati nell'impero nel 376.¹⁶⁴ La testimonianza isolata di Zosimo risulta di difficile interpretazione dal momento che mancano, nella *Storia nuova*, le notizie riguardanti l'Occidente per gli anni tra il 395 e il 404. Ciò dipende dal fatto che Zosimo, a metà del V libro, cambia la sua fonte di riferimento e passa da Eunapio a Olimpiodoro.¹⁶⁵ Questo crea inevitabilmente delle imprecisioni e delle mancanze, che rendono difficile ricostruire l'interpretazione complessiva dei fatti che videro Alarico protagonista, tanto in Eunapio, quanto in Olimpiodoro. D'altra parte, fa propendere per prestare maggior fede alla versione rappresentata da Sinesio e Claudiano anche il fatto che l'esercito barbarico fu sempre in grado di mettere in difficoltà le forze imperiali, costantemente costrette a scendere a compromessi e impossibilitate ad infliggere ai Goti una sconfitta definitiva. Ciò spinge a ritenere, secondo quanto sostenuto da Heather,¹⁶⁶ che da subito il seguito di Alarico dovette essere ben più ampio di una singola milizia.

La storia del generale precedente la rivolta del 395, comunque, risulta inevitabilmente nebulosa, ed ogni tentativo di ricostruzione non può che essere ampiamente ipotetico. Sembra piuttosto probabile che egli, ancor prima di essere investito da Teodosio di un comando militare nel 394, fosse a capo di uno dei gruppi barbarici che avevano siglato l'accordo del 382. Egli avrebbe dunque, come Fravitta ed Eriulf, partecipato alla vita di corte nei termini concessi dall'imperatore, e sembra plausibile che la sua posizione fosse favorevole al mantenimento dei patti, piuttosto che alla loro rottura. In caso contrario, infatti, mal si spiegherebbe l'attribuzione di un ruolo di comando in una battaglia delicata come quella del Frigido, in cui certo Teodosio avrebbe almeno tentato di garantirsi la fedeltà delle sue trup-

164 Claud., *BG* 166ss.; 610ss.; Syn., *De regno*, 21. Per l'identificazione dei barbari di cui parla Sinesio con il seguito di Alarico cfr. Heather 1988, 154 ss.

165 Paschoud I², XXXIX-XL; III (1), 191ss.

166 Heather 1991, 193-195.

pe. D'altra parte, appare significativo in questo senso il fatto che Alarico non sembri aver partecipato ad alcun disordine o ribellione prima della morte dell'imperatore, ancora una volta suggerendo l'esistenza di qualche tipo di legame di lealtà personale tra i due. Uno scenario plausibile è che, venuto a mancare Teodosio e nel contesto delle successioni di Arcadio e Onorio, si fosse venuta a creare la situazione ideale per rinegoziare la posizione dei barbari all'interno dell'impero, cercando di ottenere situazioni favorevoli. È chiaro che questa prospettiva, e la disponibilità dimostrata da Alarico di riprendere il conflitto aperto con l'impero, non potevano che riscuotere l'approvazione di quelle frange che si erano schierate in favore di Eriulf nel conflitto con Fravitta, e che, presumibilmente, si erano rese protagoniste dei disordini narrati da Zosimo in corrispondenza dell'usurpazione di Massimo e dei primi anni '90 del IV secolo.¹⁶⁷ Queste circostanze vanno a costituire nel loro insieme un quadro generale in cui inserire tanto l'innalzamento di Alarico a leader unico della compagine gotica, quanto la cronologia della ribellione e la sua ampiezza..

Per quanto riguarda gli eventi successivi, la notizia tramandata da Giordane riguardo all'elevazione di Alarico alla regalità, per quanto certamente inesatta e incompleta,¹⁶⁸ può risultare utile a riassumere le due direzioni lungo cui si svolsero i tentativi di trattativa diplomatica dal 395 in poi, pur sempre diretti a garantire una maggiore autonomia dei Goti. La prima opzione, apparentemente meno traumatica, proponeva ai Romani una sorta di fusione con i barbari tramite l'ingresso di questi nei processi decisionali imperiali e la garanzia per loro di una posizione riconosciuta e paritaria rispetto all'impero; in alternativa, si minacciava la dichiarazione di guerra per conquistare territori in cui i barbari si sarebbero insediati fondando un'entità politica del tutto indipendente.¹⁶⁹ Questa prospettiva, secondo

167 Rivolta dei contingenti barbarici durante la guerra contro Massimo: Zos., IV, 45, 3; rivolta nel 391-392 (al ritorno di Teodosio in Oriente: Zos. IV, 48ss.

168 Iord., *Get.*, XXIX, 146: «*Mox Gothis fastidium eorum [scil. Theodosii filiorum] increuit, uerentesque ne longa pace eorum resolveretur fortitudo, ordinant super se regem Alaricum*».

169 Iord., *Get.*, XXX, 152: «*Verum enimvero cum in eius uicinitate Vesegotharum applicuisset exercitus, et ad Honorium imperatore, qui intus residebat, legationem misisset quatenus si permitteret, ut Gothi pacati in Italia residerent, sic eos cum Romanorum populo uiueret, ut una gens utraque credi posset: sin autem aliter, bellando quis quem ualebat, expelleret; et iam securus qui uictor existeret, imperaret*».

Giordane, avrebbe segnato una decisa discontinuità tra Alarico e i suoi predecessori proprio in quanto sarebbe stato solo in questa fase che i Goti avrebbero riconosciuto una leadership unica, percepito la propria posizione all'interno dell'impero come subalterna e contestualmente avvertito l'esigenza di costituire un regno proprio.¹⁷⁰ In effetti, come dimostrano le due rivolte che si susseguirono tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 del secolo, le condizioni imposte dall'accordo con Teodosio non sembrano avere mai goduto di un particolare favore presso i barbari, ma certamente l'impressione è che l'imperatore fosse stato in grado di creare una rete di legami – forse in parte di natura personale e clientelare – con una certa porzione di capi barbari, sufficienti a garantire il prevalere della fazione favorevole al mantenimento degli accordi. Al contrario, la morte di Teodosio sembra aver dato luogo a un'assenza di controllo istituzionale sull'evoluzione dei rapporti romano-barbarici e iniziato un processo di rinegoziazione più ampio di quello riguardante il solo Alarico. Lo stesso tipo di meccanismo, la stessa volontà di ottenere nell'ambito della politica imperiale un peso proporzionale all'importanza rivestita in campo militare dalla componente gotica, sembrano avere infatti caratterizzato anche le vicende relative a Gainas e ai suoi rapporti con la corte orientale.¹⁷¹ Seppure in termini non del tutto ricostruibili, Gainas aveva richiesto che la sua posizione fosse riconosciuta come elemento fondamentale nell'equilibrio politico orientale contro le spinte antibarbariche rappresentate prima da Eutropio, poi da Aureliano.¹⁷² L'alleanza con Tribigildo e la minaccia a Costantinopoli, come i ripetuti assedi di Roma da parte di Alarico, avevano lo scopo di ingaggiare una prova di forza tale da rendere evidente per la corte l'impossibilità di sostenere e respingere un attacco militare da parte dei Goti, e la necessità di scendere a patti. Gli scontri ebbero nel 400 una conclusione sanguinosa, con una strage di Goti rifugiatisi all'interno di una chiesa,¹⁷³ che segnò un passo decisivo nella successiva evoluzione delle relazioni tra Romani e Goti. In ambito orientale, fu percepita in maniera ancora più decisiva che in passato la pericolosità delle truppe federate, così che

170 Iord., *Get.*, XXIX, 147: «*Mox ut ergo antefatus Alaricus creatus rex, cum suis deliberans suavit suo labore quaerere regna, quam alienis per otium subiacere*».

171 Per questi fatti cfr. *infra*, cap. III.

172 Zos., V, 13ss.

173 Zos., V, 19, 4; Syn., *De prov.*, II, 2.

da quel momento la *pars Orientis* avrebbe tentato sempre più di evitare di appoggiarsi alle forze germaniche.¹⁷⁴

Per quanto riguarda l'Occidente, invece, fu presumibilmente a seguito di queste vicende che Alarico si decise ad abbandonare la Macedonia e a muovere verso la penisola italiana, dando avvio agli eventi che portarono prima al sacco di Roma del 410 e poi allo stanziamento in Aquitania. I risvolti della crisi del 400 sembrerebbero infatti aver avuto un peso essenziale nel determinare la perdita di fiducia nelle istituzioni imperiali da parte di Alarico, che dovette constatare l'impossibilità di ottenere un ruolo rilevante nella politica orientale. Preso atto di una situazione del tutto sfavorevole e difficilmente rimediabile, la soluzione più semplice dovette apparire quella di tentare un approccio con la *pars Occidentis*.

È di assoluta importanza nell'interpretare le vicende relative agli anni 401-410 il fatto che Alarico non si pose mai, nei confronti dell'impero, semplicemente come conquistatore, né ebbe mai tra i suoi obiettivi la distruzione dell'impero romano. Pur potendo a tratti contare su un'evidente superiorità militare, egli utilizzò costantemente la minaccia bellica come un mezzo per ottenere una posizione favorevole nelle trattative diplomatiche. Proprio questo atteggiamento, interpretato dalla storiografia moderna a partire dal fatto che, ancora nei primi anni del V secolo, non poteva certo essere prevista la caduta dell'impero,¹⁷⁵ sembra aver invece creato alcune perplessità negli antichi. Alarico aveva infatti più volte sconfitto l'esercito romano, dimostrato la propria capacità bellica, dato luogo a inequivocabili prove di forza e assediato più volte la stessa Roma, ma mai aveva rinunciato a presentare delle proposte di pace e a cercare una legittimazione da parte della corte di Ravenna, né aveva lui stesso tentato di fregiarsi del titolo di imperatore o di dare concretamente vita a un regno autonomo.¹⁷⁶ Al massimo delle sue pretese, nel

174 Per questa interpretazione cfr. Liebeschuetz 1990, 126.

175 Heather 1991, 216-217.

176 La difficoltà dei contemporanei e degli storiografi successivi nel trovare per il comportamento di Alarico una spiegazione che potesse andare al di là dell'irrazionale desiderio di distruzione è manifestata da diverse fonti relative agli eventi. Nel suo succinto resoconto degli eventi che portarono alla caduta di Roma, Socrate (*HE VII*, 10) specifica che volontà di Alarico non era diventare imperatore («Βασιλεύειν μὲν οὐ προεἶλετο»), né distruggere l'*Urbs*. Egli avrebbe invece agito in risposta a una sorta di ordine impartitogli da una voce interiore che gli intimava di procedere all'assedio (*HE VII*, 10, 9). La stessa tradizione è riportata da Sozomeno (*HE IX*, 6, 6) e forse adombrata da Claudiano (*BG*, 544-548).

409, oltre a un donativo in denaro e al rifornimento di grano Alarico aveva domandato il titolo di *magister utriusque militiae*,¹⁷⁷ carica che era stata di Stilicone e che conferiva *de facto* il potere di condizionare in maniera determinante le decisioni imperiali. A questo aveva affiancato la richiesta di insediarsi nelle Venezie,¹⁷⁸ nel Norico e in Dalmazia, ottenendo così il controllo sui passi alpini e un accesso rapido alle vie che conducevano a Ravenna. Scopo di Alarico sembra essere stato dunque quello di assicurare il mantenimento di uno stato di non belligeranza tramite l'adozione di una tattica del deterrente, ancor più che grazie all'ingresso in prima persona nel processo decisionale dell'impero. In questo senso appare interessante il fatto che nel 410, una volta proclamato Attalo imperatore, Alarico avesse riservato per sé il comando di entrambi gli eserciti imperiali e per il cognato Ataulfo il titolo di *magister equitum domesticorum*.¹⁷⁹ In questo modo la totalità dell'esercito occidentale veniva ad essere controllata da comandanti di origine gotica, mentre nessuna carica propriamente amministrativa era ricoperta da un barbaro. Alarico, evidentemente, non mirava a vincere una prova di forza, né ad aprirsi prospettive di carriera nella burocrazia imperiale, bensì a creare le condizioni che avrebbero reso il suo popolo intoccabile sia sul momento, sia nell'eventualità di una rinascita politica e militare dell'impero di Occidente. In questo senso si comprende la retromarcia effettuata nello stesso 409, quando una nuova ambasciata inviata a Onorio specificava che Alarico rinunciava al donativo in oro e si accontentava di un modesto quantitativo di grano, ma soprattutto abbandonava la richiesta di qualsiasi carica militare e dei territori cisalpini, limitando le sue richieste territoriali al Norico, territorio di scarsa importanza per i Romani.¹⁸⁰ Dopo l'ulteriore rifiuto, un ultimo tentativo di negoziato non poté giungere alle orecchie di Onorio a causa dell'intervento del contingente guidato da Saro, anch'egli Goto a capo di truppe romane, che dalle fonti appare aver agito in maniera autonoma rispetto al potere centrale.¹⁸¹ Solo a questo punto, una volta che sembrava del tutto

177 Zos., V, 48, 2; Soz., HE IX, 7.

178 A proposito dell'uso del plurale per indicare quella che di fatto sembra corrispondere alla provincia di *Venetia et Histria*, cfr. il commento di Paschoud *ad loc.* (III, n. 110, 311).

179 Soz., HE IX, 8, 2.

180 Non ricco e difficilmente difendibile secondo Zosimo (Zos., V, 50, 3); luogo «οὐ πάνυ Ῥωμαίοις ἐσπουδάσμενον» per Sozomeno (Soz., HE IX, 7, 5).

181 Zos., VI, 13, 2; Soz., HE IX, 9, 3.

impossibile una risoluzione diplomatica della situazione, Alarico si risolse a saccheggiare Roma, senza però nemmeno tentare di appropriarsi della città.

La storiografia moderna è sostanzialmente concorde nell'interpretare il sacco di Roma come un fallimento della politica e della tattica diplomatica di Alarico, più che la sua definitiva vittoria militare:¹⁸² la politica del deterrente sarebbe stata funzionale solo finché non fosse stato sferrato l'attacco finale, mentre una volta concretizzata la minaccia che Alarico aveva sbandierato periodicamente a partire dal 408 di fatto veniva a mancare la contropartita da proporre ai Romani al momento di intavolare le trattative. Per questo, si direbbe, constatata l'impossibilità di riproporre lo schema consueto, l'obiettivo di Alarico cambia improvvisamente in favore dell'Africa, dando luogo anche a un mutamento sostanziale nella tattica utilizzata: l'azione dei Goti in questa fase sembra puntare non più alla ricerca di un accordo ma a una vera e propria guerra di conquista, sebbene il cambio di rotta di Alarico potrebbe forse spiegarsi con la volontà di bloccare non più il porto di Roma, ma direttamente i rifornimenti di grano fondamentali all'approvvigionamento della *plebs urbana* e a mantenere l'ordine pubblico in città. Fu l'impossibilità di varcare lo Stretto di Messina che indusse Alarico a rivedere nuovamente i propri piani e a risalire la penisola, per morire nei pressi di Cosenza lasciando il comando del suo esercito ad Ataulfo.

La politica di quest'ultimo sembra riprendere gli obiettivi più arditi di Alarico: dopo un nuovo saccheggio di Roma egli aveva rapito Galla Placidia, sorella dell'imperatore Onorio, che avrebbe condotto con sé in Gallia e sposato secondo il costume romano a Narbona, nel 414.¹⁸³ Il matrimonio, da cui nacque un figlio che ebbe il nome di Teodosio, è stato letto da antichi e moderni come la manifestazione più evidente della politica filo-romana di Ataulfo, che avrebbe così inaugurato una stagione non solo di pacifica convivenza, ma di assimilazione e di promozione di un'unità di intenti di Goti e Romani. La mossa del barbaro appare piuttosto come un'ulteriore sperimentazione, ancora una volta tesa a ottenere delle garanzie

182 Matthews 1975, 301; Heather 1991, 216; Kulikowski 2007, 177.

183 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 43, 2; Olymp., Fr. 24 Müller; Hydat., *Chron.*, XX, 57; *Chron. Gall. Ad 511 559 VII.*

forti dall'impero, più che a rendere «*Gothia quod Romania fuisset*»,¹⁸⁴ o ad assimilare completamente i Goti ai Romani. In effetti, inserendo un suo erede nella linea di discendenza imperiale, Ataulfo si assicurava che gli interessi del gruppo da lui guidato sarebbero stati tutelati e gli accordi rispettati, senza il rischio di incorrere in un continuo stato di guerra con l'impero. La decisione di Ataulfo, per altro, si configurava come una *extrema ratio*, e non come una tappa di una linea politica strutturata a priori. È necessario ricordare, infatti, che le ragioni che avevano condotto i Goti in Gallia nel 411 sono da rintracciare nella condizione fluida e caotica che caratterizzava da alcuni anni la regione, sconvolta dall'usurpazione di Costantino III, che doveva difendere la sua posizione non solo contro Onorio, ma anche contro altri pretendenti al potere, quali Massimo in Spagna e Giovino in Gallia settentrionale, nonché dalla presenza delle bande di Vandali, Alani e Suevi che avevano attraversato il Reno nel 405-6 ed erano passati in Spagna dopo anni di devastazioni e saccheggi. Ataulfo aveva tentato di inserirsi negli scontri tra gli usurpatori, sostenendo in un primo tempo Giovino e riproponendo poi l'elezione alla porpora di Attalo e, dunque, lo schema che si era cercato di perseguire alla vigilia del sacco di Roma.¹⁸⁵ Di fronte alle continue richieste di restituzione della donna, il matrimonio con Galla Placidia sembra voler porre fine a una situazione ormai compromessa tentando una nuova soluzione, istituzionale e non militare, per definire su un piano di parità le relazioni romano-gotiche. Sebbene, dunque, il matrimonio fosse risultato una chiara forzatura diplomatica, dettata dalla reazione di Ataulfo al mancato rispetto dei patti da parte di Onorio,¹⁸⁶ e nonostante essa avesse inasprito notevolmente l'atteggiamento dell'imperatore e del suo generale Costanzo contro i Goti, la figura di Ataulfo fu recepita già dai contemporanei come quella di un pacificatore, che aveva in qualche modo riconosciuto, pur essendo barbaro, la superiorità del *mos Romanus* e aveva deciso di uniformarvisi.¹⁸⁷ In effetti, l'adozione da parte del capo barbaro dei costumi romani potrebbe dover essere ricondotta, più che a un'aperta ammissione di inferiorità culturale e politica,

184 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 43, 5.

185 Olymp., Fr. 17 e 19 Müller; *Chron. Gall. ad 452*, XIX 69.

186 Così Olimpiodoro, Fr. 20 e 24 Müller.

187 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 43, 6; Olymp., Fr. 24 Müller.

a un disegno ben preciso che Ataulfo avrebbe tentato di perseguire. Egli avrebbe compreso, come altri prima di lui, che perché il dialogo con l'impero avesse successo sarebbe stato necessario adottare un linguaggio comune, da declinare all'occorrenza anche tramite rituali e cerimonie precise. Solo se svolto secondo l'uso romano il matrimonio con Galla Placidia avrebbe potuto essere considerato valido dalle autorità imperiali, e la posizione di Ataulfo sarebbe stata al riparo dagli eventuali, probabilissimi tentativi di delegittimazione.

Solo pochi mesi dopo la sua unione con Galla Placidia, però, il successore di Alarico fu assassinato a Barcellona, dove si trovava il suo quartier generale mentre combatteva i Vandali per conto di Onorio. A lui successe brevemente Sigerico, ricordato dalle fonti solo per la sua violenza e la sua scarsa disponibilità nel mantenere buone relazioni coi Romani. Dopo pochissimo (solo sette giorni secondo Olimpiodoro),¹⁸⁸ venne elevato al potere Vallia «*ad hoc electus a Gothis, ut pacem infringeret, ad hoc ordinatus a Deo, ut pacem confirmaret*».¹⁸⁹

Le vicende burrascose che caratterizzano la successione al potere gotico costituiscono evidentemente una prova della presenza di varie famiglie nobiliari rivali, caratterizzate ancora una volta da una diversa lettura delle relazioni da intrattenere con i Romani, più o meno favorevole al raggiungimento di un buon grado di assimilazione. La linea di Vallia perseguiva da un lato la fine delle ostilità e la definizione di un accordo diplomatico stabile, dall'altro garantiva ai Goti una completa indipendenza amministrativa e giurisdizionale da esercitare nel territorio corrispondente alla valle della Garonna, confermando invece gli accordi militari e l'impegno a combattere per conto dell'impero. L'accordo stipulato tra Vallia e Costanzo III nel 418,¹⁹⁰ dunque, sembra riprendere le richieste avanzate originariamente da Fritigern nel 376 e rinnovate, benché declinate diversamente, da Alarico nella seconda ambasceria del 409: si richiedeva un territorio periferico, o comunque scarsamente abitato e devastato a causa dei recenti eventi bellici, in cui fossero presenti territori coltivabili utili a garantire l'autosostentamento della popola-

188 Olymp., Fr. 26 Müller.

189 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 43, 10.

190 Ma la datazione proposta dal *Chronicon* di Idazio, XXIII, 69, è stata messa in dubbio alla luce della testimonianza di Prospero di Aquitania, che pone l'insediamento nel 419 (Prosp.1271). In merito a questo problema cronologico cfr. Wood 1992; Schwarcz 2001

zione qui stanziata, in cambio della disponibilità a fornire sostegno militare.¹⁹¹

Ancora una volta i caratteri e le ragioni dello stanziamento sono stati ampiamente discussi a partire dalla rappresentazione del gruppo che aveva seguito Alarico e poi Ataulfo come “popolo” o “esercito”.¹⁹² Il dibattito moderno in merito ha dimostrato come entrambe le ipotesi siano in qualche modo sostenibili, così da rendere ulteriormente complesso prendere posizione di fronte a una questione che risulterebbe fondamentale per comprendere tanto le caratteristiche dello stanziamento, quanto i meccanismi in base ai quali un gruppo eterogeneo si sarebbe progressivamente compattato attorno a un senso di identità e di interessi comuni fino a dare vita al “regno di Tolosa” e ai suoi abitanti, ormai definibili col termine “Visigoti”. Diverso è infatti il meccanismo da immaginare nel caso in cui si propenda per un'interpretazione che vede il gruppo stanziato in Aquitania come un contingente militare ampliatosi in misura sempre maggiore a partire dalla rivolta di Alarico del 395, la cui compattezza si era creata essenzialmente per contrapposizione all'impero, o piuttosto per una visione del gruppo come un'ampia schiera di persone il cui nucleo fondamentale era composto da individui che avevano condiviso alcuni tra gli eventi fondamentali della loro storia recente: l'attraversamento del Danubio, gli anni di guerra che ne erano seguiti, lo stanziamento in Tracia e Mesia e infine la peregrinazione lungo le regioni occidentali al seguito di Alarico e Ataulfo.

In ciascuno dei due casi, però, rimane invariato un elemento fondamentale, ovvero il carattere composito del gruppo che si vedeva ormai rappresentato da Valia, profondamente diverso da quello che aveva accettato le proposte di Teodosio e ancor più da quello che era entrato nell'impero a seguito di Fritigern e Alavivo. Anche accettando che il gruppo guidato da Alarico fosse formato per la maggior parte da individui di origine gotica,¹⁹³ infatti, le fonti testimoniano profondi mutamenti nella sua composizione lungo le varie tappe della migrazione. Già Zosimo tramanda la notizia di un primo allargamento del gruppo proprio nel 395: secondo

191 Pone l'accento sulla presenza di *agri deserti* nella regione, in maniera piuttosto convincente, Nixon 1992.

192 Cfr., per esempio, Nixon 1992 e Burns 1992.

193 Heather 1999b.

la *Storia nuova*, infatti, Rufino stesso avrebbe invitato Alarico a condurre in Grecia τοὺς σὺν αὐτῷ βαρβάρους ἢ ἄλλως σύγκλυδας ὄντας,¹⁹⁴ così che da subito le truppe imperiali dovettero far fronte a una forza di natura variegata. Essa mutò poi in maniera consistente durante le campagne occidentali, quando il gruppo beneficiò di due consistenti iniezioni di seguaci nel 408 e ne 410. Nel primo caso parte dei contingenti di Stilicone reagirono all'uccisione del generale e alla corrispondente recrudescenza antibarbarica disertando l'esercito romano per unirsi ad Alarico, mentre nel 410, quando le truppe gotiche si trovavano già alle porte di Roma, un folto gruppo di schiavi, forse comprendente i superstiti dell'esercito di Radagaiso, decise di prendere le armi contro l'impero.¹⁹⁵

Nel 418 nasceva dunque un'unità politico-territoriale nuova, ma che non rifletteva un'entità etnico-culturale altrettanto ben definita. L'uccisione di Ataulfo e quella di Sigerico dimostrano come una leadership forte faticasse ad affermarsi e i gruppi di potere e le rivalità che sembravano sopite durante il periodo di comando di Alarico potessero rapidamente riemergere. Particolarmente interessante risulta a questo proposito la notizia fornita da Olimpiodoro di Tebe, laddove afferma che Sigerico era fratello di Saro, il capo barbaro che, dopo aver mantenuto per un certo tempo una sorta di neutralità tra Onorio e Alarico, era passato dalla parte dell'imperatore per non affrontare da solo lo scontro con Ataulfo, con cui avrebbe avuto precedenti attriti.¹⁹⁶ Sembrerebbe di intravedere in queste vicende la persistenza di una rivalità per la leadership che dimostra come la posizione di supremazia di Alarico poté affermarsi solo faticosamente e non fu immediatamente ben accetta a tutti i gruppi barbarici presenti nell'impero, e d'altra parte come il gruppo che seguì Ataulfo in Gallia presentasse ancora numerose fratture e divisioni che riemersero rapidamente una volta venuto a mancare il leader carismatico. I disse-

194 Zos. IV, 5, 5, 4.

195 Zos., V, 35, 5-6; 42. Claud., *VI cons. Honor.*, 250-253; BG 88-89 ricorda anche un movimento inverso per cui sarebbero stati alcuni barbari ad abbandonare l'esercito di Alarico, e Thompson 1963, 12, ipotizza che anche i contingenti guidati da Ulfila e Saro potrebbero essere formati da gruppi che abbandonarono Alarico durante le campagne in Italia. L'informazione di Claudiano deve essere considerata con la dovuta cautela e non deve essere sopravvalutato il numero di Goti che abbandonarono Alarico, dal momento che – va ricordato – la notizia si inserisce in un contesto panegiristico in cui facilmente possono risultare amplificati tutti gli elementi favorevoli a Stilicone e utili a dimostrare la sua superiorità.

196 Zos., VI, 13, 2.

sti nella successione politica affondavano probabilmente le radici proprio nel processo di rimescolamento di gruppi precedentemente autonomi, legati durante la guerra da obiettivi comuni ma le cui divergenze riemergevano in periodo di pace,¹⁹⁷ e solo il lungo regno di Teoderico I poté dare vita una stabilità dinastica destinata a durare nel tempo.

Al momento dello stanziamento in Aquitania, il senso di identità culturale di coloro che diventarono e che presero a riconoscersi come Visigoti doveva ancora nascere e formarsi al di là di un semplice senso di comune contrapposizione all'impero. L'individuazione e la definizione dei caratteri identitari su cui avrebbe potuto fondarsi la fedeltà al sovrano e la compattezza di un popolo dovettero essere considerati elementi prioritari, come si mostrerà, a partire da Vallia e Teoderico I, al pari dell'invenzione di una struttura politica e amministrativa che potesse garantire il controllo del territorio e la stabilità sociale. La promozione del credo subordinazionista e la creazione di una corrispondente gerarchia ecclesiastica si rivelarono perfettamente funzionali a raggiungere entrambi gli scopi.

¹⁹⁷ Così Heather 1999b.

II

IL CONTESTO RELIGIOSO DA TEODOSIO AL V SECOLO

Nell'evolversi delle relazioni romano-gotiche tra la fine dell'era costantiniana e lo stanziamento in Gallia due elementi risultano particolarmente evidenti e degni di nota: in primo luogo il fatto che, a più riprese e in momenti cruciali (nel 347-48, nel 369-72, nel 376) il fattore religioso giochi un ruolo essenziale nel definire i rispettivi spazi di azione e le identità di Romani e Goti, e secondariamente che l'insieme di persone che ottenne i territori in Aquitania risultava dal rimescolamento di diversi gruppi, che presentavano alcuni caratteri comuni, ma sostanziali eterogeneità quanto alle specifiche vicende pregresse e alle relazioni che ciascuno di essi aveva autonomamente intrattenuto con l'impero romano. Una volta stanziati in Gallia e ottenuta un'identità territoriale diventava necessario dar vita a strutture politiche e amministrative che consentissero il controllo dell'area e della popolazione che vi abitava, ma anche assicurare che tutte le componenti di essa prendessero a percepirsi come parti di un tutto unico, che si creasse un'identità di gruppo tale da poter garantire la stabilità della nascente realtà politica. Bisognava, insomma, dare vita a un nuovo “popolo” che abitasse il territorio ottenuto.

Come già accennato, la storiografia moderna ha ripetutamente indicato il cosiddetto “arianesimo gotico” come elemento di grande importanza nella definizione dei rapporti diplomatici tra Romani e Goti, risultato di una scelta dettata da un'intrinseca ostilità e volontà di mantenere chiaramente distinte le rispettive sfere di azione e, contemporaneamente, causa della mancata totale assimilazione tra la popolazione barbarica e quella autoctona.¹ Porre l'accento sull'eterogeneità dei singoli gruppi che daranno vita al popolo visigotico è fondamentale per comprendere come questa lettura necessiti di una sostanziale rivisitazione. Da un lato, infatti, i singoli gruppi erano entrati in contatto con l'impero in diversi momenti e con diverse finalità: i Goti di Radagaiso, ad esempio, che sembrano essere stati

¹ Thompson 1962, 519; Id. 1966, 110; Simonetti 1967a e 1980; Rubin 1981, 54; Wolfram 1988, 197ss.; Ripoll Lopez 1998; Schäferdiek 2001, 305-306; Visonà 2011.

inequivocabilmente pagani,² varcarono i confini dell'impero entrando in contatto con i Romani solo nel 406, mentre le truppe che avevano servito Stilicone e che passarono a sostenere Alarico dopo la morte del generale dovevano aver vissuto all'interno dell'impero per vari anni assieme alle loro famiglie, giungendo dunque presumibilmente a un maggior grado di integrazione.³ Riferirsi genericamente a un'ostilità atavica della popolazione barbarica contro l'impero non tiene conto di queste notevoli differenze nelle relazioni con Roma. Allo stesso modo, non è pensabile che il credo non-niceno si fosse affermato già negli ultimi anni del IV secolo come caratteristico di tutti i gruppi barbarici. L'azione di Ulfila è insufficiente a spiegare l'ampia diffusione delle dottrine subordinazioniste in ambito non romano, dal momento che il vescovo operò solo per poco tempo in terra gotica, dedicando le proprie attenzioni alla comunità cristiana già esistente, piuttosto che dedicandosi a una vera e propria azione evangelizzatrice.⁴ In seguito, una volta accolto nell'impero, egli sembra essersi interessato prevalentemente al dibattito teologico che qui si svolgeva, mentre non risultano documentati ulteriori contatti con la sua terra di origine. Contemporaneamente, se la sua traduzione della Bibbia dovette giocare una funzione decisiva per l'evangelizzazione delle popolazioni di lingua germanica, essa non può essere considerata in sé un veicolo di arianizzazione, poiché non vi compaiono esempi di traduzione manipolata al fine di sostenere una determinata impostazione teologica.⁵

D'altra parte, il patto tra Fritigern e Valente, spesso evocato per dare una spie-

2 Cfr. Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 37.

3 Non si accetta qui l'identificazione tra i seguaci di Radagaiso e i soldati che si ribellarono all'impero dopo l'uccisione di Stilicone. La ragione è, come si specificherà meglio in seguito (cfr. *infra*, cap. IV), in primo luogo che il legame di fedeltà che sembra stare alla base della rivolta non appare applicabile a dei soldati arruolati dopo essere stati sconfitti. Inoltre, Zosimo (V, 35) afferma che la reazione anti-barbarica che seguì la morte del generale colpì le famiglie dei militari residenti in alcune città della penisola italica. Questo elemento sembra suggerire ugualmente una permanenza nell'impero più lunga dei due anni intercorsi tra la battaglia di Fiesole e l'esecuzione di Stilicone.

4 Schäferdiek 2001, 299-301. In effetti appare singolare che Ausenzio di Durostorum, cui si devono gran parte delle notizie relative alla predicazione di Ulfila, non faccia alcun riferimento a una sua azione contro i pagani nel momento in cui si sofferma a elencare gli avversari affrontati dal vescovo (*Diss. Max.* 47-49, 305r 35-305v 26).

5 Come si vedrà (*infra*, cap. V) il testo biblico trasmesso da Ulfila subisce un'ampia rielaborazione a partire dal V secolo. In questo periodo, compaiono alcune lezioni che appaiono ispirate da versioni latine della Bibbia, e in alcuni passi di difficile interpretazione si opta per una dissambiguazione del testo in senso subordinazionista.

gazione dell'adesione dei barbari all'arianesimo,⁶ non risulta in alcun modo sufficiente a giustificare un fenomeno duraturo come quello dell'«arianesimo gotico». Le ricostruzioni fondate su tale circostanza non tengono in giusta considerazione il fatto che la ribellione dei Goti seguì di pochi mesi la stipula dell'accordo, né che il gruppo guidato da Fritigern e Alavivo risultò solo una delle componenti dell'esercito contro cui i Romani si scontrarono ad Adrianopoli e negli anni successivi, e solo una parte limitata dei seguaci di Alarico, dopo l'ulteriore rimescolamento che si ebbe in corrispondenza delle campagne del 401-410. In tale situazione, quali che fossero stati i patti, non è possibile dare per scontato che essi venissero mantenuti validi, ed è comunque certo che essi avrebbero impegnato solo una piccola percentuale di popolazione, troppo ridotta per giustificare, in sé, il radicamento delle dottrine anti-nicene in ambito barbarico.⁷ Nonostante queste difficoltà, diversi autori hanno preferito porre l'accento sul ruolo ricoperto da Ulfila o Fritigern, ritenendo ancor meno plausibile lo scenario alternativo proposto da Thompson,⁸ che collocava la conversione gotica in piena epoca teodosiana, nel periodo che seguì il trattato del 382 e lo stanziamento in Tracia.⁹ Nell'opinione corrente, non sarebbe infatti possibile immaginare una conversione di massa a una fede diversa da quella imperiale in un'epoca in cui, grazie alle prese di posizione a un tempo legislative e conciliari, il simbolo niceno si sarebbe rapidamente imposto come unico credo in tutto l'impero, a scapito di tutte le altre forme di cristianesimo, che sarebbero del tutto scomparse o sarebbero state relegate ad ambiti troppo marginali perché i loro esponenti potessero agire liberamente ed efficacemente nella società romana.

Prima di analizzare i tempi, i modi e le funzioni della conversione gotica al cristianesimo anti-omousiano, è necessario sottoporre a verifica questo assunto, analizzando il contesto religioso dell'impero di epoca teodosiana, per comprendere se

6 Rubin 1981; Heather 1986, 315ss.; Lenski 1995.

7 Per una discussione più dettagliata di questi temi cfr. *infra*, cap. III.

8 Rubin 1981, 35, parla di «*complex and unconvincing explanations*»; Heather 1986, 315 ritiene che le spiegazioni addotte per una conversione post-376 siano «*hypothetical attempts to deal with an awkwardness in the record*»; Lenski 1995, 53 nota come «*Thompson could not explain why the Goths turned to Arianism under Theodosius, who actively persecuted non-Nicenes*».

9 Thompson 1956; Id. 1962, 516-517; Id. 1966, 103ss.

il fenomeno in esame possa o meno essere collocato in quest'epoca, piuttosto che negli anni del regno di Valente.

1. La politica religiosa di Teodosio fino al 383

L'attuazione da parte di Teodosio di una politica religiosa aggressivamente nicena è stata considerata, come accennato, l'elemento cardine per fissare la cronologia della conversione gotica al cristianesimo subordinazionista (o per lo meno dell'inizio del processo che caratterizzò in senso fortemente anti-niceno la cristianizzazione dei barbari). L'elemento dottrinale, in effetti, sembra avere ricoperto da subito una posizione centrale nella gestione del potere da parte di Teodosio, se questi, elevato alla porpora solo nel 379, promulgò meno di un anno più tardi il cosiddetto editto *Cunctos populos*,¹⁰ con il quale prendeva una posizione inaspettatamente chiara in campo dottrinale cui sarebbe seguita l'espulsione del vescovo di Costantinopoli Demofilo.¹¹ Se in passato si è ritenuto che la norma avesse fatto assurgere il credo niceno a vera e propria "religione di stato", gli studi più recenti condotti in merito alla legislazione antiereticale teodosiana hanno portato un buon numero di studiosi a dubitare di questa interpretazione.¹² Si è ritenuto, infatti, che il provvedimento mirasse essenzialmente a risolvere i dibattiti e gli scontri che sconvolgevano la chiesa di Costantinopoli, mentre Teodosio non avrebbe avuto alcuna velleità di attribuire ad esso una validità generale.

Se è vero che risulta quanto meno singolare che una misura di tale importanza in ambito religioso non fosse stata percepita come fondamentale dai contemporanei,¹³ è pur vero che dopo poco meno di un anno l'imperatore di Oriente tornava

10 *C. Th.* XVI, 1, 2, del 28 febbraio 380.

11 *Soc.*, *HE* V, 8; *Soz.*, *HE* VII, 5.

12 Cfr., in questo senso: Pietri 1972; McLynn 1994, 106-109; Lizzi Testa 1996; Humfress 2006. In questi studi si sottolineano i caratteri di pragmaticità e casualità che determinarono la promulgazione dell'editto, nonché la sua portata eminentemente locale contro una lettura "universalistica" delle conseguenze della costituzione espressa con convinzione degli anni '80 del Novecento. Cfr. per esempio gli Atti del VI Convegno Internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana "*Politica ecclesiastica e legislazione religiosa dopo l'editto di Teodosio I del 380 d.C.*" pubblicati nel 1986. Nella sua impostazione generale, il convegno ammetteva il carattere epocale del provvedimento e il suo ruolo di cesura rispetto alle vicende precedenti.

13 Il provvedimento è esplicitamente ricordato solo da Sozomeno (*HE* VII, 4, 5-6), il quale affer-

sul tema con una seconda costituzione, la *Nullus [locus] haereticis*,¹⁴ che precisava il significato della precedente sia dal punto di vista del contenuto dottrinale, sia relativamente ai divieti e alle punizioni che avrebbero interessato gli “eretici”. Se la *Cunctos populos* si accontentava di un riferimento alla dottrina vago ed impreciso, rimandando all'autorità di Damaso di Roma e Pietro di Alessandria per stabilire l'ortodossia di un individuo, nella legge del 381 si aggiungeva un'enunciazione più complessa del credo niceno, si specificava che il termine οὐσία, al centro delle aspre critiche dei gruppi antinicensi, avrebbe potuto essere impiegato a buon diritto,¹⁵ si forniva un elenco dei gruppi cristiani condannati, al fine di fornire criteri più certi quanto al perseguimento giudiziario.¹⁶ Secondo Sozomeno, nessuno dei due provvedimenti si rivelò comunque sufficiente a spegnere il dibattito, e anzi le opposizioni sembrerebbero essersi esacerbate a seguito dell'intervento di Teodosio.¹⁷ Deve essere notato, infatti, che l'azione dell'imperatore non trova alcun precedente nella politica religiosa dei suoi predecessori, che si erano sempre limitati a prendere atto delle decisioni sinodali e a garantirne la concretizzazione. È del tutto probabile che sia stata proprio la necessità di fornire alle proprie azioni una maggiore autorevolezza a indurre Teodosio a convocare a Costantinopoli un concilio per il maggio 381. Nonostante l'assemblea episcopale sia stata investita già all'indomani del suo scioglimento di un forte carattere di ecumenicità,¹⁸ la sempli-

ma che Teodosio avrebbe ritenuto opportuno far conoscere all'intera popolazione dell'impero la sua personale posizione in ambito dottrinale, al fine di pacificare la Chiesa orientale. Egli avrebbe scelto di inviare il provvedimento a Costantinopoli non perché ritenesse che essa fosse l'unica città coinvolta, bensì perché riteneva che dalla capitale le misure si sarebbero riverberate in tutto l'impero.

14 *C.Th.* XVI, 5, 6, del 10 gennaio 381.

15 *C.Th.* XVI, 5, 6, 2: «*Is autem nicaenae adsertor fidei, catholicae religionis verus cultor accipiendus est, qui omnipotentem deum et christum filium dei uno nomine confitetur, deum de deo, lumen ex lumine: qui spiritum sanctum, quem ex summo rerum parente speramus et accipimus, negando non violat: apud quem intemeratae fidei sensu viget incorruptae trinitatis indivisa substantia, quae Graeci adsertione verbi ousia recte credentibus dicitur: Haec profecto nobis magis probata, haec veneranda sunt*».

16 *C.Th.* XVI, 5, 6, 1: «*fotiniana labis contaminatio, arriani sacrilegii venenum, eunomianae perfidiae crimen et nefanda monstruosis nominibus auctorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu*» Come si vedrà, l'elenco delle eresie si andrà perfezionando negli anni successivi, ad eliminare progressivamente le eventuali ambiguità insite nei provvedimenti e nella loro applicazione.

17 Soz., *HE* VII, 6.

18 L'ecumenicità del concilio sembra essere stata infatti affermata già nel 382: nella lettera sinodale inviata dai vescovi riuniti a Costantinopoli nel 382 all'episcopato occidentale, contemporaneamente riunito a Roma, l'assemblea del 381 è ricordata come οἰκουμένης σύνοδος

ce analisi della lista dei partecipanti rende evidente non solo l'assenza di rappresentanti provenienti dalla *pars Occidentis*, ma anche quella di molti vescovi orientali.¹⁹ I 150 vescovi che presero parte all'incontro provenivano essenzialmente da Siria, Palestina, Fenicia e dalle province più orientali dell'impero, dove più forte era l'influenza dottrinale di Melezio e dei Cappadoci. L'impressione è quella di una vera e propria selezione a priori dei partecipanti, che risulta confermata dai resoconti di Socrate, Sozomeno e Teodoreto, ove si afferma che l'imperatore scelse accuratamente i partecipanti al concilio tra coloro che condividevano la sua fede.²⁰ Nel momento in cui si ricordano i numeri dei partecipanti al concilio di Nicea e a quello di Seleucia-Costantinopoli del 359, attorno ai 300 in entrambi i casi, la selezione portata avanti da Teodosio sembra essere stata delle più attente, e rivela da un lato le intenzioni dell'imperatore, dall'altro l'effettiva consistenza della corrente nicena in Oriente. Se voleva porre fine tanto alle discussioni interne alla Chiesa, quanto all'opposizione che si andava formando nei suoi confronti, ciò che l'imperatore doveva maggiormente evitare era una discrepanza tra le decisioni conciliari e le misure imperiali, così che diventava d'obbligo garantire l'adesione dei partecipanti al concilio al suo disegno e la loro lealtà in sede di discussione. Il numero relativamente esiguo dei partecipanti dimostra chiaramente che solo una porzione ridotta dell'episcopato della *pars Orientis* si dimostrò adatta allo scopo, ma l'operazione ebbe l'effetto sperato e, di fatto, il concilio ratificò le decisioni già prese da Teodosio.

Una speculare riconferma imperiale delle decisioni sinodali giunse nel luglio 381 con la promulgazione di due costituzioni: in primo luogo si ribadivano e irrigidivano i divieti e le decisioni della precedente *Nullus [locus] haereticis*, stabilendo non solo il divieto per i non-niceni di frequentare le chiese, ma anche di costruirne di nuove tanto nei centri urbani, quanto nelle campagne. La punizione in caso di contravvenzione era stabilita nella confisca della *domus* e del *fundus* in cui la chiesa era stata costruita.²¹ Il modo in cui l'interdizione viene rimodulata può

(Theod., *HE* V, 9, 13).

19 Mansi, III cc. 568-572.

20 Soc., *HE* V, 8, 1; Soz., *HE* VII, 7, 1; Theod., *HE* V, 7, 4.

21 *C.Th.* XVI, 5, 8 del 19 luglio 381.

dare un'idea della reazione concreta delle comunità condannate, che sembrerebbero aver tentato di aggirare le misure promulgate, sfruttandone le ambiguità. D'altra parte, la costituzione *Episcopis tradi*,²² promulgata solo una decina di giorni dopo, sembra rispondere a un'ulteriore esigenza, ovvero quella di distinguere in maniera univoca i vescovi cui applicare le condanne previste dalla legge. Questa assegnava ancora una volta il controllo esclusivo delle chiese ai sostenitori dell'*homoousios*, mentre avrebbero dovuto essere espulsi dalle chiese stesse «*ut manifestos haereticos*» coloro che avessero rifiutato la comunione con alcuni vescovi esplicitamente nominati, tra cui figuravano i campioni del concilio di Costantinopoli. Secondo Filostorgio²³ proprio a seguito di questo provvedimento Demofilo di Costantinopoli, Ipazio di Nicea e Doroteo di Antiochia sarebbero stati esiliati, per rifugiarsi rispettivamente a Beroea di Macedonia, Ciro in Siria e Beroea di Tracia, ad indicare la scarsa disponibilità della *pars* che veniva colpita dalle misure teodosiane ad accettare i risvolti della politica religiosa imperiale. D'altra parte, la capacità di questa di organizzare una resistenza efficace è testimoniata chiaramente dal fatto che, nel 382, dovette essere convocata una nuova assemblea nella capitale, per tentare di porre fine ai disordini messi in atto dai gruppi condannati dalle decisioni sinodali.²⁴ Pur non facendo parola dell'incontro del 382, Socrate e Sozomeno concordano nel registrare nuove agitazioni in gran parte delle città orientali, dovute alla decisione di espellere dalle chiese chi fosse stato riconosciuto come eterodos-

22 C.Th. XVI, 1, 3: «*Episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate, quos constabit communioni nectari episcopi Constantinopolitanae ecclesiae nec non Timothei intra Aegyptum Alexandrinae urbis episcopi esse sociatos; quos etiam in Orientis partibus Pelagio episcopo Laodicensi et Diodoro episcopo Tarsensi: in Asia nec non proconsulari adque Asiana dioecesi Amphiloquio episcopo Iconiensi et optimo episcopo Antiocheno: in pontica dioecesi Helladio episcopo Caesariensi et Otreio Meliteno et Gregorio episcopo Nysseno, Terennio episcopo Scythiae, Marmario episcopo Marcianopolitano communicare constiterit. Hos ad optinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilius sacerdotum oportebit admitti: omnes autem, qui ab eorum, quos commemoratio specialis expressit, fidei communione dissentiunt, ut manifestos haereticos ab ecclesiis expelli neque his penitus posthac obtinendarum ecclesiarum pontificium facultatemque permitti, ut Verae ac Nicaenae fidei sacerdotia casta permaneant nec post evidentem praecepti nostri formam malignae locus detur astutiae. Dat. III kal. aug. Heracleae Eucherio et Syagrio cons».*

23 Philost., HE IX, 19.

24 Theod., HE V, 8, 11.

so, e affermano che i vescovi dovettero essere riuniti ancora una volta nel 383.²⁵

Quest'ultima assemblea merita più attenzione di quanto normalmente ritenuto in ragione delle caratteristiche che presenta, del tutto diverse da quelle dei concili precedenti, e che permisero alle deliberazioni cui si giunse in questa occasione di conservare un carattere finalmente risolutivo. Teodosio sembra essersi in qualche modo reso conto del fallimento in cui era incorsa la sua politica precedente, improntata a un pragmatismo politico che non teneva però conto delle dinamiche conciliari, tali per cui le decisioni prese da un sinodo poco rappresentativo, ancorché ratificate dalla legislazione imperiale, potevano non essere considerate cogenti da quella parte di episcopato che era rimasta esclusa dall'assemblea. Quali che siano state le considerazioni dell'imperatore, in questo terzo incontro venne tentata una strada diversa, ovvero la ricerca di una formula di fede condivisa da tutte le parti in causa, ciascuna rappresentata da un portavoce,²⁶ che potesse sostituire a buon diritto e contro ogni possibile obiezione il simbolo di Rimini-Seleucia-Costantinopoli del 360. Gli sviluppi del concilio mostrano chiaramente come, aprendo il dibattito agli esponenti dei diversi movimenti dottrinali, il risultato della discussione potesse essere considerato tutt'altro che scontato, a dimostrare come l'equilibrio delle forze non pendesse in favore del gruppo niceno.²⁷ Preso atto dell'impossibilità di condurre a buon fine il dibattito, Teodosio prende una risoluzione drastica, richiedendo ai rappresentanti di ogni gruppo di redigere per iscritto una professione di fede che lui stesso avrebbe esaminato al fine di stabilire quali tra i simboli presentati avrebbero potuto essere considerati ortodossi e quali invece condannare sulla base della vigente legislazione in materia religiosa. Nonostante l'impressione che le fonti nicene vogliono trasmettere, il procedimento adottato

25 Soc., *HE* V, 10, 1-2; Soz., *HE* VII, 12, 1. Il concilio si tenne probabilmente nei primi mesi dell'anno, forse già in gennaio, come sembra doversi dedurre da Socrate. Questi, infatti, mette in relazione l'arrivo dei partecipanti con la nomina di Arcadio ad Augusto (avvenuta il 19 gennaio 383), affermando che l'assemblea sarebbe iniziata «Ὅτι εἰς μακρὸν δὲ μετὰ ταῦτα» (*HE* V, 10, 5-6).

26 Socrate ricorda infatti l'assemblea come “concilio di tutte le eresie” (*HE* V, 10, 2).

27 Le fonti relative evidenziano infatti la difficoltà che segnò il dialogo conciliare già dalle sue primissime fasi, quando i vescovi non sembrano essere stati in grado di accordarsi nemmeno sul peso da accordare alle opinioni dei padri prima di intraprendere il dibattito (cfr. Soc., *HE* V, 10, 15-20; Soz., *HE* VII, 12, 7-8).

non trova precedenti:²⁸ per la prima volta, il sovrano si assume la responsabilità e si arroga il potere di prendere decisioni di merito in ambito dottrinale, non limitandosi a ratificare quanto stabilito in sede conciliare.

Inevitabilmente, dunque, l'assemblea del 383 sancisce la reale fine dei dibattiti sinodali, poiché segna la completa perdita di fiducia delle autorità civili nel dialogo episcopale e nella possibilità che da esso *μίαν παρὰ πᾶσιν δόξαν κρατήσῃν*.²⁹ D'altra parte, la granitica posizione di Teodosio rendeva concretamente impossibile la convocazione di nuovi concili, proprio sulla base della prassi invalsa dai tempi di Costantino. A partire dal concilio di Nicea, infatti, l'iter per la convocazione di un sinodo prevedeva che i vescovi si limitassero ad esprimere l'esigenza di un momento di discussione dottrinale, mentre erano gli imperatori che, nei fatti, si impegnavano a convocare i partecipanti e a creare le condizioni per cui l'assemblea potesse svolgersi nel migliore dei modi.³⁰ E' evidente allora che, nel momento in cui Teodosio negava l'utilità del dibattito conciliare e stabiliva definitivamente i contenuti dell'ortodossia e dell'eterodossia, la controversia trinitaria, così come si era svolta fino a quel momento, non poteva che terminare definitivamente. Una volta stabilito che il mancato allineamento in ambito teologico avrebbe portato a una netta opposizione nei confronti dell'autorità imperiale, infatti, diventava concretamente impossibile avanzare ulteriori richieste per la convocazione di concili in cui la questione trinitaria potesse essere messa nuovamente in discussione.

Che la fine della discussione conciliare non avesse provocato l'istantanea fine delle resistenze dottrinali è reso manifesto da una serie di disposizioni emanate a distanza di pochi mesi dopo lo scioglimento dell'assemblea.³¹ È significativo che

28 Il carattere inaudito dell'azione di Teodosio è smorzato nelle narrazioni storiografiche richiamando l'intervento del vescovo di Costantinopoli Nettario e dei novaziani Agelio e Sisinnio, che avrebbero consigliato passo dopo passo la condotta imperiale (Soc., *HE V*, 10, 8ss.; Soz., *HE VII*, 12, 3ss.).

29 Soc., *HE V*, 10, 2.

30 I documenti superstiti relativi ai concili riunitisi attorno agli anni 80 del IV secolo sono chiarissimi in questo senso: a parte le narrazioni di Socrate, Sozomeno e Teodoreto, in cui si afferma esplicitamente che le assemblee costantinopolitane furono indette da Teodosio, gli Atti del Concilio di Aquileia fanno esplicito riferimento alla lettera di convocazione diffusa da Graziano (*Gesta Aquil.*, 3-4; 7-8), mentre le *Epistulae extra collectionem* 6; 8; 9 del corpus ambrosiano richiedono esplicitamente all'imperatore di convocare un sinodo, o evocano l'intervento dell'Augusto di Occidente in questo senso (*Ep. extra coll.*, 6, 5; 9, 8; 8, 5).

31 Si tratta delle costituzioni *C.Th.* XVI, 5, 11 (25 luglio 383); XVI, 5, 12 (3 dicembre 383); XVI, 5 13 (21 gennaio 384).

tutte e tre le costituzioni presentino nell'incipit una lista dei movimenti condannati, fino a quel momento assente o solo accennata. Ciò potrebbe essere dovuto al fatto che, dopo il concilio e l'analisi precisa da parte di Teodosio delle professioni di fede di ciascun gruppo cristiano, le distinzioni tra le varie correnti sarebbero risultate notevolmente più chiare, e tale chiarezza si sarebbe riverberata nella formulazione normativa.³² Quanto al contenuto specifico dei provvedimenti, si fa divieto di riunire assemblee e ordinare sacerdoti,³³ ponendo particolare attenzione nel prevenire occasioni di proselitismo da parte delle comunità eterodosse.³⁴ Ulteriore elemento di interesse di queste costituzioni è la comparsa del riferimento a un intervento attivo da parte delle autorità giudiziarie nell'identificare e perseguire i colpevoli di un crimine: è noto come la legge romana, in generale, non venisse applicata automaticamente, ma solo a seguito di denunce specifiche. L'ordine imperiale di ricercare ovunque ed espellere i seguaci (e non più solo i promotori) delle dottrine non-nicene³⁵ e di identificare «*indagine curiosiore*» gli eunomiani, macedoniani, ariani e apollinaristi che si fossero presentati come sacerdoti,³⁶ sembra mirare a un'implementazione il più possibile sistematica della legislazione, al fine di decretare la fine delle divisioni religiose nella *pars Orientis*. Con questa intensissima attività legislativa, Teodosio sembra volere assicurare l'effettiva concretizzazione della propria politica religiosa, al fine di mettere a tacere le opposizioni e interrompere il lungo susseguirsi di dibattiti e disordini che avevano desta-

32 L'importanza della definizione delle singole eresie e dell'attribuzione di un nome ai singoli movimenti, al fine di renderli riconoscibili e perseguibili è specificata da Humfress 2007, 215ss.

33 Divieto di riunione, anche in dimore private: *C.Th.* XVI, 5, 11; 12. Divieto di ordinare sacerdoti: *C.Th.* XVI, 5, 12; 13.

34 *C.Th.* XVI, 5, 11: «*[Haeretici] nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes privatos ostendant*»; più complessa la formulazione di XVI, 5, 12: «*Eaedem quoque domus, seu in urbibus seu in quibuscumque locis paschae turbae professorum ac ministrorum talium colligentur, fisci nostri dominio iurique subdantur*». Il riferimento alla Pasqua mi sembra dover essere ricondotto al fatto che questo era il periodo dell'anno in cui si procedeva al battesimo dei catecumeni e dunque, di fatto, all'allargamento della comunità di fedeli con l'inclusione di nuovi adepti. In questo senso ritengo che in questo divieto debba essere riconosciuto un nuovo riferimento alla possibilità per le comunità non-nicene di attuare un certo proselitismo.

35 *C.Th.*, XVI, 5, 12: «*ii, qui vel doctrinam vel mysteria conventionum talium exercere consueverunt, perquisiti ab omnibus urbibus ac locis propositae legis vigore constricti expellantur a coetibus et ad proprias, unde oriundi sunt, terras redire iubeantur*».

36 *C. Th.* XVI, 5, 13.

bilizzato la sua *pars imperii*. Come si vedrà, se le misure imperiali erano effettivamente riuscite ad interrompere la discussione conciliare, non altrettanto efficaci si rivelarono nel debellare le resistenze dottrinali. Prima di porre l'attenzione su questi sviluppi successivi, è necessario però seguire le parallele vicende che portarono al concilio di Aquileia e a decretare, in Occidente, l'eliminazione definitiva del cristianesimo subordinazionista.

2. L'Occidente: ragioni e conseguenze del concilio di Aquileia

I fatti relativi al concilio di Aquileia meritano di essere trattate in stretta relazione con quelli orientali sia per le dinamiche parzialmente simili che li caratterizzarono, sia perché i due sinodi sono stati a lungo considerati strettamente connessi tra loro, al punto da ritenerli le due parti di un'unica assemblea episcopale “doppia”, sul modello inaugurato da Costanzo II con la convocazione parallela dei concili di Rimini e Seleucia nel 359.³⁷ In effetti, è stato convincentemente dimostrato come l'organizzazione delle assemblee sia stata condotta dai due imperatori in maniera indipendente ed autonoma, e in risposta ad esigenze almeno parzialmente differenti.³⁸ Se, come mostrato, le ragioni che avevano portato Teodosio a riunire i vescovi a Costantinopoli erano state essenzialmente politiche e pragmatiche, fondate come erano sulla necessità di vedere ratificata una decisione in campo religioso di fatto già presa dall'imperatore, il concilio di Aquileia sembra avere avuto almeno originariamente una natura più propriamente dottrinale. In base agli studi

37 Il precedente di Rimini-Seleucia è esplicitamente evocato da Ambrogio all'apertura del concilio, per rispondere alle obiezioni di Palladio rispetto all'assenza degli Orientali (*Gesta Aquil.*, 7): «*Ambrosius episcopus dixit: "Interim quia superioribus temporibus concilium sic factum est, ut orientales in orientis partibus constituti haberent concilium, occidentales in occidente, nos in occidentis partibus constituti convenimus ad Aquileiensem civitatem iuxta imperatoris praeceptum."*»; accetta sostanzialmente la giustificazione di Ambrogio Ritter 1965, 33-34.

38 Secondo Gryson (SC 267, 130), sebbene gli imperatori avessero manifestato una comune volontà di riunire un concilio generale, la convocazione di due assemblee separate sarebbe da considerare il frutto di sviluppi indipendenti delle vicende orientali e occidentali: il sinodo aquileiese sarebbe stato progettato indipendentemente da quello di Costantinopoli, di fatto senza che Graziano fosse a conoscenza delle intenzioni di Teodosio di riunire il suo episcopato. McLynn (1991, 71 e 1994, 23) e Williams (1995, 181ss.) riconducono la convocazione dei due concili a una situazione di forte competitività tra i due Augusti, entrambi decisi a riaffermare la propria autonomia e superiorità rispetto al collega.

di Nautin e Gottlieb,³⁹ sembra ormai stabilito che tra il 378 e il 381 si era svolto un dibattito vivacissimo e a tratti feroce tra Ambrogio e il vescovo di Ratiaria Palladio, di fede subordinazionista, che aveva incluso reciproche accuse di eresia.⁴⁰ Il botta e risposta tra i due vescovi non faceva altro che rendere patente un conflitto più ampio e ancora vivace riguardo alla validità del simbolo niceno, e il concilio di Aquileia sarebbe dovuto servire a mettere fine alle discussioni trinitarie. Per comprendere a pieno le ragioni che portarono Graziano a risolversi per la convocazione dell'assemblea, è necessario notare che questi, lungi dall'aver sempre agito in senso spiccatamente pro-niceno, sembra aver dato ascolto, nei primi anni del suo regno, a tutte le varie correnti cristiane, così che gli esiti del concilio risultavano del tutto aperti.

Secondo quanto trasmesso dagli *Atti* del concilio e dagli *scholia* ad essi, l'assemblea avrebbe almeno inizialmente dovuto configurarsi come ecumenica, prevedendo la partecipazione tanto dell'episcopato occidentale, quanto di quello orientale;⁴¹ di fatto, però, si recarono ad Aquileia non più di 34 vescovi,⁴² provenienti in gran parte dall'Italia settentrionale, con piccole rappresentanze inviate dai colleghi di Gallia e Africa oltre ad Anemio di Sirmio, che sembrerebbe invece aver preso parte all'assemblea a titolo personale.⁴³ A questi si univano i vescovi

39 Nautin 1974; Gottlieb 1973, 26-50; Id. 1979. Le tesi qui esposte sono sostanzialmente accettate e sviluppate da McLynn 1994, 98 ss.

40 Sarebbe stato in questo contesto che Ambrogio avrebbe portato avanti la meditata redazione del *De fide*, vera e propria *expositio fidei* volta a fugare le accuse degli avversari, più che *libellus* finalizzato a istruire l'imperatore sulla "vera fede", come vorrebbe Ambrogio (*De fid., prol.*, 3-4).

41 Come si evince dallo stupore che sembrerebbe aver colto Palladio di fronte all'esiguità dei vescovi presenti e dalla sua insistenza nel chiedere di attendere i colleghi provenienti dall'Oriente: *Gesta Aquil.*, 6; 8; 10; 12.

42 34 sono infatti i firmatari dell'epistola sinodale *Benedictus*. La lista dei partecipanti conservata all'inizio dei *Gesta Aquil.* (§ 1) conserva 32 nomi, mentre la condanna unanime ai danni di Palladio viene pronunciata da 25 vescovi (*Gesta Aquil.*, 52-64). Secondo Gryson (SC 267, 131-132), è possibile spiegare questa discrepanza ammettendo che alcuni vescovi potrebbero essere arrivati in ritardo rispetto alla seduta del 3 settembre. Essi non avrebbero dunque avuto modo di pronunciare la loro sentenza contro Palladio, ma i loro nomi sarebbero comunque stati aggiunti alla lista dei partecipanti al concilio. Per parte sua, Palladio di Ratiaria (*Apol.*, 96) parla di 12 o 13 vescovi niceni, specificando che il loro numero risultava falsato dalla presenza di presbiteri.

43 Cfr. *Gesta Aquil.*, 15 (Gallia); 16 (Africa e Anemio). La differenza tra Anemio e gli altri vescovi sembrerebbe indicata dal fatto che questi vengono indicati come «*legati Gallorum*» e «*Afrorum legati*», mentre Anemio viene definito «*caput Illyrici*», senza alcun riferimento a un ruolo accordatogli dal resto della comunità cristiana della provincia.

Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum e il presbitero Attalo, di seggio ignoto, tutti di fede subordinazionista, che vennero condannati e deposti come eretici dall'assemblea. Gli *Atti* del concilio registrano un forte stupore da parte di Palladio nel momento in cui si rese conto del tipo di composizione del sinodo, al punto che egli si sarebbe rifiutato di intraprendere la discussione al di fuori di un concilio ecumenico.⁴⁴ È chiaro che il vescovo si aspettava un sostegno attivo da parte degli assenti, e in particolare degli orientali, che definisce significativamente «*consortes*»,⁴⁵ e nell'*Apologia* accusa apertamente Ambrogio e il resto dell'assemblea di aver impedito la loro partecipazione in ragione della scarsa fiducia nutrita nei loro confronti.⁴⁶ In effetti, secondo il rescritto *Ambigua*, inviato da Graziano ai vicari di diverse diocesi dell'impero e riportato nei *Gesta concilii aquileiensis*,⁴⁷ l'ordine che dispensava i vescovi orientali dal recarsi ad Aquileia sarebbe stato diffuso dall'imperatore su consiglio di Ambrogio.⁴⁸ Ciononostante, la storiografia moderna è stata incline a giustificare tale provvedimento evocando la parallela convocazione, in Oriente, del concilio di Costantinopoli, che sarebbe stato riunito da Teodosio con la consapevole intenzione di rivendicare la propria autonomia in ambito religioso e in aperta competizione con il collega occidentale. Ambrogio, allora, non avrebbe fatto altro che offrire a Graziano una soluzione per salvare le apparenze e non rendere evidente lo smacco subito da parte di Teodosio in questo frangente.⁴⁹ Interpretazioni di questo genere risultano inaccettabili poiché ignorano un fatto decisivo: come mostrato, non tutto l'episcopato orientale era stato convocato a Costantinopoli nel maggio del 381, e certo tra i 150 vescovi invitati da Teodosio non figuravano coloro da cui Palladio si aspettava di ricevere sostegno.

44 *Gesta Aquil.*, 12; 29; 32; 43.

45 *Gesta Aquil.*, 6.

46 Pall., *Apol.*, 95-96, 338v 7-339r 5; 113, 342r 34-39.

47 Gryson, SC 267, 130.

48 *Gesta Aquil.*, 3-4. È significativo notare che, in base alle affermazioni di Ambrogio (*Gesta Aquil.*, 7-8) non sarebbe stato emanato alcun esplicito divieto che impedisse la partecipazione dell'episcopato orientale: i vescovi della *pars Orientis* erano stati ufficialmente dispensati dal viaggio, specificando, però, che chi avesse voluto avrebbe potuto recarsi ad Aquileia e partecipare di diritto alla discussione. L'assenza di un divieto esplicito non esclude che le misure prese rendessero in qualche modo sconsigliabile il viaggio. Il riferimento di Palladio a una sorta di "alleanza" tra Ambrogio e il *praefectus* Syagrio potrebbe doversi intendere in questo senso (Cfr. in particolare *Gesta Aquil.*, 6; 8; 42; Pallad., *Apol.*, 89, 337r, 54-55; 121, 343v, 18 ss.).

49 McLynn 1991, 71.

In questo senso non può essere ritenuto possibile che la partecipazione dei vescovi anti-omousiani orientali fosse stata in qualche modo ostacolata dal concilio costantinopolitano, né che essi avessero rinunciato spontaneamente alla partecipazione all'assemblea, senza curarsi degli esiti dell'incontro e della possibilità di opporre a un concilio ritenuto poco rappresentativo, e dunque non autorizzato a prendere decisioni di validità generale, le deliberazioni in senso anti-omousiano di un sinodo pressoché ecumenico, che vedeva la partecipazione di vescovi provenienti dalla totalità dell'impero.

Sembrerebbe, d'altra parte, che fossero stati proprio esponenti del clero subordinazionista a richiedere per primi la riunione episcopale. La sinodale *Benedictus*, infatti, specifica che, in base agli ordini imperiali, i vescovi convocati si erano adoperati per individuare tutti coloro che si ponessero in qualche modo in conflitto con il credo niceno, così da poter appianare ogni dissidio, ma non avevano potuto identificare nessuno salvo Palladio e Secondiano, «*propter quos congregari concilium postulabant de extrema orbis parte Romani*».⁵⁰ Secondo le osservazioni di Gryson,⁵¹ Palladio e Secondiano non possono essere considerati il soggetto del verbo *postulabant*, e d'altro canto i vescovi niceni si dichiarano esplicitamente estranei alla promozione del concilio. Diventa allora necessario ipotizzare un nuovo soggetto per il verbo, e sorge del tutto spontanea l'ipotesi che il riferimento sia ad altri vescovi non niceni, che avrebbero espresso il desiderio di riunire un *concilium generale et plenum* al fine di risolvere a proprio vantaggio il confronto tra Palladio e Ambrogio.⁵² Se si accetta questa interpretazione, giustificata dalla strut-

50 Ambr., *Ep. ad conc. Aquil.*, 2, 2: «*Itaque iuxta mansuetudinis vestrae statuta convenimus sine invidia multitudinis et cum affectu disceptationis nec ulli de haereticis episcopi sunt reperti nisi duo tantum, Palladius ac Secundianus, nomina vetusta perfidiae, propter quos congregari concilium postulabant de extrema orbis parte Romani*»

51 Gryson, SC 267, 128-129. Gryson ritiene possibile immaginare che gli autori della lettera abbiano attribuito retrospettivamente la convocazione del concilio agli avversari per mettere in evidenza la loro incoerenza nel momento in cui Palladio e Secondiano si erano rifiutati di rispondere. Questo tipo di procedimento, d'altronde, viene messo in atto anche durante il concilio: cfr. *Gesta Aquil.*, 10

52 La figura di Secondiano risulta inevitabilmente più sfumata, e meno chiaro il ruolo da questi ricoperto nel complesso della vicenda. È possibile che in qualche occasione egli avesse preso una posizione particolarmente forte in favore del collega, o che intrattenesse relazioni particolarmente strette con la corte, così che il suo caso inevitabilmente avrebbe attirato su di sé una certa attenzione. I dati in nostro possesso, però, non consentono di uscire dal campo delle ipotesi.

tura sintattica del passo, e se dunque i vescovi anti-omousiani avevano richiesto la convocazione di un concilio, essi dovevano essere convinti di avere più di qualche possibilità di prevalere sui propri avversari.

Alla luce di questi presupposti, appare del tutto plausibile che Graziano avesse cautamente scoraggiato, quando non apertamente vietato, la presenza degli orientali attesi da Palladio al concilio, assecondando così un chiaro disegno di Ambrogio mirante ad assicurare ai niceni la possibilità di avere la meglio sugli avversari. L'azione del vescovo di Milano non si era limitata a diminuire concretamente il numero dei partecipanti al concilio, secondo un procedimento del tutto simile a quello messo in atto da Teodosio, ma ne aveva anche mutato radicalmente i caratteri e le finalità. Da un'occasione in cui discutere nuovamente i dogmi trinitari e stabilire quale tra la posizione di Ambrogio e quella di Palladio dovesse essere considerata preferibile, l'incontro si era trasformato in un vero e proprio processo ai danni dei due vescovi e dell'unico presbitero di fede non-nicena.⁵³ Valgono in questo caso le stesse osservazioni proposte relativamente al concilio di Costantinopoli: alla vigilia dell'incontro, Ambrogio aveva avanzato l'esigenza di procedere a una selezione di coloro che dovessero essere invitati a partecipare. Fu una selezione condotta sul criterio dell'opportunità per la sua *pars*, che portò all'esclusione di tutti gli Orientali, la cui fede era considerata incerta e la cui posizione risultava dunque pericolosa, ma anche di buona parte dell'episcopato d'Occidente, a dimostrare l'insicurezza che caratterizzava la fazione nicena anche in questa parte dell'impero.

Degna di una menzione particolare appare l'assenza ad Aquileia di una delegazione, per quanto ridotta, proveniente dall'Illirico. La presenza del solo Anemio, presentato in maniera diversa dagli altri vescovi recatisi al concilio in rappresentanza di un episcopato provinciale, lascia pensare che la sua posizione risultasse isolata, e che i vescovi di quest'area fossero per il resto considerati in qualche modo inaffidabili.⁵⁴ Non è escluso che proprio nell'episcopato anti-niceno illiricia-

53 Già negli Atti emerge l'accusa, rivolta ad Ambrogio e ai suoi sostenitori, di volersi fare giudici, piuttosto che intraprendere una discussione tra pari sui temi della fede: cfr. *Gesta Aquil.*, 32; 34; 42; 48; 51. L'accusa viene poi rinnovata nell'*Apologia*, 113-114

54 Contro la tesi di una "rinascenza nicena" in Illirico negli anni '70 del IV secolo, che si sarebbe manifestata in maniera particolarmente evidente con l'ordinazione di Anemio alla cattedra di

no debbano essere identificati gli originari promotori del concilio, che avevano richiesto la convocazione dell'assemblea «*de extrema orbis parte Romani*».⁵⁵ L'uso di questa espressione può certamente essere dovuto a ragioni di tipo precipuamente retorico, quale quella di trasmettere l'impressione di marginalità dei nemici del credo niceno, che parlano da aree remote, quasi che fossero stati naturalmente esclusi dal cuore dell'impero. D'altra parte, però, il dettaglio potrebbe mascherare un'indicazione precisa della provenienza geografica dei vescovi non-niceni che avevano interpellato Graziano. Prendendo l'espressione alla lettera, infatti, si coglie un riferimento a una regione periferica o di confine dell'impero, ed è spontaneo rivolgere il pensiero all'Ilirico: qui, il minacciato *limes* danubiano segnava la fine non solo geografica, ma in qualche modo anche culturale e ideologica dell'impero, costituendo il limite tangibile tra romanità e barbarie. L'origine illiriana dei promotori del concilio è inoltre resa probabile dal fatto che i vescovi non niceni dell'area dovevano sentirsi particolarmente minacciati dall'azione decisa di Ambrogio e dalle sue interferenze, concretizzatesi in particolare nell'ordinazione (per altro sostanzialmente irregolare⁵⁶) del niceno Anemio al seggio di Sirmio. L'episcopato illiriano sentiva probabilmente in maniera più profonda il bisogno di assicurarsi il sostegno imperiale, anche per bilanciare le forti ripercussioni della politica religiosa teodosiana, sempre più apertamente pro-nicena. Inoltre, un epi-

Sirmio (precedentemente retta da Fotino e poi da Germinio, protagonista della prima fase della "crisi ariana" assieme a Ursacio e Valente) e con la convocazione di un concilio a Sirmio nel 378, in cui sarebbe stato ribadito il credo niceno (secondo l'isolata testimonianza di Teodoreto *HE IV*, 7-9) si è convincentemente pronunciato McLynn 1994, 95. Sulla realtà del concilio è sorto un dibattito di difficile soluzione: in particolare, si è pronunciato a favore Gryson (*SC* 267, 107-121), mentre argomenti contrari sono stati avanzati da McLynn (1991, 58-62). Il dibattito, che pure presenta elementi di interesse dal punto di vista dell'esegesi delle fonti, risulta meno rilevante di quanto possa sembrare a prima vista: anche ammettendo che il concilio si sia svolto secondo le modalità affermate da Teodoreto, non può essere ignorato che nessun'altra fonte dà notizia di questo concilio, nonostante l'importanza decisiva che esso avrebbe avuto per la cristianità occidentale. Non ne parlano, ad esempio, Socrate e Sozomeno, segno che non ne avevano notizia o che non avevano ritenuto l'episodio importante. Anche quanto rimane dell'opera di Filostorgio è muto su questo punto e, fatto più significativo, non ne fa menzione nemmeno Paolino di Milano nella sua *Vita Ambrosii*, nonostante il pronunciamento dell'episcopato illiriano in favore del credo niceno avrebbe costituito un'importante vittoria per il vescovo di Milano.

55 Ambr., *Ep. ad conc. Aquil.* 2, 2.

56 In base a quanto stabilito dal can. 4 del concilio di Nicea, infatti, i vescovi dovevano essere ordinati da almeno tre membri dell'episcopato della provincia in cui si trovava il seggio da assegnare.

sodio cui si accenna nell'*Apologia* di Palladio, quello che ebbe per protagonista Leonzio di Salona,⁵⁷ mostra chiaramente come alcuni vescovi provenienti appunto dall'Illirico, fossero stati esclusi dal concilio pur avendo tentato di parteciparvi. Palladio ricorda la vicenda per porre in evidenza le divergenze riscontrabili all'interno dello stesso episcopato niceno occidentale: Leonzio sarebbe stato infatti escluso dalla chiesa per le sue visioni subordinazioniste, e in seguito reintegrato da Damaso. Il vescovo si sarebbe recato ad Aquileia per vedere ratificata anche dai vescovi di area ambrosiana la propria riabilitazione, incontrando però un rifiuto. La questione del vescovo di Salona non sembra per altro aver costituito un caso isolato, e lo stesso Palladio richiama, in collegamento con essa, i fatti relativi a Urbano di Parma, anch'egli ricordato in un documento del 378 per le sue simpatie ariane.⁵⁸ Sebbene gli elementi superstiti non consentano di cogliere i dettagli degli avvenimenti, essi sono sufficienti a chiarire un dato fondamentale, ovvero la mancanza di unanimità all'interno dell'episcopato occidentale e la possibilità che anche esponenti dello stesso credo niceno giungessero a soluzioni differenti nello stabilire l'eterodossia di un soggetto, o che ritenessero preferibile, per ragioni di opportunità politica, mantenere la comunione con vescovi anti-omousiani. Non va dimenticato, inoltre, che Graziano, a differenza di Teodosio, non sembra aver tentato di mettere in atto una politica religiosa organica, né promulgato una legislazione anti-eretica coerente: sulle orme di Valentiniano I, egli sembra piuttosto essersi limitato a garantire la concretizzazione di quanto deliberato in sede conciliare, senza spingersi a prendere posizione in merito. In questo contesto, Palladio aveva tutte le ragioni per ritenere possibile che il suo caso potesse essere riconsiderato giungendo a una risoluzione a lui favorevole, e si impegnò infatti immediatamente in questo senso, redigendo un'*Apologia* in cui rinnovava le accuse di eterodossia ai danni di Ambrogio, commentando passi del *De fide*,⁵⁹ e denunciava le

57 Pall., *Apol.* 125-126, 344v 24-345r 32.

58 Si tratta della risposta di Graziano all'epistola *Et hoc gloriae* (*Coll. Avell.* 13, 6), in cui Urbano viene ricordato per i disordini provocati alle porte della città di Parma sebbene fossero state stabilite dal concilio tenutosi a Roma nel 378 la sua deposizione ed espulsione dalla città.

59 Che i frammenti di commento all'opera ambrosiana e quelli in cui si fa più preciso riferimento al concilio di Aquileia siano da considerare parti della stessa opera è stato dimostrato da McLynn 1991.

irregolarità del concilio, sottolineandone in particolare la scarsa rappresentatività,⁶⁰ elemento in se stesso sufficiente ad invalidarne le deliberazioni.

Non sappiamo purtroppo quali furono i risultati dell'azione di Palladio.⁶¹ Come è stato giustamente notato,⁶² alcuni elementi, quali la reiterazione della richiesta di allontanare il vescovo dal suo seggio in tre lettere successive a nome dell'assemblea di Aquileia⁶³ e l'assenza di qualsiasi riferimento al sinodo nelle *Historiae ecclesiasticae* e nella *Vita Ambrosii*, suggeriscono che le condanne pronunciate dai vescovi faticarono ad essere messe in atto, e certamente significativo è il fatto che tanto la lista episcopale di Ratiaria, quanto quella di Singidunum, risultino interrotte dopo l'episcopato di Palladio e Secondiano.⁶⁴ Ciò indica infatti che, indipendentemente dalle sorti individuali dei due, la *pars* nicena faticò notevolmente ad imporre un suo vescovo per questi seggi.

Al di là delle inevitabili incertezze e lacune nella ricostruzione degli eventi, quello che emerge chiaramente dalle notizie in nostro possesso è che, all'indomani del concilio, l'Occidente non si trovava, come preteso dalle lettere sinodali, pacifi-

60 Cfr. in particolare *Apol.*, 96. Tanto gli interventi riportati negli atti del concilio quanto l'*Apolo-gia* sono però disseminati di riferimenti all'impossibilità di comparare l'assemblea di Aquileia con il *concilium generale et plenum* che si era prefigurato nei primi progetti di Graziano.

61 L'unica notizia relativa alle vicende del vescovo successive alla condanna è tramandata da Massimino nella sua *Dissertatio* (304r, 40-304v, 1; 309v, 22-310r, 10), e parla di un viaggio a Costantinopoli al seguito di Ulfila, probabilmente in occasione del concilio del 383. La critica moderna ha tendenzialmente escluso che le affermazioni di Massimino debbano essere ritenute degne di fede, sebbene a partire da interpretazioni complessive non sempre concordi e talvolta contrastanti. Zeiller (1967² [1918], 460), ritiene che, in assenza di altre testimonianze, sia necessario «*faire toutes réserves*» sulla realtà del viaggio di Ulfila e della sua intercessione in favore di Palladio e Secondiano, mentre Capelle 1922b evoca la connessione stabilita da Massimino tra l'assemblea di Aquileia e il concilio del 383 come una chiara dimostrazione dell'«*incompétence en matière historique*» di Massimino. In tempi più recenti Gryson (SC 267, 162ss) ha ritenuto in sé concepibile, sebbene poco verosimile, un tentativo di Palladio e Secondiano di appellarsi a Teodosio per intercessione di Ulfila, mentre un viaggio dei due condannati di Aquileia a Costantinopoli risulterebbe del tutto impossibile; McLynn 1996, 490ss concorda nel ritenere il collegamento tra i due concili una costruzione dell'autore della *Dissertatio*, specificando che esso – unito ad un nuovo attacco rivolto ad Ambrogio, ancora una volta responsabile del mutamento improvviso intervenuto nelle intenzioni imperiali – sarebbe risultato funzionale allo scopo primario di Massimino: dimostrare che la restaurazione nicena avvenuta in Occidente con il concilio di Aquileia e in Oriente con quello “di tutte le eresie”, lungi dall'essere il frutto di una pacifica e regolare discussione, altro non era se non il risultato degli intrighi del vescovo di Milano, così che le conclusioni e i provvedimenti cui si era giunti avrebbero dovuto essere invalidati.

62 McLynn 1996, 480.

63 Ambr., *Ep. ad conc. Aquil.* 2, 8; *Ep. extra coll.* 5, 1; *Ep. extra coll.*, 6, 3.

64 I riferimenti a vescovi successivi risultano vaghi e risalgono rispettivamente al V e alla fine del VI secolo.

cato dal punto di vista dottrinale.⁶⁵ Alcune informazioni relative agli anni immediatamente successivi mostrano con sicurezza ancora maggiore che sarebbero stati necessari ancora molti sforzi per mettere a tacere le voci contrarie all'*homoousios*.

3. L'Occidente dopo Aquileia

All'indomani del concilio di Aquileia gli esponenti delle comunità non-nicene sembrano aver modulato il proprio modo di agire sulla base del contesto in cui si trovavano ad operare. In effetti, sembra di assistere in Occidente a una certa difformità nella diffusione delle dottrine cristiane: Ambrogio era senza dubbio riuscito a garantire alla sua *pars* una posizione di gran lunga predominante in Italia settentrionale e, forse, nelle regioni confinanti. In questo senso potrebbe infatti essere interpretato l'esito dello scontro che oppose Marco al vescovo anti-niceno Giuliano Valente, che sembrerebbero essersi contesi il seggio di Petovio, in Pannonia I. Se quest'ultimo ebbe la meglio in un primo momento, egli venne poi «*deiectus a plebe*», e si diresse dunque a Milano.⁶⁶ Sembrerebbe opportuno leggere questi eventi nei termini di uno scontro tra due fazioni all'interno della città pannonica, ciascuna delle quali sosteneva il suo vescovo con forze sostanzialmente equivalenti, secondo uno schema simile a quello che portò, nel 374, all'elezione di Ambrogio.⁶⁷ L'espulsione di Giuliano Valente dal suo seggio manifesta un brusco cambio di rotta nei rapporti di forza che avevano portato alla sua ordinazione, forse dovuto appunto alla sempre maggiore influenza ambrosiana. Il caso del vescovo di Petovio, però, risulta tanto più significativo in quanto potrebbe indicare le modalità di azione dei gruppi anti-niceni in ambienti in cui essi risultavano mino-

65 Ambr., *Ep. extra coll.* 5, 1; 6, 3.

66 Ambr., *Ep. ad conc. Aquil.* 2, 10.

67 Ruf., *HE* XI, 11; Soc., *HE* IV, 30; Theod., *HE* IV, 7; Soz., *HE* VI, 24; Paol., *Vita Ambr.*, 6. Sebbene le fonti pongano lo scontro al livello delle masse popolari, è necessario immaginare che fossero le divisioni interne al clero a veicolare gli umori della *plebs* urbana. La stessa convergenza finale sul nome di Ambrogio, che si era recato in città come *consularis* della provincia di *Aemilia et Liguria*, oltre che catecumeno, non è che la manifestazione della necessità di indicare come vescovo una figura essenzialmente neutrale, che non aveva preso posizione negli scontri precedenti e che avrebbe potuto garantire pari libertà d'azione ai gruppi niceni e a quelli ariani.

ritari: sembrerebbe infatti che sia stato messo in atto un sistema di vero e proprio mutuo soccorso tra le varie realtà locali, che ricalca quello che aveva garantito, durante il regno di Costanzo, la sopravvivenza delle comunità nicene. Il caso di Milano risulta esemplare per spiegare questo tipo di meccanismo. Dopo l'esilio del niceno Dionisio e l'ordinazione di Aussenzio nel 355, nella metropoli sopravvisse una piccola comunità di fedeli all'*homoousios*, sostenuta in maniera attiva dai correligionari residenti nelle città circostanti, per far sì che essa si trovasse pronta a subentrare agli avversari non appena le condizioni lo avessero reso possibile.⁶⁸ È noto come questi sforzi vennero ripagati nel momento in cui fu necessario nominare il sostituto di Aussenzio: alla morte del vescovo omeo le forze in campo apparvero equivalenti, al punto da non consentire l'ordinazione di un vescovo e rendere necessaria l'elezione di un catecumeno, quale era Ambrogio. Dai dati a disposizione, sembra possibile immaginare un atteggiamento simile tenuto dalle comunità anti-nicene in epoca teodosiana. L'esperienza di Costanzo II aveva dimostrato che, per quanto dura, la presa di posizione di un imperatore poteva rapidamente mutare con le circostanze politiche interne ed esterne, così da rendere lecito attendersi profondi rivolgimenti in politica religiosa. In questo contesto devono probabilmente essere interpretate anche le notizie relative a Giuliano Valente: giunto a Milano egli aveva preso a contaminare «*florentissimas Italiae ciuitates, qui nunc illicitis ordinationibus consimiles sui sociat sibi et seminarium quaerit suae impietatis atque perfidiae per quosque perditos derelinquere*».⁶⁹ La notazione suggerisce che Giuliano avesse rinunciato alla sua cattedra episcopale, ma non alla sua azione in favore delle dottrine subordinazioniste, e che avesse continuato a impegnarsi a mantenere in vita le comunità di fedeli e il clero anti-omousiano, in modo da poter sfruttare rapidamente qualunque spazio d'azione fosse lasciato dalla politica imperiale.

68 Proprio per essersi adoperato per l'organizzazione di una resistenza antiariana a Milano Filastrio venne condannato all'esilio da Aussenzio. Dopo essersi recato in varie città, sempre sostenendo la dottrina della consustanzialità, egli arrestò le sue peregrinazioni a Brescia, dove assunse la carica episcopale (cfr. Gaud. Brix., *Tract.* XXI, 5-8). Secondo Williams (1995, 88) la scelta di Brescia come meta definitiva fu proprio dettata dalla volontà di mantenere uno sguardo privilegiato sugli eventi della metropoli e di conservare la possibilità di intervenire rapidamente qualora ciò si fosse reso necessario.

69 Ambr., *Ep. ad conc. Aquil.* 2, 10.

Le conseguenze delle decisioni conciliari non sembrano essere state troppo diverse da quelle che caratterizzarono l'Oriente dopo le assemblee di Costantinopoli del 381 e 382, e simile sembra anche la reazione opposta delle comunità condannate ai divieti promulgati da Teodosio, ma che dovevano riverberarsi anche in Occidente. Un passo di una delle lettere inviate agli imperatori da Aquileia, infatti, testimonia la celebrazione del culto da parte di comunità non-nicene in ambienti privati, a seguito dell'espulsione dai luoghi di culto. Vi si afferma, infatti, che ursiniani espulsi da Roma a seguito delle lotte per il seggio episcopale e anti-omousiani riuniti attorno a Giuliano Valente avrebbero tenuto le loro assemblee «*in Arrianorum domibus*»,⁷⁰ evidentemente senza suscitare l'intervento delle autorità, ma provocando la preoccupazione degli ambienti niceni, che si vedevano così minacciati dalla possibilità lasciata agli avversari di portare avanti una sotterranea azione di proselitismo.

Operazioni di più esplicita promozione di dottrine non-nicene sono riscontrabili in alcuni contesti in cui la situazione religiosa appare più fluida. Un caso di grande interesse è quello di Aussenzio di Durostorum, che si dichiara discepolo di Ulfila⁷¹ in una lettera conservata nella *Dissertatio Maximini*, generalmente nota come *De fide, vita et obitu Ulfilae*.⁷² Nel testo si incontra un elogio dell'impegno teologico e delle opere del vescovo dei Goti e una professione di fede a questi attribuita. Sebbene risulti illeggibile la prima linea del testo, in cui presumibilmente erano menzionati l'autore e i destinatari di esso, i commentatori hanno creduto di poter riconoscere nell'*expositio fidei* uno dei testi consegnati a Teodosio in occasione del concilio costantinopolitano del 383, cui Ulfila avrebbe dovuto partecipare se non fosse stato colto da una morte improvvisa.⁷³ Gli studiosi sono pressoché concordi nel ritenere che il testo si rivolgesse alla comunità di fedeli che a Ulfila

70 Ambr., *Ep. extra coll.* 5, 3.

71 *Diss. Max.* 55, 306v, 6-17.

72 La lettera è conservata nella *Dissertatio Maximini* 42-63, 304v, 1 – 308r, 35.

73 Così si spiegherebbe il riferimento (*Diss. Max.* 55, 306v, 6-18) al cambiamento repentino provocato *ab impiis* nella natura e nei propositi del concilio, che evocherebbe il momento in cui Teodosio avrebbe stabilito di evitare la vera e propria discussione conciliare e di procedere egli stesso a valutare l'ortodossia di una professione di fede scritta dagli esponenti di ciascun gruppo religioso convocato.

faceva riferimento,⁷⁴ sebbene Gryson specifichi che non sarebbe impossibile pensare a una sua più ampia diffusione: la lettera sarebbe stata indirizzata da Ausenzio all'insieme dei suoi correligionari, non solo per confortarli della perdita di un capo spirituale, ma anche e soprattutto per incoraggiarli nell'affrontare la difficile situazione venuta a crearsi dopo la nuova presa di posizione imperiale e sinodale in favore del credo niceno.⁷⁵ Sebbene le ipotesi non siano del tutto verificabili, è difficile immaginare un contesto troppo diverso da questo, considerando anche il fatto che la professione di fede del vescovo viene definita da Ausenzio «*testamentum...populo sibi credito*».⁷⁶ Se si accoglie l'ipotesi di uno stretto collegamento tra la redazione del testo e la morte di Ulfila, la lettera dovrebbe risalire allo stesso 383 o agli anni immediatamente successivi. Il dato cronologico ricopre la massima importanza se messo in relazione con la successione dei provvedimenti legislativi teodosiani. Nella lettera, infatti, le proposizioni di fede subordinazionista del vescovo goto vengono espresse in maniera del tutto esplicita e pienamente sottoscritte dal suo discepolo e presumibilmente dai destinatari del testo, senza che né gli esiti dei concili di Aquileia e Costantinopoli, né la legislazione teodosiana sembrino aver inibito in alcun modo la manifestazione di sentimenti anti-niceni e la professione di dottrine subordinazioniste. Al contrario, l'invito di Ausenzio ai propri correligionari sembra essere proprio quello a perseverare nelle proprie posizioni dottrinali e a proseguire le battaglie teologiche del maestro, senza farsi scalfire dai rovesci momentanei e mantenendosi pronti qualora si presentasse l'occasione di far prevalere le proprie posizioni.

Il momento atteso sembrò giungere effettivamente alla morte di Graziano, quando la corte di Valentiniano II e Giustina, offrendo esplicito sostegno alla comunità omea, fece apparire Milano come il luogo da cui poteva iniziare la svolta decisiva nella definizione dei rapporti di forza tra le varie correnti di pensiero cristiano e nella politica religiosa imperiale. Fu probabilmente questo clima che atti-

74 Fa eccezione Williams (1995, 209), che suggerisce la possibilità che il documento possa essere stato invece impiegato durante l'opera di proselitismo che Ausenzio avrebbe compiuto in favore dell'arianesimo dopo il suo arrivo a Milano.

75 Gryson, SC 267, 63. Gryson ricorda che Socrate, *HE* V, 10,30 specifica che, una volta conclusi i lavori, i leader di ciascun gruppo rappresentato a Costantinopoli scrissero lettere di incoraggiamento ai loro correligionari.

76 *Diss. Max.* 307v, 38.

rò nella città il vescovo Ausenzio II-Mercurino, forse da identificare con il discepolo di Ulfila,⁷⁷ forse un altro vescovo subordinazionista proveniente dalle regioni balcaniche. In ogni caso, l'azione di questi risulta pienamente concorde con il programma che sembra poter essere individuato nella lettera *De obitu Ulfilae*: egli cooperò attivamente con la corte per vedere riaffermare la posizione di primo piano della comunità omea milanese, ed ebbe un ruolo primario nel portare avanti la prova di forza con Ambrogio. L'atto di rottura tra Valentiniano II e il vescovo di Milano sembra poter essere identificato con una costituzione del 386 in cui si ribadiva la validità del simbolo di Rimini e la possibilità per coloro che fossero riconosciuti fedeli alla professione di fede del 359 di celebrare i propri riti in una chiesa destinata a questo scopo.⁷⁸ Lo scontro che ne derivò, noto come “conflitto per le basiliche”,⁷⁹ non fu che la manifestazione della persistente vivacità delle opposizioni anti-nicene, pronte a riemergere e a recuperare il controllo delle chiese, e di

77 L'identificazione è accettata unanimemente dai più recenti studi sulla figura e l'azione di Ambrogio (cfr. McLynn 1994, 183 n. 92; Williams 1995, 208; Moorhead 1999, 132), mentre è messa in dubbio da Gryson, SC 267, 59. Secondo quest'ultimo, il problema principale per l'identificazione sarebbe quello onomastico, per cui non sarebbe giustificabile la sovrapposizione tra un individuo di nome Ausenzio e uno di nome Mercurino. Meslin 1967, 47 aveva eliminato la questione ritenendo che il nome “Mercurino” dovesse essere considerato un particolare nato dall'immaginazione polemica di Ambrogio, mentre McLynn (*loc. cit.*) ritiene possibile che il discepolo di Ulfila si fosse in origine effettivamente chiamato Mercurino, nome dal sapore paganeggiante che avrebbe presto abbandonato una volta affidato alle cure di Ulfila. Il problema principale per l'identificazione è, a mio parere, il fatto che la *Dissertatio Maximini* non conservi alcuna traccia del fatto che l'autore, nel V secolo, ricordasse alcun collegamento tra il vescovo di Durostorum e la città di Milano, né alcuno scontro aperto con Ambrogio. La perdita della linea precedente l'inizio della lettera, però, non permette di escludere che Massimino avesse specificato in quest'occasione la connessione.

Non crea invece problemi l'assenza di riferimenti a Milano nei frammenti di Palladio (*Apol.* 140, 348v, 36-38): è del tutto probabile che Ausenzio II (chiunque egli fosse) fosse giunto a Milano in un momento successivo alla stesura dell'*Apologia*.

78 *C. Th.* XVI, 1, 4 del 23 gennaio 386: «*Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius aaa. ad Eusignium praefectum praetorio. Damus copiam colligendi his, qui secundum ea sentiunt, quae temporibus divae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi concilio, Constantinopolitano etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt. Conveniendi etiam quibus iussimus pateat arbitrium, scituris his, qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam, quod, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri, manente nihilo minus eos supplicio, qui contra hanc dispositionem nostram obreptive aut clanculo supplicare temptaverint. Dat. X kal. feb. Mediolano Honorio nob. p. et Evodio consss.*».

79 Per la cui narrazione rimando in primo luogo alle monografie su Ambrogio (McLynn 1994, 170-219; Williams 1995, 185-217; Moorhead 1999, 132-140). Per problemi specifici cfr., tra gli altri, Gottlieb 1985; Nauroy 1988; da ultimi Visonà 2013; Lusuardi Siena-Neri, 2013 (*non vidi*).

come fossero i mutevoli equilibri politici a condizionare l'apparente implosione o esplosione di alcuni gruppi religiosi, senza che ciò corrispondesse all'effettiva scomparsa dell'una o l'altra fazione concorrente. Ciò contrasta apparentemente con la rappresentazione ambrosiana degli eventi, l'unica disponibile, in cui l'eresia viene presentata come elemento “altro” ed esterno rispetto alla popolazione di Milano, specchio di una romanità che si configura apertamente e precipuamente come “nicena”. Secondo Ambrogio, gli ariani presenti a Milano proverrebbero da differenti aree geografiche, mentre «*nec quisquam de ciuibus erat*»,⁸⁰ e in particolare la presenza ariana è ricondotta a quella dei contingenti gotici giunti in città a seguito della corte.⁸¹ In questo modo, si fa sapientemente leva sul ricordo, che doveva riemergere nella mente dei fedeli, della recente disfatta di Adrianopoli e delle invasioni, scorrerie e devastazioni recentemente subite dal vicino Illirico. Dal punto di vista ambrosiano, l'evocazione esplicita di un contesto bellico è funzionale a spingere all'azione la popolazione milanese, presentando la lotta all'eresia come una guerra contro i barbari, e la difesa dell'ortodossia come quella dell'impero romano contro i suoi nemici esterni. Tramite magistrali costruzioni retoriche, Ambrogio giunge a far coincidere un “fuori” politico e geografico con un “fuori” religioso, a creare una contrapposizione tra un “noi” e un “loro” che trasferisce tutto il portato politico, psicologico, ideologico del conflitto tra Romani e barbari allo scontro religioso. La troppa fiducia accordata alla rappresentazione ambrosiana ha condizionato profondamente la percezione moderna per quanto riguarda non solo il conflitto del 386, ma anche e soprattutto il peso della componente romana nel riemergere dello scontro dottrinale dopo i concili di Aquileia e Costantinopoli. L'attenzione è stata concentrata sul ruolo dei contingenti barbarici, dando per assunta una loro atavica adesione alle dottrine subordinazioniste, al punto da considerare questi eventi la manifestazione di un'ipotetica «*seconde phase de l'histoire de l'arianisme occidental*», successiva alla “reintroduzione” dell'arianesimo da parte dei Goti.⁸² Solo in tempi relativamente recenti l'attenzione è stata posta, piuttosto, sul

80 Ambr. *Ep.* 76, 12.

81 Nello stesso passo della lettera a Marcellina si afferma infatti: «*Prodire de Arrianis nullus audebat, quia nec quisquam de ciuibus erat, pauci de familia regia, nonnulli etiam Gothi. Quibus ut olim plaustra sedes erat, ita nunc plastrum ecclesia est*».

82 Zeiller 1967² [1918], 328 (e n.1 *ivi*).

più ampio contesto politico e sul modo in cui gli equilibri di potere imperiali abbiano potuto influenzare in maniera consistente le vicende religiose.

In particolare, è stato convincentemente sostenuto che, nonostante la rappresentazione ambrosiana concentri tutta l'attenzione del lettore sulla mobilitazione pro-nicena della popolazione milanese, inaspettata e difficilmente controllabile anche da parte dello stesso vescovo, un ruolo di primo piano dovette essere giocato dall'usurpatore Massimo e dalle minacce che egli sembrerebbe aver rivolto alla corte di Milano.⁸³ Solo nel momento in cui si vide schiacciata dalle minacce dell'usurpatore Giustina avrebbe rinunciato a mantenere una politica religiosa autonoma e contraria rispetto a quella dell'Augusto d'Oriente, che avrebbe potuto sfociare in più profonde tensioni politiche. Nel 387, Valentiniano II dovette rifugiarsi presso Teodosio per sfuggire alla discesa in Italia di Massimo, e l'influenza del *senior Augustus* lo privò di fatto della sua autonomia di governo, tanto più per quanto riguardava le vicende religiose. Proprio in corrispondenza di questi eventi, infatti, quando cioè la leadership di Teodosio inizia a configurarsi come l'unica legittima per tutto l'impero, sembra di assistere a un nuovo cambiamento nella situazione religiosa dell'impero di Occidente.

4. Le campagne contro Massimo e la politica teodosiana in Occidente

I primi segni del nuovo ruolo ricoperto da Teodosio in Occidente emergono

83 Cfr. Williams 1995, 216-217. Le minacce di Massimo si ritroverebbero in un'epistola, non datata, conservata nella *Collectio Avellana* (*Coll. Avell.* 39), in cui l'usurpatore si rivolge a Valentiniano II riprendendo toni e temi simili a quelli impiegati da Ambrogio nella sua lettera all'imperatore (*Ep.* 75). Nel testo, infatti, Massimo fa riferimento alle «*catholicae legis turbatio atque conuulsio*» (§ 1), e afferma di aver udito che «*nouis...edictis ecclesiis catholicis uim illatam fuisse, obsideri in basilicis sacerdotes, multam esse propositam, poenam capitis adiectam et legem sanctissimam sub nomine nescio cuius legis euerti*» (§ 3).

Altro elemento di grande interesse è il riferimento alle leggi di Valentiniano I in tema religioso (§ 5), assieme a quello alla relativa pacificazione religiosa dell'intera *pars Occidentis* (§ 4). Simili elementi sono presenti nella lettera di Ambrogio all'imperatore (*Ambr., Ep.* 75, 14): il vescovo come l'usurpatore aveva evocato Valentiniano I come esempio di pietà e messo in rilievo che la nuova legislazione avrebbe posto l'Italia in una condizione di isolamento rispetto alle altre province occidentali, e in particolare rispetto a Gallia e Spagna, le aree più saldamente controllate da Massimo. Alla luce di tali corrispondenze testuali, non è impensabile che fosse stato il vescovo stesso a invitare un intervento dell'usurpatore nella questione che lo interessava.

grazie a un insieme di tre costituzioni conservate nel Codice Teodosiano promulgate nel 388, probabilmente mentre attraversava i Balcani all'inizio della campagna contro Massimo.⁸⁴ La compattezza di questo gruppo di leggi risulta particolarmente interessante in quanto l'attività legislativa di Teodosio in materia religiosa, decisamente intensa negli anni a cavallo dei concili, sembra subire un'interruzione dopo il 384, per riprendere solo in questa fase. Il carattere del *Codex*, frutto di una selezione meditata, e non raccolta sistematica di tutti i provvedimenti emanati dagli imperatori dopo Costantino, non consente di stabilire con certezza se questo iato rifletta una diminuzione dell'interesse imperiale per le questioni religiose o non piuttosto una semplice coincidenza nella scelta delle norme da includere. In entrambi i casi desta qualche interrogativo il numero di leggi emanate in un momento di crisi militare in cui non risultano vicende di particolare rilievo per la storia religiosa dell'impero, e diventa necessario chiedersi le ragioni di una tale preoccupazione da parte di Teodosio.

Dal punto di vista del contenuto normativo, le prime due costituzioni non fanno che ribadire alcuni divieti già stabiliti dalla legislazione precedente: in particolare i non-niceni vengono interdetti dal tenere assemblee, celebrare i culti e ordinare sacerdoti. Elementi di novità sono costituiti invece dal divieto per gli "eretici" di appellarsi in giudizio all'autorità dell'imperatore⁸⁵ e dall'ordine di appuntare funzionari specifici con il ruolo di ricercare i colpevoli di eresia e garantire l'effettiva applicazione delle norme.⁸⁶ Se appare del tutto plausibile che il divieto di appello costituisse la risposta a una richiesta specifica giunta da un funzionario o da un condannato che voleva vedere il suo caso riconsiderato, la creazione di figure apposite per garantire l'implementazione delle leggi sembra voler rispondere a un problema più generale relativo all'efficacia dei provvedimenti. La costituzione risulta ancor più interessante nel momento in cui si considera che essa veniva inviata, ed è il primo caso nelle leggi antiereticali conservate nel Codice Teodosiano, a

84 *C.Th.*, XVI, 5, 14 (10 marzo 388); XVI, 5, 15 (14 giugno 388); XVI, 4, 2 (16 giugno 388). La prima costituzione viene emanata a Tessalonica, le altre da Stobi.

85 *C.Th.*, XVI, 5, 14: «*His etiam illud adnectimus, ut supra memoratis omnibus adeundi atque interpellandi serenitatem nostram aditus denegetur*».

86 *C.Th.*, XVI, 5, 15: «*Quod ut congruum sortiatur effectum, in specula sublimitas tua fidissimos quosque constituat, qui et cohibere hos possint et deprehensos offerre iudicii, severissimum secundum praeteritas sanctiones et deo supplicium duros et legibus*».

Trifolio, prefetto del pretorio di Italia, Africa e Illirico. Sembra dunque che, al suo ingresso nei Balcani, l'imperatore abbia dovuto scontrarsi con una situazione in cui le norme promulgate in precedenza non avevano trovato applicazione. Se si considera con attenzione il contesto locale, non desta alcuno stupore il fatto che Teodosio abbia sentito la necessità di ribadire la sua legislazione precedente e di offrire ai magistrati dell'area gli strumenti necessari all'applicazione delle norme. Osservando infatti le liste episcopali delle province danubiane e della Tracia, risulta evidente che non dovettero essere isolati i casi di Singidunum e Ratiaria dove, come già visto, non sono registrati successori per Secondiano e Palladio e che quindi non sembrano essere state dotate di un vescovo niceno. In effetti, in area balcanica si riscontra una considerevole presenza di seggi retti da vescovi anti-omousiani o, in alternativa, significative interruzioni nelle liste episcopali in corrispondenza dell'ultimo quarto del IV secolo, mentre solo poche sedi, quali Marcianopoli, Tomi, Remesiana, Sirmio, risultano essere rimaste saldamente in mano nicena (vedi Fig. 2).

D'altra parte, le notizie derivanti dalle fonti letterarie, e relative alle discussioni e alle vicende religiose dell'epoca mostrano una straordinaria concentrazione dei più attivi esponenti della corrente anti-omousiana proprio in queste zone. In primo luogo va ricordata la presenza di Ulfila a Nicopolis ad Istrum tra il 347 e il 383. L'influenza del vescovo dei Goti dovette espandersi ben oltre i suoi originari seguaci, e certamente oltre la sua morte, come dimostra il ricordo trasmesso dal suo discepolo Aussenzio di Durostorum e la notizia, per quanto incerta, secondo cui proprio Ulfila si sarebbe incaricato di perorare di fronte a Teodosio la causa di Palladio e Secondiano. Secondo Filostorgio, nel 383 (presumibilmente dopo lo scioglimento del concilio di Costantinopoli) Eunomio fu esiliato ad Almiri,⁸⁷ località situata in Scythia Minor,⁸⁸ non lontano dal confine danubiano. Questi sarebbe stato spostato a Cesarea di Cappadocia a seguito di un attacco da parte di Goti ancora residenti a nord del Danubio, che avrebbero attraversato il fiume ghiacciato e

87 Philost., *HE*, X, 6; la datazione è stabilita sulla base del riferimento all'associazione di Arcadio alla dignità imperiale.

88 Filostorgio (*ibid.*) afferma che la località «τὸ δὲ χωρίον τῆς ἐν Εὐρώπῃ Μυσίας ἐστὶν ἐν χώρῳ τοῦ Ἰστρου διακείμενον». Ciononostante, essa, situata a nord di Tomi, doveva appartenere amministrativamente appunto alla provincia di Scizia.

attaccato la città.⁸⁹ Oltre ad Eunomio, si è già detto di Demofilo e Doroteo, entrambi rifugiatisi nei Balcani a seguito della condanna di esilio che li allontanò rispettivamente da Costantinopoli e Antiochia. La concentrazione di esuli nell'area può spiegarsi in parte facendo riferimento allo scarso popolamento della regione e all'assenza di grandi centri, che avrebbe reso di per sé meno pericolosa la presenza di dissidenti. D'altra parte, la vicinanza di Costantinopoli poteva rendere, dal punto di vista imperiale, la situazione maggiormente controllabile, sebbene proprio questa contiguità potrebbe stare alla base del fatto che dalla Tracia furono chiamati, nei decenni successivi all'esilio di Demofilo, i vescovi posti a capo della comunità subordinazionista della città. Il primo successore dell'esule fu infatti Marino, un Trace per l'appunto, che dovette essere presto sostituito da Doroteo, richiamato da Beroea, a causa di dissidi sopraggiunti nella comunità.⁹⁰

A differenza di quanto sembra essere accaduto in Italia settentrionale, dove gli esponenti delle dottrine subordinazioniste avevano dovuto scontrarsi, nonostante il sostegno garantito da Giustina e Valentiniano, con un contesto episcopale a maggioranza nicena che mirava all'applicazione delle norme teodosiane anche in ambito occidentale, in area danubiana e balcanica la legislazione antiereticale non sembra aver trovato alcuna applicazione. In parte ciò potrebbe essere dovuto a una lunga tradizione che aveva visto in queste regioni svolgersi l'azione dei maggiori oppositori dell'*homoousios* a partire dalle prime fasi della controversia trinitaria, in parte, forse, alle difficoltà oggettive che potevano emergere qualora si tentasse di implementare delle norme, già di per sé di difficile applicazione,⁹¹ in un contesto di grave instabilità bellica, che aveva visto prima lo svolgersi degli scontri tra Romani e Goti, poi lo stanziamento di questi e il periodico riemergere di tensioni

89 L'episodio non è noto da altre fonti, cosicché non è possibile identificare questo gruppo di barbari e stabilire le circostanze dell'attacco. È possibile che si tratti di una banda di Greutungi che avrebbe attraversato il fiume semplicemente con lo scopo di saccheggiare la regione.

90 Soc., *HE* V, 12; 23; Soz., *HE* VII, 17.

91 La costituzione *C.Th.* XVI, 5, 16, promulgata nel 387 o nel 388 (per i problemi di datazione cfr. SC 497, 256) sembrerebbe alludere a episodi in cui i vescovi condannati avrebbero tentato di piegare a proprio vantaggio la legislazione vigente: «*Nonnullos arrianorum formam nostrarum talem proferre iussionum comperimus, ut his liceat usurpare quae his videantur utilitatibus convenire. Qua sublata sciant nullam huiusmodi iussionem e nostro sacrario profluxisse. Quidquid itaque fuerit ab his pro eorum commoditate prolatum, ut falsi reus teneatur, qui deinceps ea circumtulit. Dat. V id. aug. Constantinopoli Theodosio a. II et Cynegio v. c. conss.*»

e rivolte barbariche. Infine, la regione costituiva la cerniera politica e culturale tra impero orientale e occidentale, e numerose volte sorse il problema della *pars Imperii* cui competeva l'amministrazione e la cura della regione.

È chiaro che, una volta assunta la protezione di Valentiniano II, e dunque ottenuto *de facto* il potere decisionale su tutto l'impero, Teodosio avrebbe tentato di ristabilire il suo controllo normativo e amministrativo nel territorio. D'altra parte, costituisce un elemento di grande interesse il collegamento istituito da Socrate tra la guerra contro Massimo e alcuni disordini sorti a Costantinopoli ad opera delle persistenti sacche anti-nicene.⁹² Secondo lo storiografo, pur non avendo alcuna informazione sull'andamento della guerra, gli ariani della capitale avrebbero preso a spargere la notizia di gravi difficoltà e sconfitte subite da Teodosio in battaglia. Tanto insistenti erano le voci, che gli stessi che le avevano inventate presero a crederci, fino a prendere sufficiente fiducia da appiccare il fuoco alla casa del vescovo niceno Nettario. Ancora una volta si percepisce chiaramente non solo la consistenza dei gruppi condannati, ma anche la loro speranza di poter rovesciare nuovamente i rapporti di forza e la prontezza nello sfruttare a proprio vantaggio ogni occasione che potesse servire a recuperare una certa libertà di azione. È probabilmente in relazione a questo episodio e a una più ampia e capillare azione di proselitismo anti-niceno, volto al recupero di un ampio sostegno popolare e del controllo dei luoghi di culto, che Teodosio promulgò da Stobi la costituzione XVI, 4, 2, inviata il 14 giugno 388 al prefetto del pretorio d'Oriente Taziano. La norma prevede un nuovo divieto, quello di discutere pubblicamente questioni dottrinali e di manifestare alcun tipo di opinione in materia di fede,⁹³ e sembra volere limitare da un lato quelle situazioni che avrebbero potuto più facilmente dar vita a degli scontri, dall'altro le occasioni in cui i membri di comunità non-nicene avrebbero potuto ottenere una certa visibilità pubblica, e riscuotere simpatie qualora avessero prevalso sui loro interlocutori, destabilizzando nuovamente l'ordine faticosamente raggiunto.

La legislazione successiva mostra alcune significative oscillazioni relativamen-

⁹² Soc., *HE* V, 13.

⁹³ *C.Th.*, XVI, 4, 2: «Nulli egresso ad publicum vel disceptandi de religione vel tractandi vel consilii aliquid deferendi patescat occasio».

te alla privazione di alcuni diritti civili per i seguaci di Eunomio, tra cui spiccano i diritti testamentari. Alla base di questo tipo di provvedimento sembrerebbe dover essere individuata una volontà di attaccare la ricchezza privata dei membri di comunità anti-omousiane, ma anche di minare la possibilità che i lasciti servissero a finanziare il mantenimento o la costruzione dei luoghi di culto e la sopravvivenza del clero. Ciò presuppone evidentemente la possibilità che, nonostante le misure legislative adottate, sopravvivesse nell'impero una Chiesa subordinazionista ancora ben strutturata, quanto meno a sufficienza da poter gestire dei proventi e dei depositi di ricchezze per il suo sostentamento. L'oscillazione che è possibile osservare nei provvedimenti relativi ai diritti testamentari, ritirati e concessi nuovamente a più riprese,⁹⁴ mostra che la posizione dell'autorità rispetto alle punizioni da infliggere ai membri di comunità non-nicene non rimase costante, così che risultano del tutto comprensibili le ragioni per cui questi gruppi potevano continuare a confidare in un mutamento dell'atteggiamento imperiale nei loro confronti.

I dati provenienti dalla legislazione, di cui si è dato conto, risultano determinanti nel tracciare la storia delle comunità eterodosse dopo la campagna contro Massimo poiché le notizie relative alla presenza e all'azione dei gruppi non-niceni sembrano scomparire dalle fonti letterarie fino al primo quarto del V secolo. Il riproporsi regolare di provvedimenti relativi alla persistenza di comunità condannate dalla legislazione consente di percepire una continuità nei fenomeni affrontati che contrasta chiaramente con l'impressione di frattura che deriva dall'analisi delle sole fonti letterarie. Ciononostante, il riemergere, nel primo quarto del V secolo, di tracce di comunità non-nicene in varie aree del territorio imperiale sono servite a confermare la tesi di una scomparsa del cristianesimo non-niceno dal contesto romano in corrispondenza della fine della discussione sinodale in materia trinitaria, e di un nuovo affermarsi delle dottrine subordinazioniste grazie all'arrivo dei barbari, convertiti alla fede di Ulfila e Valente. In effetti, le testimonianze di V se-

94 Cfr. le costituzioni *C.Th.* XVI, 5, 17 (4 maggio 389); XVI, 5, 21(15 giugno 392); XVI, 5, 23 (20 giugno 394); XVI, 5, 25 (13 marzo 395); XVI, 5, 27 (24 giugno 395). Le ragioni dei repentini mutamenti nelle risoluzioni imperiali relative ai diritti testamentari degli eunomiani sono indagati da Merz 2013. Le conclusioni qui riportate, però risultano solo in parte condivisibili, dal momento partono dal presupposto di una totale adesione dei Goti al cristianesimo anomeo, del tutto dubbia a mio parere per questa fase.

colo lasciano pochi dubbi e conducono a ipotizzare un'origine romana per le comunità non-nicene cui fanno riferimento. Queste presenze, come si vedrà, non possono che essere spiegate all'interno di una linea di totale continuità rispetto alla realtà documentata per tutti gli anni '80 del IV secolo.

5. Comunità non-nicene all'epoca di Arcadio e Onorio

Alla morte di Teodosio Arcadio e Onorio provvidero rapidamente a confermare tutti i provvedimenti da lui stabiliti, rinnovando dunque i divieti e le condanne nei confronti dei gruppi considerati eterodossi, con una particolare attenzione riservata alle comunità di matrice subordinazionista. Come anticipato, non si hanno notizie, al di fuori della legislazione, che permettano di intuire quali rivolgimenti dovettero affrontare questi gruppi al momento della successione, né quali relazioni specifiche si fossero stabilite con il potere imperiale e le comunità nicene. Nel V secolo, però, dopo pochi anni di silenzio, si incontrano nuovamente segnali che possono fungere da indicatori dell'azione di esponenti delle dottrine subordinazioniste.

Vanno ricordati, in primo luogo, gli abbondanti riferimenti al rischio rappresentato dagli eretici presenti nelle comunità urbane riscontrabili nei sermoni di vescovi dell'Italia settentrionale, quali Cromazio di Aquileia e Massimo di Torino,⁹⁵ o le argomentazioni in favore dell'*homoousios* presenti nelle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* attribuite al cosiddetto Ambrosiaster.⁹⁶ In casi simili è necessario tenere presente il carattere funzionale delle opere: la predicazione dei vescovi, infatti, si configura sulla base delle esigenze della comunità dei fedeli, così che riferimenti relativamente frequenti al pericolo rappresentato dall'eterodossia, e a forme specifiche di essa, può costituire una spia della presenza di esponenti attivi nell'area di azione del vescovo. Il genere delle *Quaestiones*, d'altra parte, costituisce uno specchio piuttosto fedele di quali fossero le problematiche che i membri

95 Chrom. Aquil., *Sermo* 21, 3; *Tract.* 14, 6; 18, 3; 35, 3; 41, 2ss.; 42, 6; 52; 58, 8; Max. Taur. *Sermo* 26, 4; 41; 56; 58, 3; 86, 3.

96 Ambrosiaster, *Quaestio* 97; 122.

del clero dovevano affrontare, dal momento che le raccolte di domande e risposte possono essere interpretate come una sorta di vademecum delle soluzioni da fornire qualora dubbi di particolare gravità si insinuino nei fedeli. Questi riferimenti all'eresia subordinazionista costituiscono testimonianze indubitabili di permanenze anti-nicene nella penisola italica, ma risultano purtroppo vaghi e frammentari, così da rendere impossibile determinare l'identità dei membri di questi gruppi. Sebbene presenze barbariche non vengano mai evocate esplicitamente, neppure vi sono elementi che rendano legittimo pronunciarsi in favore dell'origine romana degli individui in questione.⁹⁷

Al contrario alcune fonti africane, da mettere in relazione con notizie disseminate nei testi di Agostino, testimoniano in maniera difficilmente dubitabile la presenza di gruppi anti-omousiani in Numidia attorno al 420.⁹⁸ Merita attenzione, ad esempio, la confutazione di un libello anonimo, tramandato come *Sermo arrianorum*, redatta da Agostino nell'autunno del 419⁹⁹ su richiesta di un tale Dionisio *de Vico Iuliani*, che non mancava di sottolineare l'importanza di ricevere una risposta in tempi brevi.¹⁰⁰ Se è stato possibile determinare la datazione del *Contra Sermonem Arrianorum* non altrettanto può dirsi per quella del testo confutato. L'urgenza con cui Dionisio avrebbe invocato l'intervento del vescovo di Ippona suggerisce che esso sia stato trasmesso non appena divenuto noto, ma non è possibile stabilire per quanto tempo abbia potuto circolare in Africa prima di essere notato dagli ambienti niceni. Alcune somiglianze con l'argomentazione portata avanti da Massimino durante il suo dibattito con Agostino a Ippona potrebbero far pensare a un simile ambiente di provenienza del vescovo anti-omousiano e dell'anonimo autore del *Sermo*.¹⁰¹ la tentazione di indicare ambienti illiricani come culla dell'arianesi-

97 D'altra parte, i continui riferimenti alla capacità degli eretici di confondersi tra gli altri fedeli lasciano pensare che essi non appartenessero a comunità etnicamente distinte, fatto che sarebbe bastato a renderli immediatamente riconoscibili rispetto al resto della popolazione urbana.

98 Per un maggiore approfondimento dell'analisi di questi documenti cfr. Gheller (in c.d.s).

99 La datazione esatta è stata ristabilita a partire dall'epistola 23*A Divjak, dove Agostino informa il suo corrispondente (probabilmente Possidio di Calama) in merito all'attività letteraria svolta tra il rientro da un viaggio a Cartagine, datato all'11 settembre del 419, e la data di composizione della lettera stessa, fissata al 1 dicembre dello stesso anno. Cfr. Berrouard 1983.

100 Aug., *Retract.* II, 52: «*Huic petente atque instate qui eum mihi miserat, quanta potui etiam breuitate et celeritate respondi*».

101 Così per esempio Simonetti 1967b, 72. Convinto dell'origine gotica di Massimino, lo studioso ritiene di poter identificare tale ambiente nella scuola di Ulfila.

mo poi sbarcato in Africa è forte, ma è necessario usare cautela nel trarre conclusioni, poiché molte delle proposizioni avanzate nel testo, presentando paralleli nella gran parte della letteratura ariana superstite, sembrano costituire dei *leitmotiven* della controversia più che elementi caratteristici di particolari ambienti dottrinali.¹⁰² È Agostino stesso, d'altra parte, a testimoniare la presenza di circoli antinicensi nella stessa Ippona, sebbene specifichi che fino a quel momento «*ista ciuitas eos non habebat; sed posteaquam multi peregrini aduenerunt, nonnulli et ipsi uenerunt*».¹⁰³ Ancora una volta, il riferimento alla provenienza di questi individui da un ambiente esterno alla comunità urbana e la datazione del testo all'inverno 420-21 hanno fatto pensare che si trattasse di Goti giunti nelle province nordafricane durante il tentativo di invasione guidato da Vallia.¹⁰⁴ La presenza nel territorio di barbari di fede subordinazionista è in effetti implicitamente documentato da un breve passaggio di una lettera indirizzata al *comes* Bonifacio, in cui Agostino si proponeva di spiegare «*inter arrianorum et donatistarum quid intersit errorem*».¹⁰⁵ Il vescovo specifica immediatamente che i donatisti condividono con la Chiesa nicena l'impostazione teologica, ma afferma anche di aver saputo che «*aliquando autem...nonnulli ex ipsis uolentes sibi Gothos conciliare, quando eos uident aliquid posse, dicunt hoc se credere, quod et illi credunt*».¹⁰⁶ Il riferimento ai Goti e alle loro credenze è difficilmente comprensibile in questo contesto, a meno che non venga presupposta una sovrapposizione tra “Goti” e “ariani” che potesse risultare in qualche modo evidente sia all'autore che al lettore del testo. Sebbene questo riferimento meriti profonda attenzione,¹⁰⁷ essa non è sufficiente a ricondurre ad ambienti barbarici tutte le testimonianze relative alle opposizioni anti-nicene presenti sul suolo africano. Vi sono infatti altre evidenze che dimostrano inequivo-

102 È quanto risulta dall'analisi condotta sull'apparato critico fornita nell'edizione del CCSL del *Sermo Arrianorum*. La presenza di tutte le argomentazioni “classiche” della controversia trinitaria ha fatto inoltre ipotizzare (Meslin 1967, 130-132) che il testo confutato da Agostino non costituisca un libello concepito per essere diffuso nella forma a noi pervenuta, ma piuttosto una raccolta di passi particolarmente significativi in relazione al dibattito dottrinale. La proposta di Meslin di riconoscere nel *Sermo* un centone di frammenti di Palladio di Ratiaria, sebbene possibile in linea generale, non sembra trovare sufficiente supporto nelle fonti evocate.

103 Aug., *Tract. in Ioh.* 40, 7.

104 Cfr. La Bonnardière 1965, 99 n. 1.

105 Aug., *Ep.* 185, 1.

106 *Ibid.*

107 Per cui cfr. *infra*, cap. V.

cabilmente la diffusione dell'arianesimo in ambienti romani. Si tratta in primo luogo della lettera 170, indirizzata da Agostino e Alipio a un tale Massimo, per felicitarsi con lui a seguito della sua conversione dall'arianesimo alla fede nicena.¹⁰⁸ Vari elementi spingono ad escludere un'origine non romana di questo personaggio: egli è probabilmente un medico,¹⁰⁹ certamente riceve il titolo di *honorabilis*,¹¹⁰ ha un nome romano ed è necessariamente in grado di leggere e scrivere correntemente in latino. Inoltre, il fatto che egli sembri essere in età avanzata¹¹¹ e che la sua famiglia persista, nonostante la sua conversione, a professare la fede subordinazionista suggerisce che questa scelta religiosa sia da considerare ampiamente precedente rispetto all'arrivo di popolazioni barbariche e del tutto indipendente da esse. Nella stessa direzione conduce l'analisi di un passo della *Conlatio cum Maximino*, in cui l'avversario di Agostino lamenta il tentativo di questi di convertire i suoi correligionari avvalendosi non soltanto della predicazione orale, ma anche ricorrendo alla diffusione di trattati dottrinali.¹¹² Ancora una volta il riferimento a testi scritti destinati a un pubblico non-niceno fa pensare che questo fosse composto da individui in grado di parlare e leggere il latino, caratteristica inapplicabile a gruppi massicci di barbari nel primo quarto del V secolo. Ulteriore conferma della presenza di comunità non-nicene in Africa proviene da una serie di testi raccolti, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, in un unico manoscritto, l'unico "libro ariano" a noi pervenuto.¹¹³ Gli scritti presentano enormi difficoltà interpretative poiché non offrono alcuna indicazione esplicita che permetta di stabilirne una collocazione geografica o cronologica. I pochi tentativi di contestualizzazione fin qui

108 La lettera è risultata di difficile datazione, ed è stata collocata in un periodo successivo al 419 sulla base di alcune analogie nell'impiego di passi scritturistici all'interno della polemica antiariana (cfr. La Bonnardière 1965, 97-98).

109 Come sembrerebbe di poter ricavare dall'indicazione di alcuni codici riportanti la lettera, in cui Massimo è indicato come *medicu(s) Thenitanu(s)*. Cfr. PCBE 1, PEREGRINUS 5, 852-853.

110 Cfr. le *salutationes* delle lettere 170 e 171.

111 Aug., *Ep.* 170, 10: «*an forte contemnunt te, quia in ecclesiae catholicae participationem hac aetate uenisti, cum te amplius debeant admirari atque uenerari, quia uetustissimum errorem senili quadam iuuentute uicisti?*»

112 *Conl. cum Max.*, XV, 26: «*siquidem non tantum uerbis me nudare conatus es a discipulatu eorum; uerum etiam et tractatum tuum dedisti, ad quod necesse est me respondere ea quae de inuisibilitate omnipotentis dei prosecutus sum.*»

113 Per uno studio codicologico e paleografico del manoscritto *Veronensis* LI cfr. Gryson 1982. Il carattere "ariano" del testo va desunto, secondo Gryson, non solo dalle dottrine subordinazioniste, enunciate in alcuni testi ma assenti in altri, ma anche e soprattutto dall'assenza di una confutazione delle posizioni teologiche espresse.

avanzati hanno evocato come elemento utile a una datazione il tono pacato e non aggressivo dei testi, riconducendo l'assenza di accenti polemici a una condizione di libertà di predicazione goduta dalle comunità anti-omousiane.¹¹⁴ Dato questo presupposto, e posta l'idea per cui la legislazione teodosiana e ancor più quella dei suoi successori avrebbero istituito un vero e proprio regime persecutorio contro gli esponenti di dottrine non-nicene, Gryson ha ipotizzato una collocazione nel contesto dell'occupazione vandalica dell'Africa,¹¹⁵ in virtù dell'utilizzo, nelle citazioni bibliche, di una versione parzialmente modificata di una *Vetus latina* di origine africana.¹¹⁶ A fronte dell'incertezza interpretativa che circonda questi *Scripta arriana*, è necessario notare come le testimonianze agostiniane, che possono essere collegate con sufficiente certezza a situazioni precedenti l'invasione di Genserico e ad ambienti romani, spingano quanto meno a considerare possibile una redazione e diffusione degli scritti tra l'epoca teodosiana e il regno di Onorio. Questo nuovo presupposto contribuisce a delineare uno scenario differente da quello generalmente immaginato. Piuttosto che ritenere le province africane come immuni dalle controversie trinitarie e compattamente fedeli all'*homoousios*, è possibile (e probabilmente necessario) ritenere che in Africa, come in altre aree dell'Impero, fossero state da sempre presenti piccole comunità non nicene, disseminate in diversi contesti urbani senza però risvegliare la preoccupazione delle autorità religiose, ben più interessate a tentare una soluzione dello scisma donatista. Proprio la sostanziale assenza di tracce delle controversie trinitarie sul suolo africano rende interessante l'analisi dei passi agostiniani in questione, tutti risalenti a un periodo limitato di tempo tra gli anni '10 e '20 del V secolo. Questa singolare concentrazione suggerisce che sia intervenuto qualche cambiamento sostanziale nel periodo immediatamente precedente, tale da alzare il livello di attenzione degli esponenti di maggior spicco delle posizioni nicene. Agostino fa esplicito riferimento al fatto che le comunità eterodosse furono alimentate e accresciute nel primo quarto del V secolo da flussi migratori, che avrebbero contribuito a restituire all'attualità un dibattito teologico che sembrava ormai archiviato. Piuttosto che pensare a gruppi

114 Capelle 1922a, 97; Gryson CCSL 87, XX.

115 Gryson, CCSL 87, XX.

116 Ipotesi avanzata per la prima volta da Capelle 1922a, 87; 104-105; Id. 1928, 83 ss.

barbarici, che come notato difficilmente possono rispondere alle caratteristiche che sembrano dover essere attribuite alle comunità affrontate da Agostino, è possibile che si debbano richiamare quei movimenti di popolazione diretti in Africa provenienti dalle regioni più colpite dalle campagne di Alarico.¹¹⁷ Questi spostamenti sarebbero avvenuti entro i primi due decenni del secolo, e il ritardo con cui la loro presenza sarebbe stata notata dal clero niceno può essere facilmente ricondotta al periodo di tempo necessario a consentire la ricostituzione di comunità religiose omogenee e strutturate. Solo a questo punto Agostino e i suoi correligionari presero ad impegnarsi per sradicare le presenze anti-omousiane.

L'idea per cui le comunità anti-nicene romane sarebbero sopravvissute nel V secolo solo in pochi seggi dell'Illirico risulta così immediatamente passibile di revisione, sebbene non debba essere escluso che parte di coloro che avevano scelto l'Africa come rifugio dalle invasioni barbariche provenisse appunto dalle regioni balcaniche che per decenni erano state teatro di guerra. In effetti, seppur frammentarie, le notizie provenienti dall'Africa e dall'Italia costringono a rivedere, per esempio, la proposta di attribuire un'origine illiriana per alcuni testi anonimi, sopravvissuti in due palinsesti provenienti dal monastero di Bobbio,¹¹⁸ evocando di volta in volta una supposta, notevole dimestichezza col greco che lascerebbe pensare alla provenienza dell'autore da una regione di confine,¹¹⁹ o richiami particolarmente espliciti alla formula di Sirmio e alla cristologia di Fotino.¹²⁰ Di fatto, nessuno degli argomenti avanzati appare sufficiente a identificare un'area specifica come luogo di diramazione delle dottrine subordinazioniste: confutazioni dell'eresia fotiniana si ritrovano nell'Ambrosiaster e frequentemente nei sermoni

117 Un movimento dall'Italia, per esempio, è testimoniato esplicitamente da un passo degli Atti della conferenza di Cartagine del 411, in cui si fa esplicito riferimento alla presenza del vescovo donatista Felice, giunto in Africa a seguito della massa di individui in fuga dopo il sacco di Roma del 410 (cfr. *Gesta collationis Carthaginensis a. 411*, cognitio 1, 159).

118 Si tratta dei quaternioni S.P. 9/9-10, olim C 73 inf. conservati alla Biblioteca Ambrosiana (*Fragmenta in Lucam*) e di un manoscritto contenente gli atti del concilio di Calcedonia, conservato in parte alla Biblioteca Vaticana (MS lat. 5750), in parte all'Ambrosiana (S.P. 9/1ss., olim E 147 sup.). I palinsesti di Bobbio contengono testi frammentari, probabilmente da considerare parti di almeno due trattati, l'uno una requisitoria "contro macedoniani e ortodossi", l'altro una "*instructio verae fidei*". Il testo è pubblicato in CCSL 87; lo studio codicologico si trova in Gryson 1983.

119 Boehmer-Romundt 1903, 258-260.

120 Gryson, CCSL 87, XXV. Si trovano nel testo almeno due "professioni di fede": fr. 2; fr. 5; fr. 14; fr. 17; Riferimento esplicito a Fotino si trova al fr. 5.

di Cromazio di Aquileia e altri vescovi dell'Italia settentrionale,¹²¹ mentre le varie argomentazioni dottrinali si ritrovano nei testi di Palladio, Massimino, Aussenzio II e in tutti gli anonimi, oltre che in testi più antichi sia in greco che in latino. Esse potrebbero essere dunque considerate topiche almeno con la stessa probabilità con cui si può sostenere che tutti gli anonimi si rifacciano a comuni *auctoritates*, da identificare con i personaggi il cui nome si è fortuitamente e fortunatamente conservato.

Cionondimeno, alcuni elementi indicano con chiarezza una continuativa e significativa presenza anti-omousiana in Illirico nella prima metà del V secolo. Vanno citati in primo luogo gli *Scholia* al concilio di Aquileia redatti da Massimino, che testimoniano come i testi di Palladio e di Aussenzio continuassero a circolare e ad essere letti. Massimino, d'altra parte, aveva evidentemente mantenuto una posizione di spicco all'interno e all'esterno della sua zona d'azione, come dimostra il suo viaggio a Ippona a seguito del *comes* Sigisvulto, nonché il fatto che Agostino sembra avere insistito per ottenere la possibilità di un dibattito dottrinale. La vicenda dimostra in maniera inequivocabile che vescovi di fede non-nicena avevano mantenuto le proprie cattedre episcopali, avevano continuato ad essere ordinati e a ordinare i propri successori, fatto questo che implica l'esistenza di una gerarchia ecclesiastica strutturata, che andava ben al di là di pochi individui isolati in varie aree dell'impero, e che sopravviveva ai divieti e alle restrizioni dettate dalla legislazione antiereticale. Allo stesso tempo, la partecipazione di Massimino alla missione di Sigisvulto dimostra anche come le autorità civili fossero perfettamente a conoscenza dell'esistenza di questa struttura ecclesiastica parallela, e pronti a servirsi di suoi esponenti non appena ciò si fosse rivelato necessario.¹²²

Ulteriore elemento di interesse rispetto al dibattito avvenuto nel 427-428 tra Agostino e Massimino è il fatto che quest'ultimo, dopo aver tentato a più riprese di sottrarsi al confronto dottrinale, conscio delle restrizioni normative che limitavano la propria libertà di azione,¹²³ evocò esplicitamente il credo di Rimini, por-

121 Cfr. Zeno Ver., *Tract.*, I, 54; II, 5; II, 8; II, 12; Gaud. Brix., *Tract.* 7, 10; Chrom. Aquil. *Sermo* 11, 4; 21, 3; *Tract.* 4, 3; 35, 3; 50, 3; Ambrosiaster, *Quaestio* 91.

122 Cfr. Mathisen 1999.

123 Aug. *Coll. cum Max.*, IV: «*istum periculum timens, quamvis leges imperiales non ignoro, tamen praecepto saluatoris edoctus, qui monuit nos et dixit, nolite timere eos qui occidunt cor-*

tando avanti le argomentazioni tradizionali contro la consustanzialità delle persone divine.¹²⁴ Tanto più significativo è il fatto che tale chiarezza nell'espone contenuti formalmente banditi dall'impero non sembri comportare alcuna conseguenza sul piano giuridico: Massimino si impegna a ricevere ed eventualmente controbattere alla confutazione scritta che Agostino opporrà ai suoi argomenti,¹²⁵ torna presumibilmente in patria e riprende a dedicarsi alla promozione del proprio credo anche tramite la conservazione delle opere delle figure cardine del gruppo religioso di cui faceva parte.

La relativa libertà nella predicazione, e soprattutto nella redazione di testi scritti di argomento esegetico e teologico è confermata dai commentari al Vangelo di Matteo e al libro di Giobbe, entrambi sopravvissuti al naufragio della letteratura non-nicena grazie all'errata attribuzione delle opere rispettivamente a Giovanni Crisostomo e Origene. Ancora una volta ha destato stupore l'assenza di riferimenti a un regime persecutorio che avrebbe caratterizzato la vita delle comunità non-nicene e di accenti esplicitamente polemici, a partire dal presupposto, sostanzialmente ingiustificato, secondo cui la condanna da parte dell'autorità avrebbe dato luogo a una vera e propria persecuzione sistematica dei dissidenti e questa condizione avrebbe automaticamente provocato una maggiore aggressività negli scritti. Al contrario, alla luce dello svolgimento precedente del dibattito religioso, è necessario tenere presente che, anche nelle sue fasi più vivaci, il dibattito dottrinale non sembra avere coinvolto attivamente se non alcune personalità di spicco, dotate di grandi competenze teologiche e abilità retoriche, come testimoniato non solo dalla scarsa partecipazione ai concili convocati nei primi anni '80 del IV secolo, di cui si è già detto, ma anche dall'esiguità del numero di vescovi che subirono effettivamente le condanne previste dalla legislazione antiereticale. Importante indice della limitata partecipazione dei vescovi al dibattito teologico proviene inoltre anche dalla semplice constatazione che esso si svolse essenzialmente tra poche per-

pus, animam autem non possunt occidere; respondeo euidenter: credo quod unus est deus pater, qui a nullo uitam accepit...»; in seguito (ivi, XV, 1), dopo un lungo intervento di Agostino, Massimino aggiunge: «Loqueris quasi auxilio principum munitus, nihil secundum timorem dei».

124 Il credo di Rimini viene evocato in *Coll. cum Max.*, 2; la professione di fede esplicita segue al § 4.

125 *Coll. cum Max.*, XV, 13.

sonalità note, che intervennero ripetutamente e in diversi contesti.¹²⁶ Al di là dei pochi personaggi di cui è possibile seguire le vicende, non è dato conoscere le posizioni e gli atteggiamenti tenuti dal clero nel suo complesso, sebbene certamente non sia lecito estendere alla totalità dell'episcopato quanto sappiamo per certo di pochi personaggi straordinari per ruolo politico e capacità intellettuali. Deve essere piuttosto ipotizzato che la grande maggioranza dei vescovi non abbiano mai preso parte attiva nel dibattito: toni aspramente polemici non sono all'ordine del giorno nei *corpora* omiletici pervenuti, in cui ben più pressanti appaiono le preoccupazioni pastorali. Non vi sono ragioni di pensare che coloro che si trovavano alla guida di comunità non-nicene avrebbero dovuto, da questo punto di vista, tenere un comportamento diverso dai loro colleghi e avversari: se si giudica a partire dalle omelie contenute del codice *Veronensis* LI, dall'*Opus imperfectum in Matthaeum* o dal *Commentarius in Iob* appare chiaramente che, ove non fosse richiesto da specifici contesti, la predicazione offriva di fatto ben pochi pretesti per indulgere ad aspre polemiche.

In generale, l'impressione è che la gran parte dell'episcopato fosse sostanzialmente disinteressata ai dettagli del dibattito teologico, e che regolasse piuttosto la propria condotta sulla base delle circostanze politiche. A partire dalle fasi iniziali della controversia trinitaria, la posizione ufficiale dell'episcopato appare oscillante: ciò risulta particolarmente evidente nel 359, quando la totalità dei vescovi presenti a Rimini sottoscrissero il credo omeo, mentre solo tre (Eusebio di Vercelli, Lucifero di Cagliari, Ilario di Poitiers, oltre ad Atanasio di Alessandria) rifiutarono categoricamente di allinearsi alle posizioni del concilio incorrendo nell'esilio; in maniera del tutto speculare, all'indomani della morte di Costanzo II le fonti narrano di un repentino ritorno alle posizioni nicene di quasi tutti i vescovi di Oriente e Occidente.¹²⁷ Non necessariamente si deve pensare a un diffuso opportunismo, an-

126 Basti pensare, in ambito subordinazionista, al caso di Doroteo, vescovo di Eraclea e poi di Antiochia, richiamato a Costantinopoli affinché potesse risolvere la questione sorta all'interno della comunità anti-omousiana, o allo stesso Massimino, che dovette essere appositamente chiamato dal suo seggio in Illirico per risolvere una questione che si andava svolgendo in una provincia lontana; in ambito niceno, sebbene siano più numerosi i vescovi noti, sono solo poche le personalità di spicco – Ambrogio, Agostino, Girolamo – regolarmente interpellate per risolvere problemi dottrinali o disciplinari.

127 Cfr. *Tomus ad Antiochenos* (PG 26 796-809); Hil. Pict. *Fr. Hist.* B IV 1-2; Hier. *Lucif.*, 19;

che se inevitabilmente il timore di incorrere prima nelle punizioni minacciate da Costanzo, poi nelle pene previste dai tribunali imperiali secondo le misure teodosiane avrà giocato un ruolo non secondario. L'accento va posto, piuttosto, sulla carente preparazione teologica di molti vescovi, soprattutto provenienti dalle aree più periferiche dell'impero, e sulla loro estraneità rispetto alle questioni dibattute. È in questo contesto che dovrebbe forse essere interpretata l'affermazione, frequente nella controversia, secondo cui la fede professata dai vescovi di volta in volta accusati di eresia altro non sarebbe se non quella da essi conosciuta fin dall'infanzia.¹²⁸ Inevitabilmente l'educazione religiosa ricevuta dai fedeli (e dunque anche da coloro che avrebbero poi perseguito la carriera ecclesiastica) era conforme a quella del vescovo in carica, così che, in maniera altrettanto inevitabile, una stessa posizione dottrinale tendeva a tramandarsi da un vescovo al suo successore, a meno di un intervento esterno, com'era stato per esempio quello di Ambrogio nel momento in cui era risultata vacante l'importante cattedra di Sirmio.

In Italia, in Africa, in Illirico è dunque necessario presupporre una continuità nell'esistenza di gruppi cristiani non-niceni, su cui la legislazione antiereticale avrebbe avuto ripercussioni del tutto differenti da quelle generalmente ipotizzate, ripercussioni che, pur limitando la libertà d'azione dei gruppi da essa colpiti, difficilmente avrebbero potuto mettere a rischio l'esistenza delle comunità non-nicene ancora presenti nell'impero.

6. Considerazioni conclusive

Dall'analisi fin qui condotta relativamente all'evoluzione della realtà religiosa dell'impero e ai rapporti intercorrenti tra comunità cristiane nicene e non-nicene emergono alcuni elementi che spingono a riconsiderare radicalmente le circostanze della conversione dei Goti al cristianesimo, e in particolare al cristianesimo di

Ruf., *HE* X, 29. La decisione di reintegrare i vescovi pentiti che avessero dimostrato la volontà di riabbracciare la fede omousiana, cui si giunse al concilio di Alessandria del 362 (cfr. *Tomus ad Antiochenos*, 1-3), fu alla base della nascita dello scisma luciferiano.
128 Cfr., per non citare che degli esempi, Hil. Pict., *Contra Aux.*, 14; *Gesta Aquil.*, 14; 25; 66; *Diss. Max.* 55 (306v, 6-17).

matrice subordinazionista.

È evidente, in primo luogo, che la legislazione antiereticale elaborata da Teodosio e confermata da Arcadio e Onorio non riuscì a impedire la sopravvivenza dei gruppi e delle dottrine condannati, sebbene fosse servita a limitare in qualche modo l'impatto dei dissensi dottrinali e interrompere il susseguirsi degli scontri, anche violenti, documentati almeno fino alla campagna combattuta da Teodosio contro Massimo nel 388. In questo senso, sembra in qualche modo aderente al vero la celebre affermazione di Sozomeno,¹²⁹ secondo cui le norme promulgate dall'imperatore, per quanto severe, non avrebbero trovato effettiva applicazione. Resta allora da capire quale fosse il senso di questa febbrile attività legislativa.

Si è posto a lungo l'accento sul problema della reiterazione delle norme, letto in generale come spia di una sostanziale inefficacia della legislazione. In sostanza, nonostante i tentativi per mantenere il controllo sull'adesione della popolazione all'una o all'altra dottrina, le strutture giuridiche a disposizione dell'impero non si rivelarono sufficienti a raggiungere gli scopi prefissati, o semplicemente l'applicazione delle norme dovette scontrarsi con la negligenza o il disinteresse dei funzionari preposti. Contro questa interpretazione del fenomeno, evidente nelle raccolte di leggi tardo-imperiali, è stato recentemente sottolineato come sia necessario considerare l'applicazione delle leggi in materia religiosa alla luce del funzionamento dell'intero sistema giuridico romano. Harries e Humfress, in particolare, hanno ricordato il carattere non sistematico dell'implementazione della legge, che funzionava per rescritti imperiali promulgati in risposta a richieste specifiche e risultava dunque solo potenzialmente applicata, al di fuori di qualunque automatismo.¹³⁰ In questo quadro, il numero di leggi promulgate sullo stesso tema non sarebbe sintomo di un'intrinseca difficoltà di attuazione, ma piuttosto il segno della profonda consapevolezza giuridica dei cittadini, che avrebbero interpellato insistentemente l'imperatore affinché si pronunciasse su questioni che colpivano evidentemente la loro sensibilità e confermasse la validità di misure attuate in precedenza.

Sebbene la lettura di Harries risulti ricca di spunti di interesse, e presenti so-

129 Soz., *HE*, VII, 12, 12.

130 Harries 1999, 77-98; Humfress 2006; Ead. 2007, 243-268.

prattutto il merito di inquadrare il problema della giurisdizione in materia religiosa all'interno della più ampia questione dell'amministrazione della giustizia, anch'essa lascia scoperti alcuni punti, e soprattutto non risponde alla domanda posta dall'affermazione di Sozomeno, confermata dalle notizie concrete sulla prosecuzione della vita di comunità eterodosse in diverse parti dell'impero. Rispetto alle situazioni su cui si è concentrata l'attenzione in precedenza, vale la pena notare che solo in pochi tra i casi noti si assiste a un effettivo ricorso all'autorità civile per raggiungere una risoluzione dei disordini scaturiti dai dissensi religiosi. In generale, a partire dalle prime fasi dell'attività legislativa i provvedimenti sembrano rivolgersi essenzialmente ai personaggi ritenuti maggiormente pericolosi in termini di capacità di destabilizzare la comunità di appartenenza, mentre misure particolarmente incisive, quale poteva essere l'espulsione di un vescovo, sembrano essere applicate sempre più raramente.

Il fenomeno che sembra verificarsi non pare corrispondere a una proporzionale diminuzione delle comunità anti-nicene, ma piuttosto a un nuovo cambio di atteggiamento da parte degli esponenti di queste. Sembrerebbe che, negli ultimi anni del regno di Teodosio, e ancor più durante quello dei suoi figli, i vescovi non-niceni abbiano essenzialmente perso le speranze di poter sfruttare un cambiamento sostanziale nella politica religiosa imperiale. Già dopo la vittoria di Teodosio su Massimo e i provvedimenti presi contro la comunità di Costantinopoli poteva risultare chiara la difficoltà di mutare gli equilibri vigenti, e d'altra parte i disordini scoppiati nella capitale d'Oriente all'inizio della campagna contro l'usurpatore non potevano certo ammorbidire l'imperatore nei confronti dei dissidenti religiosi. Il momento della successione, come qualunque fase di passaggio, poteva infondere la speranza di ottenere una possibilità di rinegoziazione, ma l'immediata conferma da parte di Onorio e Arcadio di tutta la legislazione precedente dava inevitabilmente un segnale contrario. Allo stesso tempo, ciò che non si trova più nella legislazione antiereticale post-teodosiana è il tentativo di raggiungere un'implementazione sistematica delle norme, tramite l'impiego di funzionari appositi. Onorio e Arcadio non sembrano aver nutrito, in nessun momento del loro regno congiunto, alcuna pretesa di perseguire la concreta e totale eliminazione delle opposizioni re-

ligiose, e anzi si direbbe che essi abbiano agito in termini di *Realpolitik*, come dimostra pienamente la vicenda di Sigisvulto, Massimino e Bonifacio.

Le dottrine subordinazioniste e i loro esponenti sembrano essere sopravvissuti in quest'epoca come una minoranza tollerata, almeno fin tanto che essa non avesse dato luogo allo scoppio di disordini simili a quelli che si erano verificati in precedenza. Ciò spiegherebbe perché, nel V e ancora nel VI secolo, sembrerebbe di assistere a un profondo smorzamento dei toni, alla progressiva sparizione di accenti polemici nei testi di matrice nicena e anti-nicena, a maggiori schermaglie ed esitazioni nel momento in cui si fosse presentata l'occasione di intraprendere un confronto dottrinale. In questo senso il dibattito fra Agostino e Massimino deve essere considerato esemplare: Massimino appare pienamente consapevole delle limitazioni impostegli dalla legislazione, e di conseguenza tenta di evitare prima di impegnarsi nella discussione, poi di esplicitare troppo chiaramente la sua professione di fede, fino ad evocare l'autorità del concilio di Rimini, che di fatto – ancora nel V secolo – risultava l'ultimo concilio che potesse effettivamente considerarsi “ecumenico” e dunque rappresentativo dell'episcopato imperiale. La garanzia dell'ordine pubblico sembra essere stata alla base delle preoccupazioni imperiali, ben più della concreta imposizione di un credo unico entro i confini romani, e ciò spiega perché la legislazione risulta applicata soltanto in determinate circostanze.

La persistenza così giustificata di comunità non-nicene in epoca teodosiana e post-teodosiana falsifica il presupposto fondamentale che aveva portato gli studiosi a collocare in maniera perentoria la conversione dei barbari prima della promulgazione dell'editto *Cunctos populos*. Al contrario, gli episodi di cui si è dato conto mostrano che la situazione era tale per cui gli esponenti di un credo diverso da quello niceno potevano godere della piena libertà di predicazione e movimento, fatto questo che rende automaticamente percorribile, almeno teoricamente, l'ipotesi di una conversione in senso anti-niceno in un periodo successivo l'attraversamento del Danubio e lo stanziamento in Tracia, secondo l'impostazione di Thompson. In secondo luogo, il fatto che l'origine barbarica delle comunità individuate non risulti confermata da alcun elemento, porta a concludere che il credo subordinazionista continuasse ad essere diffuso e praticato in ambienti romani. Tanto ba-

sta per escludere una netta corrispondenza tra appartenenza religiosa e appartenenza etnica, secondo una doppia equivalenza Romano/niceno e Goto/anti-niceno. Ciò mina le basi della tesi di un'intenzione di affermazione identitaria come fondamento della cristianizzazione dei Goti: nel momento in cui l'identità romana risultava ancora confusa dal punto di vista religioso, e in particolare non era chiaro a quale delle varie dottrine cristiane l'impero aderisse, non poteva darsi il caso che il credo subordinazionista venisse assunto con lo scopo di porsi di diretta opposizione rispetto all'impero e per sottolineare una differenza attraverso l'elevazione dell'appartenenza all'uno o all'altro gruppo cristiano a simbolo identitario.

Appare necessario, dunque, riprendere in esame le notizie relative alla conversione gotica e tentare una nuova ricostruzione dell'intero processo, che possa dare conto dell'effettivo svilupparsi delle relazioni romano-gotiche, senza dare per scontata né un'atavica ostilità, né un'intrinseca volontà di differenziazione, né un'aprioristica corrispondenza tra identità etnica e religiosa. Piuttosto, sarà necessario tenere presente quel complesso sistema di continua rinegoziazione e scelta di simboli nel processo di formazione dell'identità, la possibilità che il paniere di tratti distintivi muti in base alle circostanze. Infine, la possibilità che i processi di affermazione identitaria romana e barbarica abbiano potuto influenzarsi reciprocamente, in relazione – e solo talvolta in opposizione – l'una all'altra.

PARTE II
LA CONVERSIONE GOTICA

III

LE PRIME FASI DELLA CONVERSIONE (DAL III SECOLO AL 401 D.C.)

La conversione gotica iniziò nel periodo precedente l'ingresso nell'impero, e si snodò nelle sue prime fasi attraverso il passaggio del Danubio, lo stanziamento in Tracia e Mesia II a seguito del trattato del 382 e le prime campagne di Alarico, fino alla definitiva partenza verso Occidente nel 401.

Si tratta di momenti che, nonostante le profonde differenze, possono essere affiancati perché coincidono con una coesistenza sempre più ravvicinata tra popolazione romana e barbarica, che sembra progressivamente comportare la conversione al cristianesimo di ampie masse di popolazione gotica. A partire dalla metà del III secolo, i barbari entrarono in contatto prima con i prigionieri cappadoci e pontici deportati oltredanubio dopo i raid compiuti in Anatolia, in seguito con la popolazione daco-romana, che occupava le regioni a nord del Danubio prima dell'insediamento dei Goti. Successivamente, con lo stanziamento in Tracia e Mesia, questi si trovarono del tutto immersi nel contesto culturale, politico e amministrativo romano, necessariamente entrando in stretta relazione con la popolazione locale.

Fu la commistione sempre più profonda tra Romani e barbari a provocare in un primo momento l'affermazione del cristianesimo tra i Goti, senza che sia possibile individuare particolari azioni promosse dalle autorità imperiali in questo senso. La spontaneità del fenomeno e la mancanza di un controllo dall'alto è dimostrata, per altro, dalla diffusione documentata di diverse dottrine cristiane in ambito barbarico, che rispecchia la varietà delle impostazioni dottrinali presenti nell'impero, senza corrispondenza con le preferenze dottrinali dell'imperatore. L'espansione del cristianesimo oltredanubio sembra dipendere piuttosto dagli influssi che giungevano dalle province romane di confine e, dopo l'ingresso nell'impero, dalle aree in cui i nuovi arrivati si trovavano ad essere insediati: come si mostrerà, i barbari sembrano aver assunto, nelle prime fasi del lungo processo che li portò alla conversione di massa, un credo affine a quello delle popolazioni con cui venivano in

contatto. Nelle regioni balcaniche, dove più forte era il peso dei vescovi di fede subordinazionista, essi si sarebbero infatti convertiti al credo omeo o anomeo, accordando invece la propria preferenza alla dottrina della consustanzialità laddove incontrarono personalità nicene di spicco. Ripercorrendo i primi decenni di contatti romano-gotici, risulterà chiaro come, nel momento in cui Alarico si risolveva a muovere guerra all'impero d'Occidente, l'identità religiosa del gruppo dei suoi seguaci fosse tutt'altro che definita

1. "Missionari involontari"

Nel momento in cui varcarono i confini dell'impero, i Goti erano già almeno parzialmente cristianizzati, e l'adesione di gruppi di barbari alla religione identificata come romana doveva risultare fonte di preoccupazioni per le autorità già attorno alla metà del IV secolo, quando si collocano la prima persecuzione anticristiana e la fuga di Ulfila e del suo seguito all'interno dell'impero, con la protezione di Costanzo II.

Proprio a Ulfila è attribuita da Socrate, Sozomeno, Teodoreto e Filostorgio¹ la responsabilità della conversione gotica, sebbene la storiografia moderna abbia sostanzialmente assodato che egli non può essere considerato un "missionario" nel senso proprio del termine, dal momento che non ricoprì mai il ruolo che fu dei veri e propri evangelizzatori attivi a partire dal VI e VII secolo presso i popoli barbarici: uomini che si erano recati presso popolazioni e gruppi di persone legati a culti e tradizioni non cristiani con il preciso intento di iniziarli al messaggio evangelico e guadagnarli alla Chiesa cristiana.² Ulfila, al contrario, non venne ordinato vescovo per convertire i Goti o i Daco-romani ancora presenti nelle regioni transdanubiane, ma per rispondere alle necessità rituali e pastorali di una comunità cristiana già esistente e in qualche modo organizzata, se è vero che, come affermato

1 Soc. *HE* IV, 33, 7-9; Soz., *HE* VI, 37, 8-11; Theod. *HE* IV, 38 (37); Philost. *HE* II, 5.

2 Di fatto, il primo a impegnarsi propriamente nella conversione di un popolo barbarico, e non a rendersi disponibile ai bisogni spirituali di una comunità cristiana già formata fu Patrizio in Irlanda, mentre la prima missione organizzata atta a convertire un popolo fu quella inviata da Gregorio Magno agli Anglo-Sassoni. Cfr. Fletcher 1998², 76 (Ulfila); 82ss. (Patrizio); 112 (Anglo-Sassoni e Gregorio Magno).

da Aussenzio nella sua epistola *De obitu Ulfilae*, quando si recò per la prima volta entro i confini dell'impero egli ricopriva all'interno della chiesa gotica la carica di *lector*.³ Determinare la composizione della comunità di cui il futuro vescovo faceva parte è un compito cui le fonti non vengono in ausilio. Sappiamo da Aussenzio che Ulfila parlava e scriveva in gotico, latino e greco,⁴ e poteva dunque predicare a una comunità di origine romana sia latinofona che ellenofona, mentre il fatto che egli abbia sentito la necessità di procedere a una traduzione della Bibbia in lingua gotica lascia pensare che vi fossero nel suo uditorio fedeli di origine barbarica.

Meno immediato è stabilire in che modo queste componenti fossero state cristianizzate e si fossero poi riunite in una comunità religiosa compatta, di ampiezza tale da destare timori e richiamare l'azione violenta delle autorità nel 347-48.⁵ La breve nota biografica relativa a Ulfila tramandata da Filostorgio ha condotto la storiografia moderna ad indicare come primi portatori della nuova religione in *Gothia* i prigionieri deportati dai barbari dalla Cappadocia e dal Ponto in occasione delle incursioni della metà del III secolo. Già Edward Gibbon aveva definito questi prigionieri «*involuntary missionaries*»,⁶ a sottolineare come, una volta giunti in *Gothia*, essi non avessero intrapreso un'azione evangelizzatrice esplicitamente mirata alla conversione dei loro nuovi conterranei, ma si fossero limitati a mantenere i loro usi e le loro tradizioni religiose, che si sarebbero diffuse a poco a poco anche tra i Goti in maniera del tutto spontanea a seguito della prolungata convivenza. La biografia di Ulfila testimonierebbe dunque in se stessa il grado di integrazione cui sarebbero giunte le componenti etniche che si trovavano a convivere nelle terre al di là del Danubio: secondo Filostorgio, come ricordato, i suoi antenati erano cappadoci, ma Ulfila ebbe un nome gotico e crebbe trilingue.⁷ Ciò ha portato ad immaginare un matrimonio misto, in sé testimonianza del fatto che i Romani prigionieri e i loro discendenti non avrebbero vissuto in una condizione di marginalizzazione o in posizione subalterna rispetto ai Goti, ma conservato uno *status* relativamente elevato, una certa libertà di azione e la possibilità di intratte-

3 *Diss. Max.* 56, 306v, 18-34.

4 *Diss. Max.* 53, 306r, 27-37.

5 Cfr. *supra*, cap. I.

6 Gibbon 1998 [1776-1778], cap. 37, 743.

7 Philost., *HE* II, 5 e *Diss. Max.* 53, 306r, 27ss.

nere con la popolazione barbarica relazioni durevoli, che avrebbero dato luogo a fertili interscambi culturali.⁸

L'identificazione tra prigionieri deportati dall'Anatolia e i “missionari involontari” attivi in *Gothia* non è stata però inserita nel contesto religioso della metà del III secolo. Il cristianesimo di questi soggetti è stato infatti assunto come un dato di fatto, senza considerare che gli eventi cui si fa riferimento si svolsero tra il regno di Decio e quello di Valeriano e Gallieno, entrambi caratterizzati da un clima per niente favorevole ai cristiani, in una fase ampiamente precedente la “svolta costantiniana”, ove la diffusione del cristianesimo in qualsivoglia regione dell'impero non può essere assunta senza relativa discussione. In effetti, gli studi condotti a proposito dell'Anatolia settentrionale e centrale non hanno consentito di ricostruire le fasi della cristianizzazione, né di quantificare, sia pure con approssimazione, l'ampiezza delle comunità cristiane.⁹ Gli unici documenti utili a questo tipo di ricostruzione sono quelli relativi all'azione evangelizzatrice di Gregorio Taumaturgo, e in particolare la cosiddetta *Epistola canonica*¹⁰ e la *Vita* del vescovo di Neocesarea redatta nell'ultimo quarto del IV secolo da Gregorio di Nissa.¹¹ È in quest'ultimo scritto che si trova la notizia relativa alla straordinaria opera di conversione svolta da Gregorio nella regione: quando egli vi giunse e fu ordinato vescovo, si dice nella biografia, erano presenti in città solo 17 cristiani, mentre al termine della sua vita potevano contarsi nell'intera area non più di 17 pagani.¹² È stato notato¹³ come ipotizzare una vera e propria conversione di massa della popolazione del Ponto al cristianesimo durante l'episcopato di Gregorio non tenga conto di una serie di circostanze che avrebbero necessariamente rallentato o ostacolato la predicazione, prima fra tutte la difficoltà di comunicare con la popolazione delle campagne anatoliche, parlante numerosi dialetti diversi.¹⁴ D'altra parte, la te-

8 Wolfram 1988, 76; Fletcher 1998², 73; secondo Ebbinghaus 1992, 99-100 non vi sarebbe alcuna necessità di ipotizzare un matrimonio misto per i genitori di Ulfila. In merito alla produttività degli scambi culturali tra prigionieri e popolazione “ospite”, e alla possibilità che la conversione gotica possa essere ricondotta a questo tipo di fenomeno cfr. Lenski 2008 e 2011.

9 Mitchell 1993, 38 ss.; Lane Fox 1988, 517ss.

10 PG 10, 1020-1048.

11 PG 46, 893-957.

12 Cfr. Greg. Nyss., *V. Gr. Thaum.*, 27 (PG 46, 909B); 97 (PG 46, 953 D).

13 Lane Fox 1988, 538.

14 Van Dam 1982, 274; Lane Fox 1988, 533.

stimonianza di Eusebio di Cesarea, che fa riferimento al dibattito svoltosi nella chiesa orientale a proposito della necessità di sottoporre i *lapsi* a nuovo battesimo prima di reintegrarli nella Chiesa, cita diverse comunità cristiane, disseminate in varie località della penisola. In particolare si ricordano le chiese di Cilicia, l'episcopato di Firmiliano a Cesarea in rappresentanza delle altre chiese (non nominate) di Cappadocia,¹⁵ le comunità, che si dicono particolarmente numerose, di Iconio in Lycaonia e Synnada in Frigia.¹⁶ Per contro, solo in quest'ultima regione le testimonianze epigrafiche e materiali dimostrano l'esistenza di ampie comunità cristiane, che in alcuni casi localizzati potrebbero aver superato per numero quelle pagane.¹⁷

Per quanto riguarda invece il Ponto e la Cappadocia, aree più intensamente e direttamente interessate dalle incursioni gotiche, le informazioni a disposizione sono del tutto insufficienti a tracciare una storia coerente della conversione, ma bastano a determinare con certezza la presenza di comunità cristiane radicate. Per quanto riguarda la Cappadocia, Firmiliano ricorda Cesarea, sua sede episcopale, come luogo di riunione annuale di un sinodo episcopale,¹⁸ mentre le notizie sul Ponto derivano necessariamente dall'*Epistola canonica* di Gregorio Taumaturgo. Deve essere notato in primo luogo che l'orizzonte cui si rivolge l'autore è composto da cristiani, di conseguenza i termini totalizzanti con cui Gregorio si riferisce al cristianesimo non devono far pensare che la Chiesa avesse riempito, già in questa fase, il vuoto lasciato dal collasso delle strutture romane.¹⁹ D'altra parte, l'esistenza stessa della lettera, indirizzata a un vescovo delle vicinanze,²⁰ serve a dimostrare il coinvolgimento dei cristiani nei raid barbarici, al punto che si poneva per loro la questione della possibilità di continuare ad appartenere alla comunità di origine qualora avessero fraternizzato con gli invasori o commesso peccati nel contesto bellico. Anche in questo caso emerge il senso di appartenenza dei fedeli a

15 Eus., *HE* VII, 5.

16 Eus., *HE* VII, 7, 5.

17 Mitchell 1993, 40. In particolare le epigrafi suggerirebbero un'amplissima diffusione del cristianesimo nelle aree di Appia ed Eumeneia.

18 Cypr., *Ep.* 75, 4, 3.

19 Lane Fox 1988, 541.

20 Greg. Thaum., *Ep. Can.* 1 (PG 10, 1020 A).

comunità strutturate e facenti riferimento a un vescovo.²¹

Queste informazioni sono senz'altro sufficienti a ritenere del tutto probabile l'arrivo di alcuni prigionieri cristiani in terra gotica attorno alla metà del III secolo, preoccupati di non incorrere nella scomunica da parte delle autorità ecclesiastiche e di garantirsi le condizioni per poter continuare a celebrare il culto anche nelle nuove condizioni. Ciononostante, un altro elemento di notevole importanza, non considerato dalla storiografia moderna, è che questi prigionieri sarebbero stati deportati non direttamente nelle regioni daciche, bensì in Crimea, area da cui provenivano le incursioni, mentre solo dopo l'abbandono da parte di Aureliano della Dacia i Goti Tervingi si sarebbero spostati nelle regioni danubiane, probabilmente conducendo con sé parte dei prigionieri.²² La responsabilità della cristianizzazione non può dunque essere attribuita esclusivamente all'azione degli individui deportati dall'Anatolia, sebbene essi debbano essere stati per certo portatori di importanti elementi di romanizzazione. Che l'evangelizzazione, che pure si può supporre iniziata in Crimea, non coinvolse una parte consistente della popolazione gotica, rimanendo un fenomeno riguardante per lo più la componente romana della popolazione, sarebbe confermato dalla totale assenza di prove documentarie (quali oggetti di culto, o recanti simboli cristiani) che attestino una presenza già radicata di componenti cristiane in quest'area e in quella occupata dai Tervingi.

Dati questi presupposti, più probabile è che nella cristianizzazione abbiano avuto un ruolo i Daco-romani che avevano continuato a vivere nelle regioni abbandonate da Aureliano. Che queste aree non avessero subito uno spopolamento totale risulta testimoniato dal reperimento, in particolare nell'area più vicina al Danubio, di numerosi manufatti che indicherebbero una presenza romana continuativa, oltre che dalla persistenza di tombe a cremazione nelle necropoli, a fronte di

21 Particolarmente significativo in questo senso, perché mostra come l'organizzazione della Chiesa di III secolo possedesse già alcuni caratteri di quella del IV, è il riferimento a diversi gradi di penitenza, che si riscontra poi nelle epistole canoniche di Basilio di Cesarea, e in particolare la divisione tra ἀκροόμενοι, autorizzati solo ad ascoltare la lettura delle Scritture, ma non a pregare e a ricevere i sacramenti, e i fedeli autorizzati a partecipare al rito cristiano in tutte le sue fasi (cfr. cann. 7; 8; 9; Bas., *Ep.* 217, can. 56).

22 Ancora una volta, i movimenti che coinvolsero i Carpi residenti in queste regioni sembrano dover essere ricondotti a uno spostamento delle popolazioni gotiche verso occidente, testimoniando il momento del passaggio dalla Crimea alla Dacia. (cfr. *supra*, cap. I).

quelle a inumazione più tipiche delle popolazioni germaniche,²³ mentre il ritrovamento di monetazione proveniente dall'impero lascia supporre il proseguimento di contatti commerciali, soprattutto con le regioni dell'Illirico.²⁴ È nel contesto della cultura daco-romana che si riscontra la progressiva diffusione di materiali riconducibili alla fede cristiana, così che risulta spontaneo ricondurla alle influenze provenienti dall'interno dell'impero. Sebbene infatti per tutto il IV secolo rimangano testimonianze relative alla permanenza di culti pagani, nello stesso periodo si fa sempre più frequente la presenza di materiali che evocano il radicarsi della fede cristiana, al punto che proprio in questo periodo si ipotizza, seppure con l'incertezza dovuta all'assenza di esplicite prove documentarie, la presenza delle prime chiese nei centri di Drobeta e Slăveni.²⁵ Certa è, per contro, la presenza di alcune tipologie di oggetti (in alcuni casi incisi in un momento successivo alla produzione) recanti simboli cristiani, sia di uso quotidiano, sia cultuali,²⁶ la cui presenza si generalizza solo a partire dal V secolo, quando essi iniziano ad essere prodotti *in loco*.²⁷

Rimasti isolati rispetto al resto dell'impero e nell'impossibilità di mantenere legami serrati con la compagine romana, gli abitanti dell'ex provincia si trovarono nella condizione di dover stringere sempre più i legami con la popolazione barbarica, così che quello daco-romano deve essere considerato, ancor più di quello cappadoce, un importante nucleo di intenso interscambio culturale. Diventa dunque inevitabile indicare questa comunità come il fulcro principale di diramazione delle dottrine cristiane, che appaiono rinvigorirsi in corrispondenza dell'evolversi delle vicende entro i confini dell'impero. Sebbene, infatti, sia possibile immaginare la presenza di individui cristiani già al momento dell'abbandono della provincia da parte di Aureliano, e sebbene non possa essere escluso che proprio la rescissione dei legami di dipendenza politico-istituzionale con l'impero abbia facilitato, in questa fase, la diffusione in queste regioni delle dottrine *illicitae* entro i confini romani, il progressivo radicamento di queste può essere in qualche modo ricondotto

23 Thompson 1956, 1-2; Ardevan-Zerbini 2007, 226.

24 Cfr. Ardevan-Zerbini 2007, 223.

25 Ardevan-Zerbini 2007, 221.

26 Ardevan-Zerbini 2007, 229-230; Thompson 1956, 1-2.

27 Cfr. Thompson 1956, 1-2; Id. 1966, 78-81; Ardevan-Zerbini 2007, 230-231.

alla prosecuzione di contatti e relazioni tra i nuclei di popolazione stanziati sulle due rive del Danubio.

In particolare, la progressiva affermazione del cristianesimo in epoca costantiniana, la posizione sempre più centrale acquisita dai vescovi all'interno della vita urbana, la stessa fondazione di Costantinopoli potrebbero aver facilitato, pur nell'assenza di azioni di capillare evangelizzazione promosse dall'impero, l'affermazione del cristianesimo anche al di là del confine. Il ruolo giocato nella diffusione della nuova religione in terra gotica dalla popolazione di origine romana, che manteneva profondi contatti con l'impero, potrebbe a maggior ragione giustificare l'identificazione operata sempre più decisamente in ambito barbarico tra cristianesimo e *romanitas*, che raggiunse un suo primo apice durante il regno di Costanzo II, quando la politica religiosa imperiale si configura definitivamente come filo-cristiana, e i rapporti romano-gotici vengono rinegoziati e ridefiniti in favore di Roma.

In questo contesto di evangelizzazione spontanea e “involontaria”, veicolata da più ampi scambi culturali tra Romani e Goti attraverso il confine danubiano e all'interno della stessa *Gothia*, l'ordinazione di Ulfila, come si è già avuto modo di accennare, serviva da un lato a istituzionalizzare una situazione *de facto*, quella della nascita e dello sviluppo di comunità cristiane oltredanubio, e dall'altra sanciva l'influenza dell'imperatore, in quanto garante della pace religiosa e rappresentazione di Cristo in terra, su una parte della popolazione gotica. Le vicende di Ulfila non sono che una manifestazione di questo più ampio processo di acculturazione.

2. Audio, Ulfila e i prodromi di una Chiesa gotica

L'epoca di Costanzo II appare nelle nostre fonti come il periodo in cui si assiste all'inizio di un'evangelizzazione intenzionale della popolazione gotica, grazie all'azione di alcuni individui che avrebbero preso a curare una diffusione più cosciente delle dottrine cristiane, sebbene – sembrerebbe – senza il supporto imperiale che avrebbe potuto garantire un certo grado di sistematicità. Questa evoluzio-

ne rispetto al periodo precedente è documentata a partire dalle vicende di Audio e dei suoi seguaci.²⁸ Secondo Epifanio, Audio, che condivideva la teologia nicena ma criticava aspramente i costumi dei chierici, sarebbe stato esiliato in tarda età in *Gothia*, dove avrebbe passato diversi anni riuscendo a convertire alcuni barbari e a fondare dei monasteri.²⁹ Oltre ad introdurre la vita monastica al di là del Danubio, egli doveva avere creato una gerarchia ecclesiastica modellata sull'esempio romano: Epifanio afferma infatti che aveva ordinato alcuni vescovi, tra cui vengono ricordati Uranio, proveniente dalla Mesopotamia, e Silvano, nativo di *Gothia*.³⁰ Sulla base delle notizie fornite dal *Panarion*, sembrerebbe che entrambi questi personaggi fossero morti alla vigilia della persecuzione di Atanarico, e forse proprio l'assenza di una guida o un coordinamento delle comunità monastiche fu alla base di quella che sembra configurarsi come una vera e propria diaspora degli audiani verso le regioni tra il Tauro e l'Eufrate, che si sarebbero diretti in particolare nell'area di Antiochia, oltre che in Palestina e in Arabia.³¹ Epifanio specifica però che, nel momento in cui elaborava la sua opera, il *τάγμα* audiano sopravviveva solo in pochi villaggi in Siria e Mesopotamia.

L'azione di Audio sembra dunque essersi almeno parzialmente sovrapposta, a livello cronologico, a quella di Ulfila. La notizia della presenza dei vescovi Uranio e Silvano, quest'ultima particolarmente rilevante per l'origine gotica del personaggio, smentisce la notizia secondo cui Ulfila sarebbe stato il primo vescovo dei Goti, unanimemente offerta dalle fonti successive. Tale discrepanza risulta però comprensibile per varie ragioni. In primo luogo, Audio si era separato dalla Chiesa dando vita a uno scisma, ed era stato esiliato dall'imperatore, così che né la sua autorità religiosa, né la gerarchia ecclesiastica cui aveva dato vita avrebbero potuto essere riconosciute all'interno dell'impero; al contrario, il ruolo di Ulfila era stato sancito dall'ordinazione da parte di Eusebio di Nicomedia, e accolto con estre-

28 Epiph., *Panar.*, *haer.* 70.

29 Epiph., *Panar.*, *haer.* 70, 14, 5. La collocazione cronologica degli eventi descritti si ricava esclusivamente dalla notazione relativa all'età di Audio, che viene definito *γερών*. Lo scisma audiano sarebbe, secondo Epifanio, iniziato all'epoca del concilio di Nicea (1, 2), quando Audio, sembrerebbe, era in giovane età. Egli non avrebbe potuto dunque essere considerato anziano prima della morte di Costantino nel 337.

30 Epiph., *Panar.*, *haer.* 70, 15, 2.

31 Epiph., *Panar.*, *haer.* 70, 15, 4-5.

mo favore da Costanzo II. D'altra parte, Epifanio afferma chiaramente che già dopo quattro anni dalla loro fuga dalla *Gothia* gli audiani transdanubiani si erano ormai ridotti a piccole e rare comunità, di cui facilmente poteva essersi persa la memoria dopo solo qualche decennio.³²

Le vicende delle comunità audiane risultano utili a delineare un contesto di riferimento per le prime notizie relative a Ulfila. Come già ricordato, secondo la biografia tracciata da Aussenzio di Durostorum egli avrebbe ricoperto, precedentemente al suo primo viaggio nell'impero, la carica di *lector* all'interno della comunità gotica.³³ Ciò ha fatto pensare all'esistenza di un'embrionale gerarchia ecclesiastica nelle regioni transdanubiane, apparentemente priva di individui che ricoprissero cariche episcopali o presbiteriali, come si dedurrebbe non tanto dal fatto che non sono stati conservati nomi di altri vescovi dei Goti, quanto dalla difficoltà di spiegare l'ordinazione di Ulfila all'interno dell'impero, qualora fosse esistita una struttura ecclesiastica ben definita.³⁴ Questa interpretazione tradizionale si trova ad essere inevitabilmente confutata dalla testimonianza del *Panarion*. Indipendentemente da quella che poteva essere la percezione della gerarchia audiana all'interno dei confini dell'impero, evidentemente questa aveva avuto un ruolo nell'esportazione del modello ecclesiastico imperiale al di là del *limes*, e in particolare nell'avvicinare la popolazione gotica, che non poteva avere cognizione del carattere scismatico della comunità audiana, a questo tipo di struttura.

Alla luce delle considerazioni sin qui presentate, risulta chiaro che la comunità di fedeli cui la predicazione si sarebbe rivolta doveva comprendere gruppi di origine romana (cappadoce – più generalmente anatolica – o daco-romana), ma certamente anche individui di origine gotica. In questo contesto, personaggi bilingui sarebbero inevitabilmente risultati essenziali alla predicazione. La figura di Ulfila rappresenta il caso meglio noto e più significativo,³⁵ e deve aver ricoperto in que-

32 Fatto questo testimoniato dall'assenza di altri riferimenti ad Audio e ai suoi seguaci in fonti successive.

33 *Diss. Max.* 56, 306v, 18-34.

34 Thompson 1966, 110-113.

35 Certamente però non l'unico: lo stesso Audio doveva essere in grado di parlare in gotico, o più probabilmente essere in contatto con Goti parlanti latino. Il vescovo Silvano, di cui Epifanio specifica l'origine gotica, porta un nome di origine latina, in maniera speculare rispetto al caso di Ulfila, che ebbe un nome gotico nonostante l'origine cappadoce.

sto contesto un ruolo centrale: perfettamente trilingue, egli potrebbe aver iniziato già in questa fase a tradurre passi della Bibbia in gotico, così da poter rendere la predicazione accessibile anche ai parlanti idioma barbarico, per portarla a termine e perfezionarla dopo la fuga nell'impero e lo stanziamento nella regione di Nicopoli.³⁶

Le vicende successive, meglio documentate, lasciano immaginare con sufficiente certezza la composizione mista della comunità di fedeli in *Gothia* negli anni '30 e '40 del IV secolo, e il progressivo aumento della componente barbarica. In effetti, l'impegno profuso nell'invenzione di un alfabeto *ad hoc* per trasporre i suoni della lingua gotica e nel tradurre le Scritture quasi nella loro interezza³⁷ si giustificerebbe solo ipotizzando o una volontà esplicitamente evangelizzatrice di Ulfila nei confronti dei Goti, oppure la presenza *de facto* di fedeli incapaci di comprendere il greco e il latino. La prima possibilità, come già accennato, sembra dover essere esclusa soprattutto alla luce delle notizie tramandate da Ausenzio, secondo cui i destinatari della feroce polemica di Ulfila sarebbero stati i sostenitori dell'*homoousios* e dell'*homoiousios*, ugualmente classificati come eretici, ma non i fedeli dei culti tradizionali.³⁸ Ciò spinge a pensare che l'orizzonte d'azione del vescovo dei Goti fosse stato fin dall'inizio limitato a un ambito già cristiano, e che la centralità assunta dalla sua figura fosse dovuta proprio alla sua capacità di rendersi interlocutore tra comunità linguistiche differenti. D'altra parte, la comunità che lo seguì in esilio doveva essere composta per la maggior parte da Goti, se essa fu in grado di mantenere compattezza di gruppo e identità etnica specifica fino al VI secolo, quando Giordane, dopo quasi due secoli di silenzio delle fonti riguardo a questo gruppo, poteva riferirsi ad esso con l'espressione «*Gothi minores*».³⁹ D'altra parte, ormai inserito in un contesto romano dopo lo stanziamento in

36 Cfr. Ebbinghaus 1992, 103.

37 Secondo Filostorgio, *HE* II, 5, sarebbero stati esclusi dalla traduzione i libri dei *Re*, per il loro contenuto bellico che avrebbe potuto amplificare la tendenza alla guerra già propria dei barbari.

38 *Diss. Max.* 47-49, 305r, 35-305v, 8. Cfr., a questo proposito, Sivan 1995, 289-290; Schäferdiek 2001, 299.

39 Iord., *Get.* LI, 267. Proprio per questa ragione, Poulter ritiene di poter definire il numero dei Goti stanziati presso Nicopoli a diverse migliaia, sebbene ammetta anche la possibilità di un errore da parte di Giordane, che avrebbe potuto confondersi con i Goti entrati più tardi nell'impero, o addirittura con altre popolazioni, non essendo i Goti tradizionalmente pastori,

Mesia, Ulfila continuava a sentire l'esigenza di procedere alla sistematica traduzione della Bibbia. Che il lavoro di traduzione e copiatura debba essere collocato dopo l'ingresso nell'impero è reso verosimile dal fatto che, per procedere alla diffusione del testo, sarebbero state necessarie vere e proprie squadre di copisti che avrebbero dovuto in primo luogo apprendere il nuovo alfabeto. Ciò implica la necessità di istituire una struttura stabile, una vera e propria scuola, difficilmente pensabile nelle condizioni di incertezza e nel clima culturale che i cristiani dovevano affrontare in terra gotica.⁴⁰ Fu entro i confini dell'impero, dunque, che un certo numero di seguaci di Ulfila dovettero entrare in strettissimo contatto con la lingua latina e greca, e contemporaneamente con quella realtà culturale e religiosa che aveva partorito il dibattito teologico trinitario, i cui testi diventavano ora direttamente accessibili anche ai barbari.

Sappiamo da Ausenzio, ma anche dalle notizie relative alla partecipazione di Ulfila ai concili di Costantinopoli del 360 e del 383, che il vescovo dei Goti si guadagnò subito una posizione di spicco nella discussione dottrinale, diventando uno dei punti di riferimento della *pars* anti-omousiana. A lungo ci si è interrogati, però, su quale fosse la fede originaria di Ulfila, e sulle ragioni per cui egli avrebbe abbracciato e promosso anche in maniera aggressiva il credo subordinazionista. Ciò risulta di importanza più ampia dal momento che, tanto per gli antichi quanto per i moderni, la fede conosciuta da Ulfila corrisponderebbe in linea di massima con quella generalmente diffusa in ambito gotico. Alcune difficoltà in questo senso sono state provocate dalla notizia tramandata da Teodoreto, Sozomeno e dalla *Passio S. Nicetae*, secondo cui Ulfila avrebbe aderito in un primo momento alla fede nicena, e solo in seguito, guidato da ragioni di interesse, avrebbe rifiutato la tesi della consustanzialità.⁴¹ Nonostante alcuni studiosi abbiano accettato questa

come sono invece descritti in questo passo (cfr. Poulter 2007, 169 e n.1).

40 Ebbinghaus 1992, 103-104. Ebbinghaus nota, inoltre, come il ritrovamento di alcuni frammenti di tavolette iscritte in caratteri gotici nel cimitero di Hács Béndekpustza (Ungheria orientale), che presentano tratti leggermente modificati rispetto a quelli elaborati da Ulfila, testimoniarebbero la frequenza dell'uso dell'alfabeto, altrimenti tendente alla conservazione alla staticità, all'interno dei confini dell'impero (cfr. Ebbinghaus 1989).

41 Soz., *HE* VI, 37, 8; Theod., *HE* IV, 38 (37); *Passio S. Nicetae*, 4 (Delehaye 1912, 211). Socrate (*HE* IV, 33, 7-9) non accetta la tesi della conversione di Ulfila dal credo niceno a quello subordinazionista e si limita ad osservare che i Goti avevano accettato la fede ἀπλότητι, con semplicità e senza il senso critico che avrebbe reso loro evidente l'errore.

tradizione,⁴² un'evoluzione religiosa di questo tipo risulta difficilmente immaginabile per diverse ragioni. L'educazione religiosa di Ulfila doveva essere avvenuta in terra gotica ed essere stata affidata a membri delle comunità di origine romana,⁴³ cristianizzate già nel III secolo o al limite nel primo quarto del IV secolo. A quest'altezza cronologica è del tutto fuori luogo sostenere, come è stato fatto,⁴⁴ che Ulfila non avrebbe potuto che entrare in contatto con un cristianesimo di impostazione nicena, dal momento che certamente i prigionieri deportati dall'Anatolia avevano lasciato le regioni di provenienza prima dell'inizio delle controversie trinitarie, mentre difficilmente si può definire l'impostazione delle correnti cristiane che si riverberavano in terra gotica grazie ai contatti con le regioni a sud del Danubio e con la costa meridionale del Mar Nero nel IV secolo. Certo è che le risoluzioni prese dal concilio di Nicea vennero avversate in quanto apportavano innovazioni alla tradizionale interpretazione dei testi sacri, che il termine *homoousios* fu accolto con notevole diffidenza in quanto estraneo alle Scritture, che la dottrina teologica origeniana, profondamente radicata in Oriente (e in Palestina e Cappadocia in particolare), presentava una forte ascendenza neoplatonica, e risultava dunque più vicina a una rappresentazione gerarchica della Trinità che non alla tesi della consustanzialità delle persone divine. Di fatto, inoltre, il Concilio del 325 non ebbe il ruolo risolutore suggerito dalle fonti di matrice nicena, come dimostrano le vicende conciliari e l'oscillazione della politica religiosa costantiniana che seguirono l'assemblea, e neppure tutti coloro che avevano sottoscritto il simbolo di Nicea si rivelarono in seguito del tutto fedeli alla propria presa di posizione.⁴⁵ Anche qualora si accetti la notizia del discepolato di Ulfila rispetto a Teofilo, firmatario del simbolo niceno in quanto vescovo «*Gothiae metropolis*», ciò non basta ad ascrivere Ulfila alla Chiesa nicena così come si presentava a partire dall'ultimo

42 Barnes 1990; Sivan 1995.

43 Sebbene sia stato ipotizzato che egli avrebbe ricevuto la sua educazione di alto livello all'interno dell'impero, forse a Costantinopoli (Ebbinghaus 1992, 100). La tesi non ha però riscosso consenso tra gli studiosi. D'altra parte, è difficile immaginare che egli dovesse l'ottima competenza del latino e del greco a insegnanti di origine barbarica.

44 Sivan 1995, 283.

45 Si ricordi che il simbolo niceno era stato sottoscritto dallo stesso Eusebio di Nicomedia, secondo Filostorgio non prima di aver modificato l'aggettivo *homoousios* in *homoiousios* (Philost., *HE* I, 9c).

quarto del IV secolo. Deve essere tenuto presente, inoltre, che in base alle ricostruzioni più recenti Teofilo non era vescovo di riferimento per l'intera compagine gotica, ma solo per i Goti di Crimea, ormai da decenni definitivamente separati da quelli che occupavano i territori a nord del Danubio.⁴⁶ Per tutta l'epoca costantiniana, i confini delle diverse posizioni trinitarie rimasero confusi e labili, così che non è pensabile applicare delle categorie nette a individui e comunità specifiche, tanto più quando poste ai margini dell'impero e con un difficile accesso al dibattito dottrinale vero e proprio. D'altra parte, in corrispondenza della radicalizzazione dello scontro durante il regno di Costanzo II, proprio la Cappadocia e le regioni illiricane, da cui provengono la gran parte dei materiali reperiti al di là del confine danubiano, si rivelarono le aree in cui più forte era la tendenza subordinazionista.⁴⁷ Se dunque, come ipotizzato, la cristianizzazione delle popolazioni transdanubiane avvenne a seguito di questi contatti e movimenti di merci e persone, non può che risultare del tutto probabile che la forma di cristianesimo con cui gli abitanti delle aree a nord del Danubio vennero a contatto fosse di stampo non- o antiniceno, mentre difficilmente le popolazioni barbariche o daco-romane avrebbero potuto venire a conoscenza dei dettagli e dei termini del corrispondente dibattito. Una volta recatosi presso l'imperatore nel 341, Ulfila doveva aver trovato del tutto naturale la formulazione presentatagli da Eusebio di Nicomedia e dal suo *entourage*, mentre molto meno lineare per lui sarebbe stato, negli anni '20 e '30 del IV secolo, entrare in contatto con le dottrine nicene, che faticavano ad affermarsi anche in ambito romano.⁴⁸ Infine, una volta giunto a Nicopoli, Ulfila avrebbe vissuto tutta la sua vita all'interno di un impero ove il credo maggioritario, o quanto meno favorito dalle autorità, era appunto quello contrario alla tesi della consustanzialità,

46 Sulla divisione permanente dei Goti in Tervingi e Greutungi cfr. Wolfram 1988, 56-57; per la collocazione di Teofilo in Crimea cfr. Heather 1991, 93. Si dimostra così priva di fondamento l'osservazione di Sivan 1995, 287, secondo cui Ulfila potrebbe essere considerato il primo vescovo dei Goti solo nel senso di primo vescovo *ariano* dei Goti.

47 I maggiori esponenti delle dottrine omee, Valente, Ursacio, Germinio, provenivano dalla Pannonia, mentre Ausenzio di Milano, Giorgio e Gregorio di Alessandria, che avevano sostituito gli esuli Dionisio e Atanasio su indicazione di Costanzo, provenivano dalla Cappadocia.

48 Una delle ragioni per cui il credo niceno era stato inizialmente avversato era l'impiego del termine οὐσία e del suo derivato ὁμοούσιος, assenti dalle Scritture e che costituivano dunque una forte innovazione rispetto al testo tradito, che rischiava di compromettere la corretta interpretazione del testo.

così che sarebbe risultato del tutto innaturale un cambio di posizione in favore delle dottrine nicene.

3. *Le persecuzioni anticristiane e il consolidarsi dei contatti con l'impero*

Le notizie relative ad Audio e Ulfila mostrano dunque una situazione variegata dal punto di vista dottrinale, che rispecchiava in ambito gotico la molteplicità di dottrine diffuse all'interno dell'impero. Ciò che non è chiaro, però, è se questo tipo di distinzione, evidente entro i confini dell'impero, fosse ugualmente percepita in *Gothia*. Nonostante la storiografia moderna abbia speso qualche parola per tentare di determinare se la persecuzione del 347-48 si fosse rivolta contro l'una o l'altra particolare corrente cristiana, o quanto meno le proporzioni tra i vari gruppi rappresentati oltredanubio,⁴⁹ la natura e le ragioni delle misure adottate mostrano come gli interrogativi siano mal posti. Come già accennato,⁵⁰ infatti, le azioni delle autorità tervingie sembrerebbero dettate da motivazioni sostanzialmente politiche, dal timore cioè che destavano i contatti sempre più frequenti tra comunità cristiane romane e gotiche e il rapporto di queste ultime con l'imperatore, garante della pace della Chiesa e dell'ordine terreno per conto di Gesù Cristo. Proprio in virtù di questa relazione privilegiata con Ulfila e i suoi seguaci, Costanzo accettò di accoglierli in Mesia, consentendo loro di condurre una vita che sembrerebbe al di fuori di troppo vistose ingerenze imperiali a livello politico e amministrativo, che più difficile avrebbero reso l'identificazione dei *Gothi minores* incontrati da Giordane (o dalla sua fonte), con questi stessi individui.

Gli sviluppi successivi del cristianesimo gotico rendono evidente che non tutti i cristiani presenti in *Gothia* dovettero seguire Ulfila nella sua fuga all'interno dell'impero. I racconti relativi al martirio di alcuni confessori goti, che presentano spesso riferimenti ad alcuni presbiteri dall'onomastica germanica, non possono che far pensare che i cristiani sopravvissuti all'ondata persecutoria si fossero rapidamente ricostituiti in comunità e si fossero dotati di sacerdoti che potessero cele-

49 Delehayé 1912, 283; Mansion 1914, 6; Thompson 1966, 96-97; Sivan 1995, 290.

50 Cfr. *supra*, cap. I.

brare il culto. Due sono i fenomeni che emergono con particolare evidenza dalle fonti relative alla seconda persecuzione (le *Passioni* dei martiri goti soprattutto, oltre ad alcune lettere di Basilio di Cesarea⁵¹), e che possono fornire qualche informazione sui caratteri di queste rinnovate comunità cristiane: i contatti sempre più stretti e frequenti tra esponenti del cristianesimo gotico e romano e, in questo contesto, del movimento che si riscontra nella particolare traiettoria Cappadocia-*Gothia*.

La *Passio S. Sabae*, scritta probabilmente per l'edificazione dei fedeli subito dopo la morte del Santo nel 372 e adattata poi a fungere da lettera di accompagnamento delle sue reliquie in Cappadocia, costituisce l'esempio più chiaro di entrambi i fenomeni. Ricostruire le vicende della traslazione è risultato possibile poiché si è ritenuto di poter mettere in relazione con la *Passione* le lettere 155, 164, 165 di Basilio di Cesarea, sulla base di alcuni paralleli testuali e contenutistici.⁵² Data l'incertezza relativa ai destinatari delle lettere (e dunque al loro contesto e alla loro esatta datazione),⁵³ non vi è alcuna sicurezza rispetto alla connessione diretta tra le epistole e la traslazione delle reliquie di Saba. Ciononostante, i dati derivanti dai diversi scritti sembrano poter essere messi in relazione, dal momento che appaiono riferirsi a fenomeni simili e assimilabili, così da fornire informazioni reciprocamente chiarificatrici.

La *Passio S. Sabae* viene indirizzata dalla Chiesa di *Gothia* alla Chiesa di Cappadocia,⁵⁴ secondo la volontà di un collegio di presbiteri (della stessa *Gothia* o

51 Bas. Caes., *Epp.* 155; 164; 165.

52 Delehaye 1912, 288; Mansion 1914, 12-19; Heather-Matthews 1991, 110 ss.; cfr. inoltre Deferrari 1962, 426-427 n. 2.

53 Mentre è uniformemente accettata l'identificazione del destinatario dell'*Ep.* 155 con il *dux Scythiae* Sorano, il problema non è stato risolto per le lettere 164 e 165. Gli editori delle edizioni Loeb e Les Belles Lettres propongono l'identificazione del destinatario con Ascolio di Tessalonica, sulla base delle indicazioni di alcuni dei manoscritti utilizzati per l'edizione del testo (Courtonne 1961, 97-98 n. 1; Deferrari 1962, 421 n. 2). La letteratura secondaria, invece, tende ad escludere questa ipotesi proponendo come destinatario il vescovo Vetrano di Tomi (Alexe 1982, 1051-1052; Heather-Matthews 1991, 112-113). Isolata risulta la proposta di Mansion 1914, 19, per cui la lettera 164 sarebbe indirizzata, come la 155, a Sorano, in risposta alla stessa *Passio S. Sabae*. Di fatto, nella lettera 164 non compaiono espliciti riferimenti al martirio di Saba, e i paralleli testuali (in particolare il riferimento a τὸ ζύλον, τὸ ὕδωρ) non appaiono incisivi quanto vorrebbero i commentatori. La questione del destinatario sembra dunque destinata a rimanere aperta.

54 *Passio S. Sabae*, 1: «Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἢ παροικοῦσα Γοθία τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ Καππαδοκία καὶ πάσαις ταῖς κατὰ τόπον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας

della vicina Scizia)⁵⁵ e grazie alla cooperazione di Giunio Sorano nel trasporto concreto delle reliquie. I contatti tra comunità ecclesiastiche confinanti è confermata dagli stessi fatti narrati, che appaiono poco o per nulla rimaneggiati secondo i dettami dei *topoi* agiografici e possono dunque essere considerati uno specchio, seppure deformato, di eventi realmente avvenuti.⁵⁶ Particolarmente interessanti risultano a questo proposito i riferimenti al presbitero Sansalas:⁵⁷ Saba, si narra, non si era recato presso di lui a celebrare la Pasqua poiché lo sapeva entro i confini romani per sfuggire alla persecuzione di Atanarico, mentre non era a conoscenza del ritorno del presbitero in patria.⁵⁸ Queste poche informazioni bastano a fare intuire non solo la permeabilità del confine danubiano, ma anche la disponibilità delle comunità cristiane poste da una parte e dall'altra del fiume a garantirsi mutuo soccorso e sostegno. Il coinvolgimento di Sorano nella traslazione delle reliquie di Saba permette inoltre di pensare che, con la progressiva cristianizzazione delle strutture imperiali, fossero sempre più di frequente i funzionari stessi a rendersi disponibili a trasportare eventuali profughi da una riva all'altra del fiume, o a fornire i mezzi necessari per l'attraversamento.

Risulta fonte di grande interesse il luogo di destinazione delle reliquie di Saba: non una delle vicine città di confine, bensì Cesarea – qualora si accetti l'identificazione del destinatario della *Passione* con Basilio – o una chiesa minore della Cappadocia. Il viaggio per raggiungere la metropoli cappadoce dal porto di Tomi sul Mar Nero avrebbe richiesto un periodo minimo di 25 giorni e il trasporto per mare e per terra.⁵⁹ Non si tratta, dunque, di una scelta immediata o di comodo, ma più

παροικίας, ἔλεος, εἰρήνη, ἀγάπη Θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη»

55 Il collegio dei presbiteri cui si fa riferimento è stato identificato con quello di Scizia (cfr. Alexe 1982, 1050; Heather-Matthews 1991, 109 n. 39). In effetti, non si vede perché non si debba ritenere che si stia qui facendo riferimento ai presbiteri goti: è la *Passione* stessa a mostrare l'ampiezza e la profondità dei contatti diretti tra esponenti del cristianesimo gotico e rappresentanti delle chiese romane (per cui cfr. *infra*), così che non sembra potersi escludere che proprio presbiteri goti abbiano espresso il desiderio di recapitare le spoglie del loro martire in Cappadocia, scrivendo essi stessi la lettera (il caso di Ulfila basta a dimostrare la possibilità che esistessero Goti bi- o trilingui, tanto più se ricoprivano cariche ecclesiastiche) o demandando questo compito a un esponente della Chiesa di Scizia.

56 Delehaye 1912, 290.

57 *Passio S. Sabae*, 4 ss.

58 *Passio S. Sabae*, 4, 2.

59 I dati sono stati ricavati da una ricerca condotta su Orbis: <http://orbis.stanford.edu/#>

probabilmente del segnale di legami continuativi e profondi tra la Chiesa di Cappadocia e quella di *Gothia*. La presenza di relazioni di questo genere risulta confermata dalla stessa epistola 164 di Basilio di Cesarea, in cui il vescovo fa riferimento all'azione di un Eutyche, altrimenti ignoto, definito μακάριος nella lettera, di cui si ricorda la provenienza cappadoce e l'azione svolta in terra gotica, che aveva permesso ai barbari di «umanizzarsi (ἐξημερώσαι) attraverso la forza dello Spirito». ⁶⁰ Basilio non dice molto di Eutyche, e persino l'esatta datazione della sua azione tra i Goti non può che essere ipotizzata. È possibile che essa debba essere collocata prima della guerra gotica di Valente, quando le comunicazioni tra l'impero e i territori posti sotto al dominio barbarico sarebbero divenute notevolmente più difficoltose, e comunque presumibilmente prima dell'inizio della persecuzione di Atanarico, quando sarebbe difficile immaginare la predicazione di Eutyche e le conversioni che garantì tra i Goti. Il riferimento alla Cappadocia come «αὐτὴν παρεχομένην τῆς εὐσεβείας τὰ σπέρματα» sembra suggerire relazioni continuative e un rapporto di filiazione tra la Chiesa di Cappadocia e quella di *Gothia*, che giustificerebbe la scelta di Cesarea come luogo di arrivo delle reliquie di un martire. Altre sono le ragioni concrete per cui la scelta potrebbe essere stata compiuta, prima fra tutte il rapporto di amicizia tra Basilio e il *dux* Sorano e l'esplicita richiesta che il vescovo gli avrebbe rivolto di far giungere nella sua chiesa delle reliquie. ⁶¹

La notazione di Basilio, e presumibilmente del suo destinatario, riguardo al rapporto privilegiato tra *Gothia* e Cappadocia desta ulteriore interesse poiché testimonia un primo tentativo documentato da parte della Chiesa nicena di avanzare una pretesa di paternità sul cristianesimo gotico, che troverà il suo apice con la diffusione della “leggenda” della conversione di Ulfila dalla teologia della consustanzialità a quella subordinazionista. Questo tipo di sviluppo della rappresentazione del cristianesimo gotico da parte nicena è particolarmente rilevante perché sembra generarsi dal mutamento delle circostanze di riferimento. Se nel secondo quarto del V secolo la tendenza subordinazionista del cristianesimo gotico iniziava a configurarsi come un dato di fatto che non era possibile ignorare o negare, ma

⁶⁰ Bas., *Ep.* 164.

⁶¹ Cfr. Bas., *Ep.* 155: «Καλῶς δὲ ποιήσεις, ἐὰν καὶ λείψανα μαρτύρων τῆ πατρίδι ἐκπέμψῃ, εἴτερ, ὡς ἐπέστεilas ἡμῖν, ὁ ἐκεῖ διωγμὸς ποιεῖ καὶ νῦν μάρτυρας τῷ Κυρίῳ»

per cui era possibile solo avanzare delle ipotesi eziologiche, durante l'episcopato di Basilio risultava evidentemente possibile porre l'accento sulla forza della fede che permetteva di sopportare il martirio, senza che fosse necessario soffermarsi sulla particolare corrente cui questi martiri avevano accordato la loro preferenza. È stato ipotizzato⁶² che lo scopo di Eutyche in *Gothia* fosse stato proprio quello di opporsi alla prevalente predicazione di Ulfila e di guadagnare dunque una parte della popolazione barbarica alla fede nicena, minando il primato anti-omousiano. Non è impossibile in sé pensare che, in un periodo di grave difficoltà quale era il regno di Valente, la Chiesa nicena orientale avesse visto nella conversione gotica la possibilità di garantirsi una rete di sostegno fuori dalla giurisdizione imperiale, sebbene non risulti del tutto probabile un'azione sistematica in questo senso. Certo è che le *Passioni* dei martiri sembrano fornire precisi connotati dottrinali alla fede dei Santi protagonisti, senza che sia possibile giungere ad alcuna conclusione relativamente alla consapevolezza dottrinale di questi. La definizione di Saba come «ὀρθὸς τῇ πίστει»⁶³ non è in sé indicativa, dal momento che nessuna comunità eretica rinunciò mai agli appellativi di “ortodosso” o “cattolico”, e d'altra parte la preoccupazione dell'appartenenza religiosa dei martiri doveva coinvolgere Basilio di Cesarea e lo stesso Sorano ben più dei cristiani goti. Se infatti questi ultimi dovevano scontrarsi con delle autorità che si ponevano a difesa dei culti tradizionali pagani, e che non faceva alcuna distinzione tra le diverse correnti cristiane, Sorano, Basilio, l'autore della *Passio* vivevano in un contesto di aspra polemica teologica in cui era importante rivendicare in tutti i modi possibili la superiorità del credo niceno contro la politica anti-omousiana di Valente. Da un lato era necessario garantire la retta fede di coloro ai quali si stabiliva di attribuire il culto, dall'altro poteva risultare una buona arma nel dibattito dottrinale mostrare tanto l'attitudine al martirio dei propri correligionari, quanto la facilità con cui l'uno o l'altro credo aveva potuto diffondersi e radicarsi oltre i confini dell'impero. È certamente possibile che, venendosi a definire con sempre maggiore chiarezza i termini del dibattito dottrinale all'interno dell'impero, e stringendosi sempre più le re-

62 Sivan 1995, 281.

63 *Passio S. Sabae*, 2.

lazioni tra comunità cristiane radicate su entrambe le rive del Danubio, le controverse dottrinali iniziassero a riverberarsi anche al di là dei confini romani; ciononostante le specifiche finalità delle *Passioni* costringono a mantenere un certo riserbo sulla possibilità di pronunciarsi sull'appartenenza religiosa dei martiri.

Questo tipo di incertezza, che deve guidare l'interpretazione della *Passio S. Sabae*, governa anche le altre narrazioni agiografiche relative a martiri goti, anch'esse finalizzate, in linea di massima, ad accompagnare le reliquie dei Santi o a spiegare le ragioni per cui esse si trovassero conservate nell'una o nell'altra chiesa. Gli autori non appaiono sempre in possesso di informazioni dettagliate riguardo alle circostanze del martirio,⁶⁴ ma sembrano condividere la preoccupazione di rimarcare l'ortodossia dei martiri, sebbene essa non sia in tutti i casi chiaramente interpretabile come nicena o di stampo subordinazionista.⁶⁵ In effetti, stando alle notizie contenute nelle *Passioni* non sembra possibile stabilire quale fosse la fede prevalente in ambito gotico durante le persecuzioni di Atanarico, e l'impressione di una prevalenza nicena deve essere considerata alla luce del probabile naufragio delle testimonianze contrarie in un momento in cui la Chiesa nicena imperiale tentava di affermare il proprio diritto di prelazione su quella gotica e di stabilire con essa un rapporto di diretta filiazione.

È interessante notare che il movimento di reliquie iniziato all'indomani delle persecuzioni si protrasse almeno per tutto il decennio successivo,⁶⁶ a testimoniare ancora una volta come la vita dei cristiani transdanubiani gravitasse attorno alla Chiesa imperiale, senza che avesse potuto svilupparsi un'organizzazione ecclesiale autonoma.⁶⁷ Ciò potrebbe essere dovuto al numero piuttosto esiguo di cristiani ri-

64 È per esempio il caso della *Passio S. Nicetae*, il cui autore sembra essere ben informato sulla storia locale di Mopsuestia, ma fa affidamento su altre fonti per il resto delle informazioni incluse nel racconto (cfr. Delehay 1912, 282ss.).

65 Non è infatti possibile stabilire quale fosse il credo dei martiri Inna, Rima e Pinna, né quello dei 26 martiri le cui reliquie vennero trasportate a Cizico da Gaatha e la figlia Dulcilla (Delehay 1912, 283-288; Mansion 1914, 24).

66 Nel caso di Saba, le reliquie vennero trasportate in Cappadocia quando Giunio Sorano ricopriva la carica di *dux Scythiae*, nel 373-374 (cfr. *PLRE* I: SORANUS 2, 848), mentre nel caso di Inna, Rima e Pinna, Niceta e dei martiri bruciati in una chiesa da Wingurico, il racconto agiografico parla di un dissotterramento delle salme avvenuto alcuni anni dopo la loro uccisione.

67 In questo senso, il record archeologico – che come ricordato registra la prima basilica certamente attestata solo nel VI secolo – non fa che confermare le conclusioni cui conducono le fonti.

masti nell'area dopo la persecuzione di Atanarico e l'attraversamento del Danubio da parte dei seguaci di Fritigern e Alavivo. Qualora si accetti il racconto di Socrate in merito alla "guerra civile gotica", il fenomeno si spiegherebbe facilmente, dal momento che i cristiani goti sarebbero entrati in massa nell'impero, proprio in virtù della loro fede. I problemi posti da questa narrazione sono però già stati rilevati,⁶⁸ e d'altra parte l'assenza di edifici di culto cristiani precedenti il VI secolo sembra confermare il mancato sviluppo di una struttura ecclesiastica ben definita sia prima che dopo la persecuzione. Sembra dunque lecito concludere che, sebbene il cristianesimo avesse trovato una prima diffusione in terra gotica, fu solo dopo l'ingresso nell'impero che prese avvio il processo di conversione di massa e l'ingresso dei Goti in una vera e propria organizzazione ecclesiastica.

4. L'attraversamento del Danubio e la conversione di Fritigern: l'inizio della conversione di massa?

Escludendo che una conversione di massa della popolazione gotica possa essersi svolta nei pochi anni compresi tra la fine della persecuzione di Atanarico e l'attraversamento del Danubio, proprio questo evento e l'accordo tra Valente e Fritigern che l'avrebbe regolato assumono un ruolo centrale nel processo di cristianizzazione dei barbari.⁶⁹ Il 376 avrebbe segnato il momento in cui le autorità gotiche avrebbero assunto formalmente l'impegno a promuovere la fede imperiale tra i loro seguaci, dando così avvio alla conversione di massa.

Eccezion fatta dunque per Thompson, che esclude la possibilità di individuare elementi di veridicità nelle notizie relative a una richiesta di conversione espressa dall'imperatore nell'una o nell'altra fase delle relazioni romano-gotiche,⁷⁰ gli studiosi che hanno dedicato specifica attenzione al problema dell'adozione del cristianesimo da parte dei barbari e all'attraversamento del Danubio, pur dibattendo sul dato cronologico, si trovano essenzialmente d'accordo nel tracciare la dinami-

68 Cfr. *supra*, cap. I.

69 Heather 1986.

70 Thompson 1956, 7; Id. 1966, 84-89.

ca della conversione come il frutto di un accordo stipulato tra Fritigern e Valente.⁷¹ La cronologia proposta da Thompson, che colloca la conversione tra il 382 e il 395, non ha convinto né dal punto di vista dell'esegesi delle fonti ambrosiane, adotte dallo studioso per dimostrare l'adesione dei Goti al paganesimo nei primi anni che seguirono l'ingresso nell'impero,⁷² né per la difficoltà di giustificare un'evangelizzazione in senso anti-omousiano in epoca teodosiana, quando si collocerebbe la definitiva ascesa del credo niceno ad ortodossia riconosciuta. Per dare ragione di questo apparente paradosso, Thompson evoca alla base del processo un fenomeno di definizione identitaria per cui i barbari ormai stanziati nell'impero avrebbero coscientemente scelto di aderire a una corrente dottrinale diversa da quella favorita dall'impero, con il preciso scopo di preservare la loro identità di gruppo e la loro autonomia, evitando una troppo profonda assimilazione con la popolazione romana.⁷³ Trovando questi argomenti complicati più che complessi, fondati su elementi scarsamente verificabili e assunti non dimostrabili, la storiografia successiva ha rigettato questa ricostruzione proponendo una diversa cronologia, che anticipasse il processo di cristianizzazione di massa dei Goti (o quanto meno il suo inizio) al regno di Valente, deciso promotore del cristianesimo subordinazionista.

Recuperata la tesi di un accordo tra l'imperatore e Fritigern alla base della conversione gotica, è apparso del tutto naturale supporre che, nell'accettare di abbracciare il cristianesimo, quest'ultimo avrebbe fatto riferimento all'impostazione teologica imperiale, restando per altro probabilmente all'oscuro dell'aspro dibattito dottrinale in merito. Ricostruzioni di questo genere, al di là dell'apparente coeren-

71 Rubin 1981; Heather 1986; Lenski 1995.

72 Thompson 1956, 8 fa riferimento, in particolare, al celebre passo del *De fide* in cui Ambrogio incita Graziano ad intraprendere la sua campagna contro le *sacrilegae uoces* e i *barbarici motus* che si agitano lungo il confine danubiano (Ambr., *De fide*, II, 16) e di un aneddoto, raccontato nell'ambito della sinodale *Benedictus* del concilio di Aquileia, relativo all'azione di Giuliano Valente, che avrebbe predicato di fronte a un contingente militare barbarico indossando *torques* e *brachiales*, tipici dei sacerdoti della religione pagana germanica (Ambr., *Ep. ad conc. Aquil.* 2, 9). Secondo Thompson, sarebbe solo in alcuni passi dell'*Expositio Euangelii secundum Lucam* (II, 37; X 14), ritenuti sicuramente successivi al 390, che il vescovo di Milano farebbe riferimento ai barbari in quanto cristiani. La conclusione è che, escluse le testimonianze di Socrate e Sozomeno, non vi sarebbe alcuna testimonianza in favore di una datazione alta della conversione, che non può dunque essere avvenuta prima dello stanziamento in Mesia e Tracia del 382.

73 Thompson 1962, 519; cfr, anche Id. 1966, 109-110.

za, non risultano più soddisfacenti di quelle di Thompson, e al contrario sembrano presupporre, nel delineare una facile corrispondenza tra il subordinazionismo imperiale e quello gotico, un eccessivo meccanicismo. In primo luogo, quest'impostazione non basta a spiegare perché, nonostante l'evoluzione della politica imperiale in senso spiccatamente pro-niceno, il credo anti-omousiano sarebbe stato mantenuto nel tempo. Se si ammette, infatti, che la nuova religione sarebbe stata accolta e promossa in virtù di precise contropartite assicurate dall'imperatore, il venir meno degli accordi e la ribellione dei Goti, immediatamente successiva all'ingresso nell'impero, avrebbero dovuto provocare il netto rifiuto del cristianesimo, in quanto simbolo dell'accordo con i Romani e carattere fondamentale della romanità,⁷⁴ ancor prima che esso avesse potuto radicarsi tra i barbari.⁷⁵ Lenski tenta di risolvere questa difficoltà ipotizzando un processo di maggiore durata: Fritigern avrebbe effettivamente accolto il cristianesimo nella forma subordinazionista professata da Valente tra il 370 circa e il 375,⁷⁶ in occasione dello scontro con Atanarico, e negli anni intercorsi tra la stipula di questo accordo e l'attraversamento del Danubio il cristianesimo avrebbe potuto sedimentarsi tra i suoi seguaci, diventando parte della loro identità, indipendentemente dalle ripercussioni che l'adesione a questa religione avrebbe potuto avere nelle relazioni diplomatiche, politiche e militari con i Romani. L'interpretazione di Lenski, però, non basta a risolvere i problemi che pone. In primo luogo, essa si presta alle medesime critiche con cui lo studioso prende le distanze dalla tesi di Heather, dal momento che il periodo di solo pochi o pochissimi anni entro il quale si sarebbe svolta la conversione risulta comunque troppo limitato per pensare che essa potesse prescindere da un forte controllo da parte dell'autorità. Senza dubbio Fritigern non si sarebbe impegnato a garantire la sincerità della fede del suo seguito e il mantenimento degli accordi non poteva che dipendere essenzialmente da un impegno dell'autorità ad adottare

74 Proprio su questa base avrebbe preso avvio la persecuzione anticristiana del 369-372: aderire alla religione romana abbandonando i riti e i culti tradizionali doveva apparire in ambito gotico come il frutto di una volontà di recidere i legami tribali che metteva a rischio la fedeltà alle autorità, precludendo potenzialmente a un certo collaborazionismo filo-romano (cfr. Thompson 1966, 68-69).

75 Lenski 1995, 86.

76 Lenski 1995, 55. La datazione è stabilita a partire dal fatto che Socrate pone il racconto della conversione tra gli eventi collocabili in questi anni.

una determinata autorappresentazione e ad accettare un certo tipo di relazioni con l'impero che si sarebbero determinate con l'ingresso nella comunità cristiana. Si è visto come con ogni probabilità Valente avesse avuto obiettivi prettamente politici nel momento in cui pose l'adesione al cristianesimo come una delle clausole essenziali per l'accordo, e in particolare avesse mirato a includere il leader gotico in un rapporto di subordinazione e i suoi seguaci all'interno della struttura di controllo costituita dalla Chiesa. Questo processo dovette interrompersi al momento dell'arrivo degli Unni e soprattutto all'inizio del periodo di guerra che seguì l'attraversamento sul Danubio. Fritigern non sopravvisse agli scontri, o comunque non mantenne la sua posizione di leadership: veniva così a mancare il garante della buona riuscita del processo di conversione, che avrebbe potuto continuare a svolgersi solo potendo contare su un forte nucleo che, in accordo con i nuovi leader, proseguisse l'azione iniziata al di là del Danubio. In mancanza di queste condizioni, la componente cristiana sarebbe facilmente scomparsa all'interno del nuovo gruppo, che aveva incluso probabilmente nuclei del tutto estranei al processo di cristianizzazione.

La tesi di Lenski presenta altri segni di debolezza, che la accomunano alle altre ipotesi espresse in merito alla conversione. Come si è già evidenziato,⁷⁷ infatti, le divergenze interpretative dipendono essenzialmente dal credito accordato dai diversi studiosi alla narrazione di Socrate relativa alla “guerra civile gotica”,⁷⁸ decisiva per l'interpretazione complessiva delle relazioni politico-militari intercorrenti tra Romani e Goti al momento dell'attraversamento del Danubio. Dal punto di vista della conversione, però, il giudizio su Socrate appare meno significativo perché le diverse interpretazioni lasciano intatti alcuni elementi, in primo luogo il peso politico che sarebbe stato riconosciuto alla cristianizzazione tanto in ambito gotico, quanto in ambito imperiale. Come si è visto, infatti, da un lato una richiesta di conversione espressa da Valente può essere considerata del tutto plausibile e funzionale rispetto a un più ampio progetto di assimilazione tra popolazione romana e barbarica, dall'altro appare chiaro che, in ambito gotico, il cristianesimo veni-

⁷⁷ Cfr. *supra*, cap. I.

⁷⁸ Soc., *HE* IV, 33; cfr *supra*, cap. I.

va sempre più di frequente interpretato come segno di romanizzazione, e l'adesione ad esso come simbolo della disponibilità ad intrattenere buoni rapporti con l'impero.

Un ulteriore aspetto da tenere presente è che, sia nel caso in cui l'accordo relativo alla conversione fosse stato stipulato all'indomani dello scontro tra Fritigern e Atanarico, sia – come sembra più probabile – che esso debba essere ritenuto contestuale all'ingresso nell'impero, esso interessò non l'intera compagine gotica, bensì un gruppo precisamente circoscritto: quello dei seguaci di Fritigern. Diventa allora necessario determinare, al di là delle specifiche circostanze che portarono il capo barbaro a questa risoluzione, se e in che misura queste vicende possano essere considerate rappresentative del processo di conversione che interessò i Goti nel loro complesso e li caratterizzò per la loro storia successiva, e se si possa pensare che la conversione di questo gruppo limitato di popolazione⁷⁹ possa avere effettivamente agito da motore propulsore per la cristianizzazione dell'intera popolazione gotica interessata dalla migrazione.

Un'ulteriore difficoltà emerge qualora si ammetta, come appare preferibile,⁸⁰ che l'accordo tra Fritigern e Valente sia stato siglato nel 376, contestualmente all'attraversamento del Danubio. Risulta infatti piuttosto arduo immaginare in che modo il leader gotico avrebbe potuto concretamente ottemperare ai suoi impegni e raggiungere un successo tale da garantire la nascita di un nucleo sufficientemente strutturato e politicamente forte da poter portare avanti la diffusione del credo subordinazionista nei decenni successivi. L'evangelizzazione capillare del gruppo avrebbe richiesto l'azione continuativa di vescovi o predicatori che portassero rapidamente i Goti a percepire il cristianesimo come elemento costitutivo della propria identità individuale ed etnica, rifiutando di rinunciare anche mutate le condizioni e venute meno tutte le altre clausole dell'accordo. D'altra parte, si potrebbe obiettare, i paralleli di conversioni che avrebbero interessato un intero popolo, quale quella dei Franchi narrata da Gregorio di Tours e quella delle popolazioni

79 È necessario ricordare che vi sono buone ragioni di pensare che dicotomia Fritigern-Atanarico che si riscontra nelle narrazioni storiografiche antiche non sia che una semplificazione di una situazione più complessa in cui più gruppi di interesse sarebbero risultati contrapposti (cfr. Rubin 1981, 43). L'influenza diretta di Fritigern deve dunque essere ridimensionata.

80 Cfr. *supra*, cap. I.

anglosassoni, raccontata da Beda, mostrano come gli esempi di cristianizzazione di massa sembrano essere avvenuti in tempi brevi, promosse dall'azione delle autorità di riferimento, per esempio tramite l'organizzazione di battesimi di massa.⁸¹ È chiaro che, in contesti del genere, la cristianizzazione di un popolo non può essere misurata in termini di sincerità di adesione personale alla nuova religione, bensì in termini di autorappresentazione del popolo stesso. Si può, cioè, definire un popolo “cristiano” nel momento in cui si afferma un'autonarrazione, proposta dai sovrani e dalle altre autorità di riferimento, che propone il cristianesimo come elemento caratterizzante quel popolo, quando il cristianesimo viene cioè scelto come marcatore identitario. Per giungere a questo risultato non sarebbe necessaria una predicazione capillare e generalizzata, bensì una leadership organizzata e decisa in questo senso.

Il caso dei Goti di Fritigern si rivela radicalmente diverso rispetto a quella dei Franchi e degli Anglo-sassoni: esso non risponde a questi criteri proprio perché il nucleo di potere che aveva stabilito e imposto la conversione non si sarebbe mantenuto stabile negli anni successivi. Poco dopo la battaglia di Adrianopoli, infatti, di Fritigern e Alavivo si perdono le tracce, senza che sia possibile stabilire se ciò sia dovuto a una loro morte in battaglia, o semplicemente all'ascesa di nuovi comandanti, dotati di maggiore carisma e capacità di aggregazione. Fatto è che, con la morte di Valente ad Adrianopoli, sembrano venire a mancare tutti i firmatari dell'accordo del 376, e dunque tutte le figure che avrebbero potuto fungere da garanti rispetto all'impegno relativo alla conversione. Inoltre è necessario porre l'accento sui mutamenti che interessarono, già tra il 376 e il 378, la composizione del gruppo che l'impero si trovava ad affrontare. Già nella fase di attraversamento del Danubio, al gruppo guidato da Fritigern e Alavivo si univano gruppi eterogenei che penetrarono il *limes* senza aver siglato alcun accordo con l'impero;⁸² nei due anni che condussero ad Adrianopoli, poi, avevano rimpolpato le file barbariche schiavi e provinciali Romani insoddisfatti dell'amministrazione imperiale, oltre ai contingenti militari guidati dai Goti Sueridus e Colias.⁸³ Sebbene non sia

81 Fletcher 1998², 100-126.

82 Cfr. *supra*, cap. I.

83 Amm. Marc. XXXI, 5, 9-17; 6, 1.

possibile portare avanti delle analisi quantitative che consentano di stabilire le proporzioni tra le varie componenti, è chiaro che il gruppo che si trovò a combattere ad Adrianopoli aveva ormai poco a che vedere con quello che aveva originariamente stabilito relazioni con Valente. Buona parte dei soggetti che si erano uniti contro l'impero prima del 378 e furono in seguito stanziati in Tracia e Mesia da Teodosio non aveva intrattenuto alcun rapporto con l'impero prima di allora, mentre i gruppi che si trovavano già all'interno del *limes* e disertarono l'esercito romano avevano una storia di relazioni con l'impero che prescindeva del tutto dall'eventuale scontro tra Atanarico e Fritigern e dagli accordi del 376. C'erano certo dei cristiani, in questo gruppo, ma non è possibile stabilirne il numero, né tanto meno la corrente dottrinale di appartenenza. Gli accordi del 382, con cui si chiude l'aspra fase conflittuale che seguì l'ingresso dei Goti nell'impero, confermano l'impressione di profondo mutamento che subirono i protagonisti delle vicende diplomatiche tra Romani e Goti. Essi sembrano essere stati siglati tra Saturnino e un insieme di generali barbarici, a rappresentare più una confederazione che non un popolo unitario.⁸⁴ La fase di rinegoziazione delle relazioni romano-gotiche che seguì la battaglia di Adrianopoli sembra aver coinvolto soggetti in gran parte estranei rispetto alle trattative e agli impegni precedenti ed essersi svolta a partire da condizioni del tutto nuove.

Alla luce di queste considerazioni, risulta chiaro che attribuire a Fritigern l'impegno a promuovere la conversione tra i suoi seguaci non spiega di per sé la cristianizzazione del popolo gotico nel suo complesso: negli anni successivi all'ingresso nell'impero, il nucleo originario veniva ad arricchirsi di nuove componenti che ne minacciavano la compattezza e che non si riconoscevano in una leadership unitaria, che non avrebbe potuto quindi controllare ed indirizzare un fenomeno di evangelizzazione generalizzata. Esso deve essersi svolto, al contrario, nel periodo successivo, in epoca teodosiana ed entro i confini dell'impero, secondo la cronologia indicata da Thompson. Poiché, però, rimangono valide le obiezioni mosse contro la sua ricostruzione dagli studiosi successivi, è necessario ridefinire le fasi di evoluzione di quel processo di adesione al cristianesimo subordinazioni-

⁸⁴ Them., *Or.* 16, 208D.

sta che si risolse nella rappresentazione (e nell'*auto*-rappresentazione) dei Visigoti come popolazione compattamente devota a un credo tacciato come eterodosso dalle autorità civili ed ecclesiastiche imperiali.

5. *Lo stanziamento in Tracia: tracce di persistenze pagane tra i Goti*

Le diverse tesi relative all'appartenenza religiosa dei Goti in epoca teodosiana si sono sviluppate sostanzialmente a partire dalla differente interpretazione offerta dagli studiosi relativamente ad alcuni passi ambrosiani. Ambrogio fa infatti più volte riferimento al contesto delle guerre combattute da Graziano sul fronte danubiano, aggiungendo alcune notazioni relative alla diversa appartenenza religiosa dei nemici dell'impero rispetto ai Romani. Si tratta di brani celebri: in primo luogo il passo del *De fide*, in cui il vescovo di Milano incita Graziano a combattere i Goti, dove si affollano «*sacrilegae uoces*», proponendo l'accostamento tra i Goti e Gog,⁸⁵ secondariamente la denuncia della connivenza dell'anti-omousiano Giuliano Valente contenuta nella sinodale *Benedictus*. Il vescovo, si dice, avrebbe indossato *torques* e *brachiales* e assunto il costume sacerdotale barbarico, compiendo un'azione degna di vergogna non solo per un cristiano, ma per un cittadino romano *tout court*.⁸⁶ Se Thompson ha voluto riconoscere in queste affermazioni la prova del persistente paganesimo barbarico, giustificando così la sua scelta di collocare la conversione successivamente allo stanziamento del 382,⁸⁷ a partire da Schäferdiek⁸⁸ si è affermata una lettura di questi stessi passi in base alla quale Ambrogio avrebbe voluto indicare, con le sue affermazioni, l'appartenenza dei Goti al cristianesimo non-niceno e contemporaneamente insinuare il sospetto di collaborazionismo dei vescovi anti-omousiani con i nemici dell'impero. Di fatto la diversa lettura data di questi testi non fa che evidenziare la loro sostanziale ambiguità e l'assenza in essi di qualunque informazione inequivocabile.

Questa incertezza interpretativa non viene affatto smorzata dal possibile riferi-

85 Ambr., *De fid.* II, 138-140.

86 Ambr., *Ep. ad conc. Aquil.* 2, 9.

87 Thompson 1956, 8 e cfr. *supra*, n. 72.

88 Schäferdiek 1979b.

mento ad ulteriori testimonianze occidentali, prime fra tutte quelle dello stesso Ambrogio, che offrono un quadro notevolmente meno univoco di quanto normalmente preteso. I sostenitori della tesi dell'“arianesimo gotico” compatto già negli anni '80 del IV secolo hanno evocato in particolare la documentazione relativa al “conflitto per le Basiliche” del 386, ove l'adesione degli elementi barbarici dell'esercito al credo subordinazionista professato e promosso dalla corte di Giustina e Valentiniano II sembrerebbe esplicitamente affermata. In effetti, le notizie fornite da Ambrogio, per altro sempre velate da una patina di ambiguità per cui il vescovo suggerisce, più che affermare, la sovrapposizione tra le categorie di “ariano” e “Goto”, devono essere vagliate attentamente alla luce dello scopo che egli si propone di raggiungere e dell'architettura retorica dei suoi scritti. Tanto nel *Sermo contra Auxentium*⁸⁹ quanto nella lettera a Marcellina⁹⁰ Ambrogio profila, se non una vera e propria identificazione tra “ariani” e barbari, certamente una stretta e chiara alleanza tra i due gruppi, entrambi caratterizzati da una sostanziale estraneità rispetto alla popolazione di Milano. La corte di Giustina e Valentiniano II è descritta come infestata da soldati Goti e controllata dal vescovo Ausenzio,⁹¹ di cui viene sottolineata l'origine scitica,⁹² percepita nell'immaginario comune come “semi-barbara”; nella lettera a Marcellina, dove Ambrogio dà conto delle proprie scelte e delle proprie azioni esprimendo il suo personale punto di vista sugli eventi, il vescovo fa più volte riferimento al ruolo delle truppe gotiche negli scontri, ancora una volta insinuando l'idea di un'adesione dei barbari alla religione promossa dalla corte. Si è già fatto riferimento⁹³ all'elaborazione retorica con cui Ambrogio arriva a costruire una contrapposizione tra un “dentro”, composto dalla popolazione urbana di Milano, compattamente fedele al credo niceno, e un “fuori”, di cui fanno parte la corte e i contingenti barbarici ad essa sottoposti. In un altro passo della stessa lettera, Ambrogio descrive in maniera ricca di pathos il momento cruciale dello scontro, quando sembravano decise le sorti della chiesa nicena di

89 Ambr., *Ep.* 75a.

90 Ambr., *Ep.* 76.

91 Ambr. *Ep.* 75A, 2; 6; 17; 24.

92 Ambr. *Ep.* 75A, 22.

93 Cfr. *supra*, cap. II.

Milano, schiacciata dalla violenza imperiale.⁹⁴ Nella rappresentazione ambrosiana, la sconfitta della *pars* nicena non può che preannunciare la rovina dell'intera città, preludio a quella *totius Italiae*. Le scelte semantiche e le immagini tratteggiate da Ambrogio evocano un vero e proprio contesto di guerra, che si conclude con una sorta di ambasceria inviata ai comandanti in capo, *Gothi tribuni* che, pur servendo nell'esercito romano e avendo truppe al loro comando, mantengono come scopo primario la *possessio Romana*.⁹⁵ In pochi tratti, la lotta contro l'eresia diventa una guerra contro i barbari, e la difesa dell'ortodossia si confonde con quella dell'impero romano contro i suoi nemici esterni. Nel contesto di una tale costruzione retorica diventa estremamente complesso, se non del tutto impossibile, isolare i tratti da considerare veridici e su cui fondare eventualmente una ricostruzione degli eventi, e ancor più rischioso dedurre da queste informazioni quale fosse l'effettiva appartenenza religiosa dei Goti.

D'altra parte, è lo stesso Ambrogio, in un passo del *De officiis*, trascurato dalla critica e risalente agli ultimi anni '80 del IV secolo,⁹⁶ a lasciare intendere la persistente adesione dei barbari al paganesimo. Il testo vuole dimostrare l'opportunità e la necessità di riscattare i prigionieri romani caduti in mano barbarica, da parte sia di privati sia delle autorità ecclesiastiche e civili. Il vescovo di Milano elenca i pe-

94 Ambr., *Ep.* 76, 9: «*Horrebam quippe animo cum armatos ad basilicam ecclesiae occupandam missos cognoscerem, ne dum basilicam vindicant, aliqua strages fieret, quae in perniciem totius vergeret civitatis. Orabam ne tantae urbis vel totius Italiae busto superviverem; detestabar invidiam fundendi cruoris, offerebam iugulum meum. Aderant Gothi tribuni, adorierbar eos dicens: "Propterea vos possessio Romana suscepit ut perturbationis publicae vos praebeatis ministros? Quo transibitis si haec deleta fuerint?"*»

95 L'espressione *Gothi tribuni* sembra avere qui un forte portato retorico, rivestendo a mio parere, nell'elaborazione di Ambrogio, la funzione di evidenziare l'ossimoro tra la *barbaritas* dei soldati e la *romanitas* della carica ricoperta. La posizione espressa così sinteticamente da Ambrogio in questo passo risulta molto simile a quella di Sinesio nel *De regno* (§20). Entrambi infatti sembrano evocare il pericolo che i barbari, armati dagli stessi Romani e forniti di truppe ai loro comandi, potessero in ogni momento utilizzare il potere loro conferito contro l'impero. Ambrogio fa qui leva, dunque, su una sensazione di insicurezza che doveva essere diffusa ampiamente, e attribuisce ancora una volta alla corte la responsabilità di aver offerto ai nemici dell'impero i mezzi per distruggerlo. Inserire questi *tribuni* all'interno di un preciso organigramma militare risulta difficile, se non impossibile, a partire dalle fonti a disposizione. Possibilmente Ambrogio si riferisce alla presenza di individui di origine barbarica all'interno dei contingenti militari che si erano spostati a Milano a seguito della corte, ponendo l'accento sull'attribuzione di ruoli di spicco, quale la responsabilità di interi reparti, a comandanti goti. Anche in questo caso è necessario tenere conto del contesto retorico in cui l'affermazione è inserita prima di impiegare il passo ambrosiano per formulare ipotesi sull'organizzazione delle truppe presenti in città e sul loro ruolo nell'ambito del conflitto per le basiliche.

96 Ambr., *De off.* II, 28, 136.

ricoli in cui avrebbero potuto incorrere le diverse categorie di popolazione una volta deportate: la morte per gli uomini; la violenza carnale per le donne; per adolescenti e bambini il contagio degli idoli.⁹⁷ Questa notazione non può che implicare un'identificazione del paganesimo come carattere ancora tipico della barbarie,⁹⁸ ed è difficile non pensare che, parlando di barbari, Ambrogio avesse in mente popolazioni diverse da quelle che premevano sul fronte danubiano.

La possibilità che ancora all'epoca della prima ribellione di Alarico i Goti da lui guidati non avessero ancora aderito al cristianesimo proviene da un passo della *Lettera a Eliodoro* di Girolamo, datata al 396 d.C. In essa un certo spazio viene dedicato alla descrizione degli eventi devastanti che avevano sconvolto l'impero negli anni e nei mesi immediatamente precedenti, con particolare attenzione alle azioni militari barbariche e ai loro effetti.⁹⁹ Le parole di Girolamo non si limitano a far emergere la ferinità dei barbari, elemento topico in molte descrizioni romane, ma anche e soprattutto la mancanza di rispetto nei confronti delle istituzioni religiose e dei membri del clero cristiano. L'empietà degli invasori è evidenziata in altri passi geronimiani,¹⁰⁰ senza che si possa intravedere alcun riferimento, implicito o esplicito, a una loro conversione al cristianesimo.¹⁰¹

97 Ambr., *De off.* II, 28, 136: «*Quis autem est tam durus, immitis, ferreus, cui displiceat quod homo redimitur a morte, femina ab impuritatibus barbarorum, quae grauiore morte sunt, adulescentulae uel pueruli uel infantes ab idolorum contagiis quibus mortis metu inquinantur?*»

98 Nella celebre *Ep.* 73 a Valentiniano II in merito all'Altare della Vittoria, Ambrogio propone un nuovo riferimento al paganesimo come carattere tipico della barbarie ove fa affermare a Roma: «*Hoc solum habebam commune cum barbaris quia deum antea nesciebam.*» (Ambr., *Ep.* 73, 7).

99 Hier., *Ep.* 60, 16: «*Scythiam, Thraciam, Macedoniam, Thessaliam, Dardanium, Daciam, Epiros, Dalmatiam cunctasque Pannonias Gothus, Sarmata, Quadus, Alanus, Huni, Vandali, Marcomanni uastant, trahunt, rapiunt. Quot matronae, quot uirgines Dei et ingenua nobiliaque corpora his beluis fuere ludibrio! Capti episcopi, interfecti presbyteri et diuersorum officia clericorum, subuersae ecclesiae, ad altaria Christi stabulati equi, martyrum effossae reliquiae: ubique luctus, ubique gemitus et plurima mortis imago.*»

100 Cfr. per esempio le *Epp.* 123, 15-16 e 130, 5.

101 Ambiguo risulta un passo dei *Commentarii in IV epistulas paulinas* (III c. 630), ove i barbari vengono posti sullo stesso piano di eretici e filosofi a partire dalla loro tendenza ad interrogare inappropriatamente la divinità, senza che sia possibile determinare con certezza la natura di tale riferimento. Se non può essere escluso totalmente che si voglia qui evocare l'adesione dei barbari al credo anti-omousiano, di cui gli autori niceni mettevano spesso in rilievo la pretesa di comprendere Dio con i mezzi intellettuali e le categorie umane, questo tipo di interpretazione può essere accolta senza esitazioni, poiché i barbari sembrerebbero in questo contesto essere associati ai filosofi, e dunque al paganesimo, piuttosto che agli esponenti di qualche credo cristiano condannato dalla legislazione teodosiana. Nello stesso senso cfr. *Ep.* 60, 4.

Un'indicazione della persistenza del paganesimo tra i Goti tra la fine del IV e i primi anni del V secolo potrebbe essere rintracciata anche in una delle raffigurazioni che compongono la colonna di Arcadio, in cui sono rappresentate le diverse fasi della ribellione di Gainas, fino alla sua definitiva sconfitta.¹⁰² In una scena del lato sud,¹⁰³ in particolare, si distinguono tre cavalieri barbuti vestiti di corti mantelli di pelle di animale, entrambi elementi che potevano rendere i personaggi immediatamente riconoscibili come barbari agli osservatori. Essi sono circondati da figure glabre a piedi, armate di lancia, con vesti che potrebbero identificarli invece come Romani, e preceduti da una figura femminile, anch'essa a cavallo, ma rappresentata di prospetto, quasi cavalcasse all'amazzone (Fig. 4a). L'identificazione della donna ha suscitato una discreta attenzione, senza trovare il consenso degli studiosi: si è proposto di ravvisarvi la moglie di uno dei capi barbari, rappresentati a cavallo,¹⁰⁴ oppure una semplice donna gotica, che risulterebbe manifestazione del «*caractère familial de l'établissement des Goths à Constantinople*»,¹⁰⁵ o infine la statua di una divinità pagana, che non cavalcherebbe, ma risulterebbe legata al cavallo.¹⁰⁶ Quest'ultima ipotesi risulta particolarmente interessante per le conseguenze che avrebbe sulla ricostruzione delle diverse fasi della conversione gotica. Essa potrebbe trovare un valido supporto nell'iconografia documentata di Epona, divinità di origine celtica posta a protezione dei cavalli e dei cavalieri,¹⁰⁷ il cui culto è testimoniato in tutto l'impero e particolarmente nell'area dacica, dove arrivò

102 La colonna fu abbattuta nel 1715 a seguito di un terremoto che la rese pericolante. Una ricostruzione delle raffigurazioni delle scene dei lati est, sud e ovest è possibile grazie ai disegni della collezione Freshfield, conservati presso il Trinity College di Cambridge. Sulla storia della colonna cfr. Becatti 1960, 151ss.; sulle scene ritraenti i Goti che abbandonano Costantinopoli cfr. Chauvot 1998, 375-378 e Poulter 2013, 67-69.

103 Secondo Matthews 2012 il lato sud sarebbe da considerare il lato principale della colonna, quello che si rivolgeva al foro ed era perciò più facilmente osservato.

104 Becatti 1960, 223.

105 Chauvot 1998, 377.

106 Poulter 2013, 67-68. La possibilità di questo tipo di identificazione sarebbe supportata dalla notizia fornita dalla *Passio S. Sabae* (§3), secondo cui durante la persecuzione di Atanarico idoli delle divinità tradizionali gotiche sarebbero state trasportate dai funzionari nei vari villaggi affinché esse fossero venerate dagli abitanti. L'interpretazione di Poulter potrebbe essere corroborata dal fatto che Eunapio (fr. 55 Müller) afferma che, nel compiere il loro ingresso nell'impero, i barbari avrebbero portato con sé i loro oggetti di culto e le loro sacerdotesse, fatto questo che lascia supporre un ruolo di particolare rilievo svolto da figure femminili nei rituali: «εἶχε δὲ ἐκάστη φύλη ἱερά τε οἴκοθεν τὰ πάτρια συνεφελκομένη, καὶ ἱερέας τούτων καὶ ἱερείας».

107 Su Epona e il suo culto cfr. Magnen 1953; Green 1995 (in particolare 184-187).

presumibilmente veicolata dai Celti.¹⁰⁸ Nelle rappresentazioni figurative, Epona compare seduta sul lato destro del cavallo,¹⁰⁹ in una posa del tutto simile a quella della donna nel quadro della colonna di Arcadio (Fig. 4b).¹¹⁰ Date le scarse informazioni possedute sulla religione gotica, non è lecito inferire che la dea fosse venerata anche dalle popolazioni stanziata in Tracia da Teodosio, ma certo è possibile che questo tipo di raffigurazione evocasse negli osservatori romani un immaginario paganeggiante. Qualora si accetti quest'ultima ipotesi, e a partire dal presupposto per cui le immagini avrebbero dovuto risultare chiaramente decifrabili per gli osservatori, si dovrebbe concludere che la presenza della divinità, e il conseguente paganesimo dei personaggi rappresentati, avrebbe costituito un elemento di sicuro riconoscimento di questi come barbari, al pari della barba e delle vesti di pelle, così che il processo di conversione non dovrebbe ritenersi concluso né in via di conclusione ancora nel 402-403. D'altra parte, ancora Eunapio, che dovette stendere la sua *Storia universale* in questo stesso periodo o negli anni immediatamente successivi, fa esplicito riferimento al paganesimo dei barbari e al silenzio adamantino che essi avrebbero mantenuto sui culti da loro professati. Al fine di garantirsi il favore imperiale, essi si sarebbero finti cristiani, ma avrebbero portato con sé sacerdotesse e oggetti sacri.¹¹¹ Questo passo è stato in passato riferito ad un'invasione di barbari da collocare nel 386, e dovrebbe dunque essere interpretato come una denuncia, da parte di Eunapio, della credulità di Teodosio.¹¹² Appare più convincente, però, l'ipotesi di Heather,¹¹³ secondo cui il frammento darebbe conto dell'attraversamento del Danubio del 376, confermando non solo le circo-

108 Husar 1995, 89; l'importanza particolare riconosciuta ad Epona nel mondo romano risulta evidente dal fatto che, sola fra le divinità celtiche, era onorata da celebrazioni a lei dedicate, da tenersi il 18 dicembre di ogni anno. Il suo culto è inoltre ricordato da autori classici quali Giovenale (*Sat.* 8, 155-157), Minucio Felice (*Oct.* 28, 7), Apuleio (*Met.* III, 27). Cfr. Green 1995, 184-185.

109 Più raramente sul lato sinistro. Magnen 1953, 24 specifica che la posizione di Epona non può essere definita "all'amazzone" perché questa cavalcata avrebbe richiesto un tipo di sella particolare, sconosciuta al mondo gallo-romano.

110 La rappresentazione di Epona a cavallo era talmente radicata in alcuni contesti, segnatamente in quello gallico, da riverberarsi su quella della Vergine cristiana (cfr. Benozzo 2007, 165-170). È pensabile dunque che anche in altre aree di diffusione del culto – ivi compresa la Dacia – essa risultasse particolarmente rappresentativa dei residui culti tradizionali. Per un esempio di raffigurazione di Epona cfr. le tavole in Magnen 1953.

111 Eunap., Fr. 55 Müller.

112 In questo senso anche Neri 2013, 20

113 Heather 1986, 305-310.

stanze dell'accordo tra Fritigern e Valente e la clausola relativa alla conversione, ma anche che, indipendentemente da queste trattative, i Goti che entrarono nell'impero avrebbero aderito solo formalmente al cristianesimo. Ancora una volta, anche ammettendo che la presentazione degli eventi da parte di Eunapio fosse stata parzialmente influenzata da un intento denigratorio nei confronti degli imperatori cristiani, ne rimane che la testimonianza storiografica e quella iconografica della colonna coclide di Arcadio sembrano confermarsi reciprocamente e suggeriscono quanto meno che i Goti non fossero, a inizio V secolo, diffusamente percepiti come cristiani.

6. Lo stanziamento in Tracia: evangelizzazione "volontaria" e conversione "dal basso"

Che i singoli gruppi barbarici stanziati in Mesia e Tracia nel 382 avessero mantenuto i propri culti tradizionali risulta perfettamente comprensibile alla luce della politica barbarica teodosiana, nei termini in cui è stata precedentemente tracciata.¹¹⁴ Se la ricostruzione proposta è corretta, infatti, l'imperatore avrebbe tentato di creare le condizioni per inglobare progressivamente le aristocrazie barbariche nei ranghi più elevati dell'esercito, così da sfruttare eventuali legami clientelari pregressi per attrarre entro le strutture dell'impero anche i ceti subordinati. Al contrario di quanto era sembrato a Valente, Teodosio evidentemente non ritenne che l'imposizione di un credo particolare potesse risultare in qualche modo funzionale a garantire la stabilità di una sistemazione di compromesso, cui si era giunti dopo aver constatato la concreta impossibilità di sconfiggere i barbari militarmente. L'imperatore avrebbe piuttosto fatto affidamento sulla possibilità di creare un insieme di interessi condivisi a livello politico, tentando di attrarre a corte i vari leader gotici e sfruttando all'occorrenza le loro rivalità, di fatto disinteressandosi, in maniera apparentemente paradossale rispetto alla preoccupazione dimostrata per gli equilibri dottrinali dell'impero, degli aspetti religiosi. È del tutto assente documentazione relativa alla promozione di azioni di evangelizzazione dei barbari in

¹¹⁴ Cfr. *supra*, cap. I.

senso niceno da parte di Teodosio, fatto questo normalmente spiegato evocando le preoccupazioni militari dell'imperatore, che gli imponevano la necessità di garantirsi l'appoggio barbarico e dunque di mantenerli in qualche modo al di fuori della legge.¹¹⁵ Questa interpretazione si basa però su due presupposti: da un lato l'adesione compatta dei Goti alle dottrine anti-omousiane, dall'altro il carattere fortemente coercitivo delle misure promulgate.¹¹⁶ Si è già visto come questo secondo punto debba essere radicalmente rivisto, e si è già notato come l'interesse principale di Teodosio nelle sue relazioni coi barbari fosse quello di garantirne la fedeltà politica e militare, consentendo loro per il resto, secondo il secolare costume romano, di mantenere le proprie usanze e i propri culti, laddove non confliggevano con le strutture e le istituzioni romane.

In questo contesto, l'assenza di qualsivoglia impegno evangelizzatore nei confronti dei Goti potrebbe essere, più che il segnale della preoccupazione di Teodosio, un'ulteriore conferma del fatto che i Goti non fossero, in questa fase, connotati dottrinalmente. Se è vero che non sottoporre i barbari anti-omousiani alla legislazione antieretica avrebbe potuto essere utile ad evitare ribellioni da parte dei contingenti militari necessari a Teodosio per mantenere il controllo del territorio, è pur vero che proprio in Mesia II e in Tracia, come già evidenziato, si concentravano le personalità più attive in campo non-niceno, e più pronte ad approfittare di un eventuale allentamento della morsa della politica imperiale anti-eretica. Se si ritiene che i Goti avessero già aderito profondamente al cristianesimo subordinazionista al momento dello stanziamento, e che il loro coinvolgimento nel dibattito dottrinale fosse tale da potere eventualmente provocare rivolte di grandi proporzioni, si dovrebbe ammettere che anche lasciarli liberi di professare la loro fede e celebrare autonomamente il loro culto avrebbe potuto costituire un elemento di forte instabilità, poiché i contingenti barbarici avrebbero potuto fornire un enorme supporto militare ai tentativi di rovesciare gli equilibri dottrinali dell'impero.

Al contrario, sembra probabile che i barbari stanziati nella regione avessero mantenuto i culti di appartenenza, sebbene potessero senz'altro esserci, tra loro, al-

¹¹⁵ Cfr. per esempio Simonetti 1980, 368.

¹¹⁶ Merz 2013.

cuni nuclei cristiani. L'appartenenza religiosa non poteva che rispecchiare il carattere composito ed eterogeneo che contraddistingueva il gruppo dal punto di vista etnico e politico, e l'interesse nutrito dalle comunità anti-nicene presenti nell'area per i nuovi abitanti è testimoniato dalle pur labili tracce di un fenomeno di “evangelizzazione volontaria” che prendeva le mosse da alcuni centri propulsori in direzione delle popolazioni barbariche. Il coinvolgimento di Ulfila e della comunità dei *Gothi minores* insediatisi presso Nicopoli in questo processo è destinato a rimanere ipotetico, sebbene del tutto plausibile. A quest'epoca, è probabile che la traduzione della Bibbia fosse stata ultimata, e il carattere aggressivo della predicazione del vescovo gotico suggerisce la possibilità di un suo ruolo attivo nella cristianizzazione dei Goti giunti nella stessa area nell'ultimo ventennio del IV secolo. Per altro è possibile, sebbene non dimostrabile, che nel momento in cui aveva scelto Mesia e Tracia come destinazione per i contraenti del trattato del 382 Teodosio avesse considerato la possibilità che proprio Ulfila, personalità di spicco in ambito gotico, ma ormai avvezzo a trattare con le istituzioni religiose e civili imperiali, potesse svolgere una funzione di mediazione qualora si fossero venute a creare situazioni di tensione tra popolazione romana e barbarica. Sono invece documentati i contatti tra vescovi anti-omousiani di origine romana e contingenti gotici. È in questo senso che sembra dover essere interpretato l'episodio, già ricordato, di Giuliano Valente. Il suo approccio ai gruppi di origine barbarica vestito del loro abito tradizionale sembra poter essere letto come un tentativo di proporre una “*interpretatio barbarica*” del cristianesimo, in modo da renderlo accettabile e comprensibile a popolazioni che, come affermato esplicitamente da Eunapio, entrando nell'impero avevano portato con sé i loro culti e coloro che potessero amministrarli.¹¹⁷ Il *terminus ante quem* per l'azione di Giuliano è costituito dal concilio di Aquileia del 381, nella cui sinodale si trova il riferimento all'episodio. Ciò spinge a ritenere che il tentativo di avvicinare i barbari alla religione cristiana sia da situare in una fase precoce della loro storia entro i confini dell'impero. È difficile, se non impossibile, determinare se questa evangelizzazione dei barbari potesse essere finalizzata a ricoprire un ruolo nell'ambito della controversia che conti-

¹¹⁷ Eunap., fr. 55 Müller.

nuava a svolgersi nel contesto romano. L'episodio di Giuliano Valente sarebbe da collocare immediatamente dopo la sconfitta di Adrianopoli e l'accesso al trono di Teodosio, in una fase in cui il dibattito trinitario era tutt'altro che concluso e in cui anche la posizione in ambito religioso di Graziano risultava incerta e oscillante. Non si può escludere, sebbene non lo si possa affermare con certezza, che l'attrazione dei nuovi abitanti dell'impero nell'uno o nell'altro campo potesse essere considerata un mezzo per modificare i rapporti di forza e far pendere dunque a proprio vantaggio l'ago della bilancia imperiale. Certamente il cristianesimo barbarico continuava a costituire una fonte di interesse e preoccupazione per i vescovi residenti nell'impero, ancora una volta impegnati a garantirsi una certa influenza su eventuali nuovi convertiti.

A questi tentativi di evangelizzazione doveva unirsi un processo di conversione spontanea dovuto alla coesistenza continuativa tra popolazione romana e barbarica. Le incertezze relative ai modi dello stanziamento, e in particolare alle aree che vennero destinate ai Goti, rendono difficile immaginare le caratteristiche della convivenza tra le due componenti etniche. Lo scenario si configura infatti in maniera profondamente diversa qualora si pensi a piccoli nuclei dislocati all'interno delle città, dove avrebbero condiviso con i cittadini romani lo spazio urbano, e avrebbero probabilmente finito per essere in qualche modo integrati nella vita e nell'organizzazione cittadina, o a grandi gruppi compatti, stanziati nelle campagne, dove minori sarebbero state le occasioni di contatto, ma allo stesso tempo più difficilmente avrebbero potuto essere sciolti i legami interni alle varie tribù. Il record archeologico potrebbe risultare in questo senso risolutore, ma purtroppo viziata dal tipo e dalla quantità di scavi condotti nell'area. La presenza di Goti nelle province danubiane non è infatti finora risultata individuabile a livello di cultura materiale: se le fonti letterarie testimoniano chiaramente la presenza di elementi distintivi, quali le vesti e l'uso di portare la barba, visibili nella colonna di Arcadio, non si registrano segni della nascita di nuovi insediamenti o dell'ampliamento di quelli esistenti, né della comparsa di nuove tecniche costruttive, di nuovi oggetti o di nuovi costumi funerari.¹¹⁸ Sebbene la presenza di oggetti tipici della tradi-

118 Poulter 2007.

zione romana caratterizzi la cultura materiale delle popolazioni barbariche transdanubiane anche prima del loro ingresso nell'impero, sulla base di questi dati sarebbe possibile pensare che un'ancor più profonda assimilazione sia avvenuta una volta che i barbari furono insediati nei pressi di comunità romane esistenti. D'altra parte non sono stati condotti nelle regioni balcaniche rilevamenti archeologici a tappeto, e solo le città principali e alcune fortezze sono state di fatto oggetto di scavo. Di conseguenza non è possibile trarre conclusioni certe e uscire dal campo delle ipotesi.¹¹⁹

Certo è che la convivenza prolungata tra Romani e barbari avrebbe dovuto necessariamente portare a un certo livello di scambio interculturale, dando avvio in alcuni casi a un processo mimetico di acquisizione di caratteri e pose distintivi dell'aristocrazia romana, tra cui poteva essere evidentemente l'adesione al cristianesimo. Questo tipo di fenomeno avrebbe coinvolto in particolare quegli individui più propensi a intraprendere una carriera nelle istituzioni romane, che avrebbero coscientemente abbandonato i costumi originari. Allo stesso tempo lo scontro di Fravitta ed Eriulf, ma anche le ribellioni che si susseguirono tra il 382 e il 395, mostrano come continuasse ad esistere un'ampia componente barbarica del tutto contraria ad accettare una posizione subalterna all'interno dell'impero, e che rifugiava, laddove fosse possibile, ogni elemento che potesse preludere a una troppo profonda assimilazione.

Tenendo presente questa situazione di partenza, è difficile pensare che il passaggio al cristianesimo possa essersi svolto in maniera linearmente progressiva, così come appare poco plausibile che esso sia avvenuto soltanto in direzione del cristianesimo subordinazionista. Esso sarebbe stato inevitabilmente influenzato sia dalla tendenza dei singoli capi, che – come risulta chiaro dal conflitto tra Fravitta ed Eriulf – non sempre agivano di concerto, sia dal contesto che circondava i singoli insediamenti. Si è già specificato come, nel periodo precedente l'attraversa-

¹¹⁹ A giudicare dalle fonti letterarie, lo scenario più probabile sembra quello di grandi agglomerati di barbari stanziati nelle campagne, come suggerito dal fatto che i capi dei vari gruppi sembrano essere in qualche modo rimasti responsabili dei propri seguaci e punto di riferimento dell'imperatore. Ciò lascerebbe immaginare la sopravvivenza di un sentimento identitario che difficilmente avrebbe potuto sopravvivere a un frazionamento dei gruppi e a una loro completa immersione nel contesto culturale romano. In assenza di materiali più precisi, comunque, nessuno di questi dati risulta conclusivo.

mento del Danubio, la cristianizzazione in terra gotica fosse avvenuta in direzione sia nicena che anti-nicena, sebbene queste differenze fossero, con ogni probabilità, più chiare alle comunità situate all'interno dell'impero che supportavano i loro cor-religionari, piuttosto che all'interno della stessa *Gothia*.

È stato sostenuto¹²⁰ che, delle due impostazioni teologiche, quella subordinazionista avrebbe riscosso maggiore successo tra i barbari in ragione di una supposta maggiore “semplicità”, per cui sarebbe risultata più facilmente comprensibile in un contesto che non aveva conosciuto i dibattiti e le finezze dottrinali e teologiche che si erano sviluppate nell'impero. Questo tipo di spiegazione appare pregiudiziale e in qualche modo teleologica, poiché presuppone una gerarchia di complessità e di valore qualitativo della speculazione teologica di tendenza omousiana o anti-omousiana. Piuttosto che far riferimento a una supposta affinità intrinseca tra la sensibilità religiosa barbarica e l'una o l'altra impostazione dottrinale, però, è preferibile tenere in considerazione le circostanze che potrebbero aver condizionato l'evoluzione religiosa dei Goti in un senso o nell'altro.

Se, come supposto, al momento dello stanziamento in Tracia i barbari abbracciarono il cristianesimo in maniera progressiva e a seguito di un fenomeno di reciproca acculturazione con la popolazione locale, è lecito pensare, come è stato fatto,¹²¹ che essi avrebbero aderito alla forma religiosa con cui vennero in contatto. Proprio questo presupposto aveva condotto Thompson ad evocare problematiche identitarie, per cui i Goti non avrebbero accolto il credo imperiale, ma quello subordinazionista, condannato dall'editto *Cunctos populos* e la legislazione successiva. D'altra parte, come già più volte ricordato, questo principio regola, anche a livello implicito, anche le altre ricostruzioni, che collocano la conversione gotica durante il regno di Valente.

Il principio è del tutto condivisibile, e l'adesione al credo locale fu proprio ciò che dovette verificarsi, salvo che la situazione che i Goti incontrarono in queste regioni dell'impero era profondamente differente rispetto a quella presupposta dagli studiosi. È stato mostrato, infatti, come le fonti portino a ritenere che, in epoca

120 Thompson 1966, 109, con riferimenti; Simonetti 1980, 373

121 Thompson, 1966, 106-110.

teodosiana e nonostante le misure giuridiche adottate in materia religiosa, rimasero ampiamente diffuse nell'impero dottrine differenti da quella esplicitamente promossa dal sovrano, e che la legislazione antiereticale faticò particolarmente ad essere applicata nelle province danubiane, dove si registra una situazione dottrinale notevolmente variegata.¹²² In un simile contesto, è del tutto plausibile che le popolazioni stanziati in queste aree avessero dovuto confrontarsi principalmente con una predicazione di tendenza non-nicena, benché non sempre esplicitamente polemica rispetto al credo imperiale. In questo tipo di situazione, sembrerebbe possibile che almeno una parte della popolazione avesse aderito al cristianesimo senza avere precisa cognizione delle differenze dottrinali e del portato antagonista del credo subordinazionista, rispecchiando l'attitudine della gran parte dei vescovi residenti in queste aree periferiche, che portavano avanti la loro attività pastorale senza una reale consapevolezza teologica e senza alcun intento apertamente polemico nei confronti dell'episcopato niceno e del potere imperiale che lo supportava, tanto più in un momento in cui i provvedimenti emanati da Costantinopoli avevano raggiunto solo nominalmente queste regioni. Allo stesso tempo, almeno alcuni tra i capi barbarici entrati in contatto con i vescovi più aggressivamente polemicamente attivi nella zona saranno stati pienamente consapevoli della presa di posizione imperiale e avranno coscientemente scelto di affiancare i predicatori anti-omousiani.

Il risultato di questo processo spontaneo di cristianizzazione e dell'evangelizzazione "volontaria" dei Goti stanziati nell'impero fu la formazione di comunità miste, in cui Romani e barbari sembrerebbero aver celebrato gli stessi rituali e le stesse festività. Non solo Ulfila doveva essere riuscito ad attrarre entro la sua comunità gruppi o individui di origine romana, come dimostra il caso di Ausenzio di Durostorum, affidato dai propri genitori alle cure del vescovo gotico in giovanissima età, ma altri casi di compenetrazione tra popolazione romana e gotica devono essere esistiti anche in Mesia e Tracia in epoche successive. Sebbene la documentazione in questo senso sia del tutto insufficiente a delineare un quadro dettagliato della situazione, è possibile formulare quanto meno delle ipotesi a partire dal preziosissimo Calendario gotico conservato in un palinsesto del monastero di Bobbio.

122 Cfr. *supra*, cap. II

Il frammento a noi pervenuto, in cui vengono ricordate le festività religiose dal 23 ottobre al 30 novembre, risale al VI secolo, ma riporta con ogni probabilità un testo precedente. Stabilire l'epoca della prima redazione risulta praticamente impossibile, dal momento che è necessario ammettere la possibilità che il calendario abbia subito modifiche e aggiunte prima di arrivare alla sua versione finale.¹²³ Come *terminus post quem* per la versione riportata nel palinsesto può comunque essere assunto il 406, anno di morte del vescovo Doroteo di Antiochia, commemorata il 6 novembre.¹²⁴ È probabile che la versione gotica conservata nel palinsesto non sia il testo originario, ma la traduzione di un originale greco,¹²⁵ redatto dunque per la fruizione da parte di una comunità romana ellenofona. A suggerire il carattere misto del gruppo cristiano che al calendario faceva riferimento non è però solo la presenza di una traduzione in gotico, bensì il carattere delle stesse festività commemorate. Esse comprendono, infatti, da un lato il martirio di quaranta vergini di Beroea, dall'altro quello di cristiani goti, con un riferimento particolare a un gruppo di 26 persone bruciate in una chiesa,¹²⁶ probabilmente da identificare con i martiri ricordati da Sozomeno¹²⁷ e dal menologio greco che ne narra il trasferimento delle reliquie a Cizico da parte di Gaatha e sua figlia Ducilla.¹²⁸ Il riferimento alle martiri di Beroea lascia pensare, per il suo carattere locale, che proprio quest'area della diocesi tracica debba essere indicata come luogo di redazione e fruizione originaria del calendario. Esso sarebbe dunque stato composto nel periodo in cui i Goti risiedevano nella zona, portando con sé la memoria della persecuzione di Atanarico e di coloro che in quell'occasione avevano perso la vita. Che la

123 Ebbinghaus 1976, 143.

124 L'identificazione del vescovo Doroteo con il vescovo di Antiochia esiliato da Teodosio per le sue convinzioni anti-omousiane piuttosto che con il vescovo niceno di Tiro è stata proposta da Achelis 1900, 331 e accolta dalla storiografia moderna a seguito della dimostrazione di Delehaye 1912, 277.

125 Cfr. Löwe 1922, 245ss., che basa la propria argomentazione sulle difficoltà di spiegare l'uso di alcuni termini gotici, che risultano perfettamente comprensibili se fatti corrispondere a parole greche ipotizzabili in questo contesto.

126 Il 23 ottobre vengono commemorati «*numerosi martiri del popolo gotico, e Frithareikeis*»; il 29 dello stesso mese i «*martiri che con il sacerdote Werekas e il presbitero Batwins furono bruciati in una chiesa in Gothia*». Per i problemi di traduzione posti dal testo, e in particolare relativi al sostantivo *bilaiif*, che indicherebbe il ruolo ricoperto da Batwins nella chiesa gotica, e all'espressione *ana Gutþiudai* cfr. Achelis 1900, 324-325; Delehaye 1912, 278; Mansion 1914, 20-24; Ebbinghaus 1979, 69-71; Heather-Matthews 1991, 121 n. 62.

127 Soz., *HE* VI, 37, 14.

128 Delehaye 1912, 278-281 e cfr. *supra*.

popolazione ellenofona avesse accolto il culto dei martiri goti non desta troppo stupore dal momento che, come si è visto, le comunità cristiane delle province danubiane avevano da subito prestato il loro supporto a quelle situate oltredanubio e si erano dimostrate disponibili ad accogliere le reliquie dei martiri barbari. Piuttosto, l'esistenza di una traduzione gotica del calendario conduce a pensare che, parallelamente, i cristiani di origine barbarica avessero accettato di venerare, assieme ai loro santi, anche quelli originari della comunità di Beroea, così che diventa del tutto plausibile una celebrazione condivisa del culto.¹²⁹

Il carattere anti-omousiano della teologia di riferimento, suggerito dalla commemorazione di Costanzo II e del vescovo Doroteo,¹³⁰ non fa che confermare l'idea, già espressa, che permanessero in epoca teodosiana comunità di confessione non-nicena,¹³¹ nonché l'ipotesi secondo cui la popolazione gotica, stanziata in Tracia, entrò in contatto con quelle stesse dottrine anti-omousiane che già aveva almeno parzialmente conosciuto grazie alla predicazione di Ulfila, fatto questo che non avrebbe potuto che condizionare ulteriormente la cristianizzazione in senso subordinazionista. Sulla base di questi dati risulta del tutto plausibile una rappresentazione del fenomeno di conversione come un processo lento e progressivo, ampiamente condizionato dalla situazione religiosa delle aree di stanziamento. Ancora all'indomani della morte di Teodosio potevano trovarsi in Mesia, in Tracia, nella stessa Costantinopoli barbari di fede anti-omousiana e barbari ancora legati ai culti pagani. Laddove l'influenza nicena risultava più forte non mancavano infi-

129 La possibilità che si verificasse una celebrazione del culto bilingue, che riunisse Goti e Romani, è confermata dall'omelia di Giovanni Crisostomo (PG 63, 499ss.), in cui il vescovo si rivolge alla popolazione gotica di Costantinopoli, probabilmente con l'ausilio di un interprete.

130 L'*emendatio* della lettura *Kustanteinus*, offerta dal testo, in *Kustanteius* è resa necessaria dalla data della commemorazione dell'imperatore, fissata al 3 novembre, appunto giorno della morte di Costanzo II. Costantino, invece morì il 22 maggio 337. Sempre a partire dalla data della morte è stata proposta l'identificazione di Doroteo con il vescovo di Antiochia, morto appunto il 6 novembre.

131 La presenza di Costanzo II e di Doroteo nel calendario non può essere ricondotta esclusivamente a un supposto "arianesimo gotico" preesistente rispetto allo stanziamento del 382: se la commemorazione dell'imperatore si deve probabilmente al ricordo dell'accoglienza garantita a Ulfila e ai suoi seguaci in occasione della persecuzione del 347-348, la menzione di Doroteo sembra avere radici tutte interne all'impero romano. Esiliato da Teodosio a seguito della promulgazione delle prime misure antiereticali, il vescovo di Antiochia si rifugiò in Tracia, sua terra di origine. Egli fu poi nominato vescovo della comunità anti-omousiana di Costantinopoli, incarico che portò avanti fino alla morte: non desta alcuno stupore l'idea che egli fosse venerato come Santo in patria.

ne Goti fedeli alla dottrina della consustanzialità.

7. Goti di fede nicena

Le testimonianze relative a Goti di fede nicena risultano piuttosto scarse, ma non per questo meno significative. Esse confermano infatti come il panorama dottrinale in ambito gotico risulti meno compatto di quanto normalmente ritenuto e contraddicono la ricostruzione tradizionale della conversione gotica come fenomeno tutto sommato lineare e uniforme. Piuttosto che ridurre queste realtà allo *status* di eccezioni, è necessario prenderle seriamente in considerazione e reinterpretarle al di fuori di una ricostruzione pregiudiziale degli eventi.

Si è già visto come la persecuzione di Atanarico non avesse fatto alcuna distinzione rispetto alla tendenza teologica dei cristiani goti, e non vi è ragione di credere che, una volta entrati nell'impero, essi avessero acquisito immediatamente quella sottile consapevolezza dottrinale che avrebbe permesso loro di identificarsi come “niceni” o “ariani”, né tanto meno di percepire la propria tendenza teologica come distintiva rispetto ai Romani. D'altra parte, il caso di Ulfila, così come quello della comunità di Beroea testimoniato dal Calendario gotico, stanno a dimostrare come una profonda compenetrazione tra le due componenti etniche potesse darsi anche (o forse in virtù) della comune ostilità al credo niceno. È del tutto possibile che i cristiani goti espulsi da Atanarico avessero cercato rifugio e accoglienza presso quelle comunità cristiane che avevano offerto il loro sostegno durante la persecuzione, o avessero sfruttato la rete di relazioni esistente tra le chiese imperiali. Non è del tutto lecito, invece, ritenere che essi avessero eletto l'uno o l'altro luogo come destinazione privilegiata sulla base esclusiva delle convinzioni dottrinali del clero locale, dal momento che non sembra che in terra gotica differenze di tipo teologico siano state percepite dai cristiani come sostanziali e divisive.

È solo all'interno dei confini dell'impero che sembrano poter essere identificati con certezza cristiani goti niceni e anti-niceni, rispettivamente forti di contatti più o meno profondi con esponenti di spicco dell'una o dell'altra corrente dottrinale.

Uno dei testi più significativi, e contemporaneamente più controversi, a questo proposito è la lettera inviata da Girolamo ai Goti Sunnia e Fretela.¹³² Secondo quanto si evince dal testo, questi avrebbero richiesto allo stridonense di chiarire alcune differenze riscontrate tra la traduzione del Salterio nella Bibbia dei LXX e quella fornita da Girolamo in latino a partire dal testo ebraico, il cosiddetto *Salterio gallicano*.¹³³ La lettera ha dato luogo ad ampie discussioni per quanto riguarda sia l'identificazione dei destinatari, sia la datazione e le circostanze della redazione. In passato sono stati esposti dubbi persino rispetto all'esistenza di Sunnia e Fretela, che sarebbero da intendere come personaggi fittizi creati per fornire una cornice all'intervento di Girolamo nella polemica relativa alla sua traduzione delle Scritture dall'ebraico, che avrebbe visto in Agostino l'interlocutore più diretto.¹³⁴ Che la lettera debba essere considerata invece effettivamente inviata è stato dimostrato da Zeiller¹³⁵ e accettato dalla critica successiva, aprendo la strada a diverse ipotesi riguardo al contesto storico cui la lettera andrebbe ascritta. Il riferimento dei due barbari alla "Bibbia luciana" e la menzione di un Avito, identificato con Avito di Costantinopoli, ha fatto collocare i destinatari della lettera nella capitale d'Oriente, mentre l'appellativo «*dilectissimi fratres*» e il riferimento ai «*ceteris qui uobis cum domino seruiunt*» nell'intestazione lasciano pensare che i due fossero chierici o monaci, senza che sia possibile reperire informazioni più precise sul loro conto.¹³⁶

Ugualmente complesso è il problema cronologico, dal momento che il testo non presenta riferimenti a fatti, persone o opere che forniscano precisi *termini*

132 Hier., *Ep.* 106. L'origine gotica dei due personaggi si ricava dalla notazione di Girolamo al §1: «*Quis hoc crederet, ut barbara getarum lingua hebraicam quaereret ueritatem et dormitantibus, immo contententibus graecis ipsa germania spiritus sancti eloquia scrutaretur?*».

133 Hier., *Ep.* 106, 2: «*Quaeritis a me...ut...in opere psalterii iuxta digestionem schedulae uestrae, ubicumque inter latinos graecos que contentio est, quid magis hebraeis conueniat, significem*».

134 De Bruyne 1929. Generalmente accettata è l'identificazione con Agostino del «*dissertissimus istius temporis interpres*», di cui si fa parola al §57 della stessa lettera, proposta da Allgeier 1926 e ripresa, oltre che da De Bruyne 1929, da Altaner 1950.

135 Zeiller 1920 e 1935.

136 Zeiller 1920, 128-129 propone di riconoscere in Fretela il Fritila, vescovo di Eraclea in Tracia, seguace di Nestorio e deposto dal concilio di Efeso del 431 (cfr. Mansi, IV col. 1236; 1426). La provenienza geografica e la collocazione cronologica rendono plausibile l'ipotesi, mentre meno convincente appare l'argomentazione che vorrebbe assimilare Sunnia al Dominicus, vescovo di Synnada in Frigia (Labourt 1955, 208).

post o ante quem. Se sembra pressoché certo che, al momento della stesura della lettera, Girolamo avesse completato la traduzione del Salterio ebraico,¹³⁷ ulteriori ipotesi sono state formulate a partire dalla cronologia dell'*Enarratio in Psalmum* 88 di Agostino, cui Girolamo farebbe velato riferimento. Su questa base si giungerebbe a restringere l'arco cronologico agli anni tra il 406 e il 410, senza che sia possibile considerare gli argomenti del tutto conclusivi, date le difficoltà di datazione che interessano anche le stesse *Enarrationes in Psalmos*.¹³⁸

Nonostante le gravi incertezze che ne impediscono un'interpretazione complessiva, l'epistola risulta di fondamentale importanza in quanto testimonia, di per se stessa, l'esistenza di contatti tra gli ambienti niceni più elevati e i membri di comunità gotiche cristiane. Il caso di Ulfila, che sebbene eccezionale non è lecito ritenere unico, può forse fornire un parallelo utile a determinare la natura di questi rapporti. In primo luogo, non dovrebbe destare troppa sorpresa il trilinguismo di altri Goti, né il loro interesse per l'esegesi biblica. È soprattutto questo elemento a suggerire che Sunnia e Fretela appartenessero alla più alta aristocrazia barbarica e avessero dunque avuto accesso a un certo livello di istruzione.¹³⁹ L'attenzione che essi pongono alle traduzioni bibliche nelle lingue dell'impero senza far riferimento a quella in gotico, oltre al fatto che essi dimostrino di essere informati sull'attività di Girolamo nonostante le ampie distanze geografiche mostrano la profondità dei loro contatti con alcuni circoli cristiani romani e l'intensità della loro assimilazione con la popolazione imperiale. La frequenza con cui compaiono, nella lettera geronimiana, riferimenti ad altre versioni latine del Salterio ha fatto pensare che Sunnia e Fretela avessero a disposizione «*toute une bibliothèque de livres latins*».¹⁴⁰ De Bruyne ha ritenuto questa una delle condizioni paradossali che dimo-

137 Cfr. Zeiller 1920, 124; Cavallera 1922, vol. II, 46-47

138 Così Altaner 1950, seguito da Kelly 1975, 285. Viene così a cadere l'ipotesi di Zeiller 1920, 124, secondo cui la lettera potrebbe essere datata con relativa certezza al biennio 404-405. La proposta è formulata a partire dal fatto che Firmo, latore delle lettere, nel 405 si troverebbe in Africa, dove avrebbe recapitato ad Agostino una lettera di Girolamo (Hier., *Ep.* 115; Aug., *Ep.* 81). Secondo Zeiller, Firmo avrebbe potuto fermarsi a recapitare la lettera a Sunnia e Fretela mentre si trovava in viaggio dalla Palestina (dove si trovava Girolamo) all'Africa.

139 In particolare, la dimestichezza con il greco e il latino non stupirebbe nel caso in cui questi barbari fossero stati tra quelli stanziati da Teodosio in Tracia e *Moesia inferior*, "cerniera linguistica" dell'impero, dove avrebbero potuto entrare in contatto tanto con comunità di lingua latina, quanto di lingua greca.

140 Cfr. De Bruyne 1929, 5.

strebbere l'inesistenza dei due destinatari, ma non è impossibile, al contrario, pensare che essi fossero piuttosto in contatto frequente con gli ambienti latini e a conoscenza degli eventi romani, forse tramite gli stessi Avito e Firmo nominati nella lettera,¹⁴¹ e che proprio per questo si sarebbero rivolti direttamente a Girolamo, personaggio di riferimento intellettuale di alcuni circoli dell'aristocrazia senatoria romana.¹⁴²

Le conclusioni che sembrano poter essere tratte dalla testimonianza della lettera geronimiana possono essere messe in relazione con quella dell'omelia VIII di Giovanni Crisostomo, *habita in ecclesia Pauli, Gothis legentibus, postquam presbyter Gothus concionatus fuerat*.¹⁴³ Essa documenta in maniera inequivocabile la presenza di un clero niceno di origine gotica, in buoni rapporti con l'episcopato niceno, cui erano presumibilmente affidati gruppi di fedeli della stessa provenienza. Sebbene la predicazione e le vicende di Giovanni Crisostomo dimostrino chiaramente la difficoltà di attrarre in ambito niceno la popolazione gotica, resta il fatto che il *presbyter Gothus* cui si fa riferimento nell'esordio del sermone doveva rappresentare una seppur embrionale gerarchia ecclesiastica gotica nicena, e doveva essere in grado di comunicare tanto in gotico quanto in greco. D'altra parte, la platea cui il sermone si rivolge presuppone la presenza tanto di una componente ellenofona, cui il vescovo si sarebbe rivolto direttamente, quanto di una barbarica, che avrebbe avuto accesso alle sue parole solo tramite la traduzione o il riassunto of-

141 Avito sembra poter essere identificato con il vescovo spagnolo che accompagnò a Costantinopoli l'imperatrice Flaccilla, nominato ancora nelle epistole 79 e 124 di Girolamo, a testimoniare quanto meno una vicinanza al circolo romano dello stridonense; Firmo è nominato nuovamente nella corrispondenza con Agostino, in cui viene ancora ricordato come portatore delle epistole (*Epp.* 115, 1 e 116, 1) e come inviato da Girolamo a Ravenna per curare gli affari di Paola ed Eustochio (*Ep.* 134, 2). La loro conoscenza con Sunnia e Fretela non sembra aver avuto un carattere del tutto occasionale. Per quanto riguarda Firmo, egli potrebbe non essere stato semplicemente il latore della corrispondenza, ma avere avuto un ruolo nella diffusione delle opere di Girolamo, e certamente in quella del Salterio gallicano (*Ep.* 106, 46). Girolamo, inoltre, sembra dare per assunta la possibilità che Avito avesse accesso alla lettera indirizzata ai Goti, in cui avrebbe risposto anche a dei quesiti da lui posti in precedenza (*Ep.* 106, 2; 86). Contro lo scetticismo di De Bruyne 1929, 4, si potrebbe dunque ipotizzare che Girolamo abbia accettato di soddisfare le richieste di chiarimento dei due Goti proprio perché questo gli avrebbe dato modo di rafforzare la sua posizione di fronte alle critiche che venivano mosse alla sua traduzione.

142 Uno scenario del genere spiegherebbe perché Sunnia e Fretela fossero al corrente del procedere dell'attività di traduzione di Girolamo mentre non si riscontrano altri riferimenti a Sunnia e Fretela nel resto dell'epistolario geronimiano.

143 PG 63, 499ss.

ferto loro dal presbitero goto. L'omelia di Giovanni Crisostomo dimostra dunque che, almeno in alcune circostanze, Goti e Romani dovevano celebrare insieme il culto, fatto questo che conferma come l'adesione al cristianesimo potesse facilitare il processo di romanizzazione dei barbari e, in generale, di compenetrazione tra le due componenti etniche.

Sebbene sia impossibile stabilire se la situazione costantinopolitana possa essere generalizzata, essa dimostra come la vicinanza a particolari ambienti romani potesse facilitare l'adesione dei barbari all'uno o all'altro gruppo religioso, e l'azione di esponenti delle varie correnti dottrinali potesse servire a inserire i recenti convertiti entro una struttura ecclesiastica gerarchizzata e a rafforzare il senso di appartenenza religiosa dei gruppi barbarici cui ci si riferiva. In questo senso, l'azione di Giovanni Crisostomo, o quella di Avito e Firmo, può essere facilmente avvicinata a quella di Giuliano Valente rispetto ad altri ambienti gotici. Ciò mostra ancora una volta come i contatti tra clero romano e comunità barbariche fossero diversamente interpretati e rappresentati dagli autori di diversa tendenza in base alle proprie finalità momentanee e resi funzionali a diversi scopi. Se Ambrogio aveva trovato utile per guadagnare le simpatie imperiali alla *pars* nicena la rappresentazione della predicazione di Giuliano Valente ai barbari come indice di una pericolosa alleanza tra i nemici militari dell'impero e i nemici della Chiesa, Giovanni Crisostomo (e Girolamo nell'*Epistola* 106) avevano ritenuto preferibile porre l'accento sul carattere ecumenico della predicazione cristiana e sulla capacità del messaggio evangelico di superare le differenze etniche.

Sembra dunque possibile concludere non solo che l'attraversamento del Danubio non segnò un momento decisivo nella conversione gotica, ma soprattutto che la separazione dei Goti cristiani in gruppi dottrinali distinti e ben definiti avvenne solo una volta che furono entrati in stretto contatto con la Chiesa romana. In questo senso, tanto coloro che aderirono alla corrente nicena, quanto coloro che si avvicinarono a quella subordinazionista presero una decisione veicolata dal clero romano, senza che sia possibile identificare alcuna tensione a livello identitario.

IV
APPARTENENZA RELIGIOSA E DEFINIZIONE IDENTITARIA DA
ALARICO ALLO STANZIAMENTO IN AQUITANIA

(401-418 D.C.)

Ripercorrendo le prime fasi del processo di cristianizzazione delle popolazioni gotiche, è risultato chiaro come non sia possibile identificare alcuna compattezza religiosa nella compagine barbarica stanziata all'interno dell'impero, almeno fino alla partenza di Alarico e del suo seguito alla volta delle province occidentali. Il processo spontaneo di adesione al cristianesimo si era sviluppato sotto l'influenza delle realtà specifiche incontrate dai Goti nelle aree di insediamento, e i risultati non potevano che rispecchiare quella disomogeneità religiosa che caratterizzava la popolazione romana, ancora incline ad abbracciare le tendenze dottrinali formalmente condannate dalla legislazione imperiale.

L'impressione di scarsa linearità che deriva dall'analisi dei modi in cui il cristianesimo si diffuse in ambito barbarico non sorprende se si considera il fatto che tale processo non era stato in alcun modo diretto o controllato da un'autorità, ma si era sviluppato per così dire “dal basso”, coinvolgendo diversi gruppi di popolazione barbarica man mano che essi entravano in contatto con il clero e le comunità locali. Una maggiore omogeneità avrebbe potuto darsi invece solo presupponendo un intervento dall'alto, volto a livellare gli scarti e le differenze tra i diversi nuclei interessati dalla cristianizzazione. D'altra parte, va specificato, parlare di “compattezza” e “omogeneità” non significa presupporre una totale e uniforme adesione dei singoli individui a una medesima tendenza dottrinale, ma piuttosto riconoscere una rappresentazione del potere univoca, che sceglie di proporsi come un corpo compatto.

L'evoluzione che interessò la popolazione gotica, che venne a configurarsi sempre più esplicitamente come non-nicena fino al momento in cui l'unità religiosa si impose come elemento caratterizzante i Visigoti di Aquitania e Spagna, sembra poter essere attribuita a una “scelta deliberata” del potere politico e civile in

favore di una particolare tendenza – forse maggioritaria, ma non intrinsecamente vincente – che avrebbe portato alla compattezza religiosa nota dalle fonti di V secolo. La questione diventa allora stabilire i tempi, le modalità e le ragioni per cui questa decisione venne presa.

Parziale conferma di tale ipotesi deriva da alcuni paralleli relativi sia a epoche precedenti che successive, la cui analisi può dimostrarsi utile a tentare di fornire una spiegazione e una descrizione del fenomeno: si tratta in primo luogo dello stesso impero romano e dei cambiamenti che ne interessarono la politica religiosa nel periodo costantiniano e, con significativi slittamenti, quello teodosiano e post-teodosiano. In ambito barbarico, d'altronde, paralleli possono essere istituiti con tutte quelle popolazioni che, poste a contatto con il cristianesimo, scelsero di abbracciare la teologia subordinazionista piuttosto che quella nicena favorita dagli imperatori. Un caso specifico, però, spicca sugli altri per disponibilità e qualità della documentazione, che rendono meglio tracciabili le fasi e le motivazioni del processo di conversione e di imposizione dall'alto di uno specifico credo cristiano a una popolazione ancora solo molto parzialmente cristianizzata: quello dei Vandali di Genserico all'indomani della conquista dell'Africa. Esso risulta particolarmente significativo per comprendere il sorgere di una politica religiosa in ambito gotico data la frequenza con cui Genserico e Alarico sono stati implicitamente o esplicitamente affiancati. Per questo, prima di riprendere l'analisi delle vicende religiose dei Goti, è bene descrivere brevemente questi modelli, per fornire una possibile cornice interpretativa agli eventi che caratterizzarono il periodo della migrazione gotica dall'Epiro all'Aquitania.

1. La conversione come “scelta deliberata”: modelli comparativi per il caso gotico

Come anticipato, un importante modello comparativo per quanto riguarda fenomeni di conversione di massa è costituito dallo stesso impero romano. Anche in questo caso, infatti, si assiste a una diffusione progressiva e incontrollata della nuova religione, contro i divieti imposti in maniera più o meno aggressiva dagli

imperatori, certo indipendentemente da un impegno positivo dei sovrani per raggiungere l'affermazione del cristianesimo entro i confini romani. Solo alla fine dell'epoca tetrarchica il fenomeno di cristianizzazione viene riconosciuto talmente pervasivo da costringere gli imperatori a ufficializzare lo *status quo* e dichiarare *religio licita* il “nuovo” culto. Con Costantino e i costantinidi si inaugura e si afferma un interesse crescente da parte imperiale per il cristianesimo, il cui radicamento viene incoraggiato “dall'alto”, a seguito di una scelta dell'imperatore dovuta a ragioni che sembrano andare decisamente oltre l'adesione personale del sovrano. Il cristianesimo, ormai radicato presso una parte consistente della popolazione grazie all'azione secolare di predicatori e missionari, ma anche a seguito di una propagazione spontanea delle dottrine tramite le normali relazioni interpersonali interne alle varie comunità, inizia ad apparire sempre più funzionale anche dal punto di vista politico, rendendo possibile una nuova costruzione ideologica e retorica del potere dell'imperatore, che risulta ormai – come più volte ricordato – scelto da Dio per governare l'ordine terreno. Si impone dunque progressivamente una rappresentazione dell'impero come cristiano in opposizione alle popolazioni pagane, e i culti tradizionali dapprima perdono la propria posizione preminente, in seguito (fatta salva la parentesi giulianea) vengono sempre più apertamente osteggiati dalle autorità.

Con la presa di posizione di Teodosio nel 380 non sono solo le preferenze dottrinali dell'imperatore a definirsi, ma si precisa anche la rappresentazione del potere imperiale all'interno e all'esterno dei confini. Dal punto di vista teologico viene a stabilirsi l' “ortodossia” nei termini in cui essa avrebbe dovuto essere intesa da quel momento in poi, mentre dal punto di vista politico il sovrano viene a configurarsi come il depositario e il custode della “vera fede”, acquisendo così, per altro, una nuova arma contro eventuali oppositori e dissidenti. Si è visto come la promulgazione della costituzione *Cunctos populos* non diede luogo a un'effettiva uniformazione dottrinale, né alle persecuzioni antiereticali a lungo immaginate. L'impero, inteso come realtà concreta composta da singole comunità cristiane, da singoli vescovi e da gruppi di fedeli, non era diventato niceno in seguito alle norme che vietavano le riunioni eterodosse, che assegnavano le chiese ai soli vescovi

niceni, che stabilivano la confisca dei beni e il divieto di testare e di ricevere beni in eredità per coloro che fossero riconosciuti eretici o scismatici. Ciononostante, è indubbio che la percezione dell'impero che si ricava dalle fonti di epoca teodosiana e successiva è quella di un insieme compatto, unito nell'unica fede della consustanzialità. Ciò dipende certamente, in parte, dal fatto che i divieti imperiali complicavano effettivamente l'attuazione di un proselitismo in senso anti-niceno e costringevano le comunità eterodosse in uno stato di minoranze tollerate che solo difficilmente potevano rinnovarsi e ampliarsi, contro una *pars* nicena che, forte del sostegno imperiale, giungeva ad affermarsi sempre più come maggioritaria all'interno dell'impero. Questo fu però un processo necessariamente lento, che come mostrato incontrò e dovette affrontare per vari decenni forti resistenze, e che non basta a spiegare l'impressione di un repentino mutamento nella composizione religiosa dell'impero. La percezione di epocale mutamento che ha ampiamente condizionato anche le rappresentazioni moderne del periodo teodosiano affonda le sue radici, piuttosto, nella formulazione e nell'imposizione dall'alto di una nuova autorappresentazione, che propone l'impero come un'unità politica cui corrisponde una completa e profonda unità religiosa. È questa rappresentazione, elaborata dalle autorità civili, a far percepire l'impero romano non più solo come "cristiano", ma come "cristiano *niceno*", a definire nuovi rapporti di identità e alterità basati non più sulla contrapposizione cristiano/pagano o cristiano/ebreo, ma su una distinzione ineludibile tra diverse correnti di pensiero cristiano. La legislazione non è che lo strumento attraverso cui l'autonarrazione decisa dalla corte si esprime e si concretizza, effettivamente privando progressivamente i gruppi dissidenti dello spazio necessario a preservarsi e perpetuarsi.

Un esempio ancora più chiaro, e parzialmente differente, di scelta da parte di un'autorità di imporre un credo religioso e impiegarlo come simbolo identitario è quello dei Vandali di Genserico, giunti in Africa nel 429 d.C. La fonte di riferimento per gli eventi africani è la *Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita. Seppur fortemente tendenzioso, questi rimane un testimone preciso e dettagliato degli scontri tra Vandali omei e Romani niceni, al punto da permettere di delineare con relativa certezza l'evoluzione dell'atteggiamento di Genserico

in materia di fede. Senza porre l'attenzione sugli elementi specifici della narrazione di Vittore, vale la pena concentrarsi su una particolare interpretazione della politica religiosa di Genserico, da impiegare come modello comparativo per valutare l'evoluzione religiosa dei Goti e il ruolo ricoperto da Alarico in questo processo.

Deve essere in primo luogo ricordato che Genserico giungeva in Africa a capo di una compagine etnicamente variegata: oltre a Vandali Asdingi e Silingi, egli guidava Alani, Goti, Suevi e alcuni Romani.¹ Questa semplice circostanza pone inevitabilmente il problema dell'identità vandalica e del suo processo di definizione. È stato mostrato come esso avvenne non in maniera indipendente, ma a seguito dei contatti con la popolazione romana africana, così che alcuni tratti distintivi dell'essere Vandalo non si definirono in opposizione a quelli Romani, ma in contatto con essi.² Certo è che dopo alcuni anni dall'ingresso in Africa, l'insieme eterogeneo di popolazioni che avevano composto l'esercito di Genserico viene riconosciuto dalle fonti come un gruppo coerente e compatto, identificabile come "Vandalo".

La fede omea è stata ripetutamente interpretata come un elemento fondante della nuova identità vandalica, e un fattore di forte contrapposizione tra popolazione barbarica e romana. Senza addentrarsi nelle problematiche che potrebbero emergere riguardo all'opportunità di stabilire una netta opposizione tra Romani niceni e Vandali omei, vale la pena di notare che il portato identitario ipoteticamente assunto dal credo subordinazionista nel contesto africano è stato diversamente interpretato in studi recenti. Secondo Liebeschuetz,³ la conversione al cristianesimo anti-niceno nel periodo delle migrazioni avrebbe relegato i Vandali (e in generale i popoli barbarici) in una posizione di marginalità e discriminazione rispetto alla popolazione imperiale, escludendoli dalla responsabilità del vescovo e sottoponendoli potenzialmente alla sempre più severa legislazione antiereticale. Questa

1 AE 1951, 267; Poss., *Vita Aug.* 28, 4; Procop. *Bell. Vand.* I, 5, 18-21. Courtois 1955, 58 nota come anche Salviano (*De gub. Dei* VI, 12) parli di «*populi Vandalorum*», utilizzando un plurale denso di significato. Secondo Courtois, *ivi*, «*il n'est pas excessif de penser qu'au moment où ils vont quitter l'Espagne ils ne constituent pas un véritable peuple en quête d'un territoire, mais demeurent ce qu'ils étaient sans doute depuis toujours: l'accidentelle conjonction de tribus diverses associées dans l'aventure*».

2 Merrils-Miles 2010, 84 ss., *passim*.

3 Liebeschuetz 2003.

condizione di separazione avrebbe contribuito profondamente a rafforzare i legami interni del gruppo e la fedeltà al sovrano, senza che questo tipo di sviluppo fosse stato in qualche modo condizionato o imposto dall'alto: Genserico (così come Alarico e Teoderico), pur non avendo avuto alcun ruolo nell'imprimere un particolare corso agli eventi, si sarebbe dimostrato del tutto consapevole delle possibilità che la situazione offriva dal punto di vista politico, e abile nello sfruttarle.⁴

Le potenzialità politiche che Genserico avrebbe riconosciuto come derivanti dall'adesione dei suoi seguaci al credo subordinazionista si trovano al centro di un altro saggio recente,⁵ che tocca i temi proposti da Liebeschuetz senza sposarne le conclusioni. Peter Heather condivide infatti l'ipotesi che l'adesione al credo omeo che caratterizzò il regno vandalico abbia costituito un elemento centrale nella formazione di un'identità etnica condivisa da parte delle popolazioni giunte in Africa nel 429, oltre che uno dei cardini della regalità di Genserico. Secondo la sua lettura, però, il processo organico di conversione non sarebbe iniziato durante la permanenza dei Vandali in Gallia o in Spagna, ma soltanto dopo l'approdo in Africa settentrionale. In maniera sempre più sistematica e consapevole, Genserico avrebbe attuato una politica di imposizione dall'alto del credo omeo stabilito ai concili di Rimini e Seleucia nel 359, al fine di sfruttare il credo religioso come «*ideological cement*» su cui avrebbe potuto fondarsi l'autorità del sovrano, «*which otherwise rested on no long-established foundations*».⁶ Questa interpretazione rileva innanzitutto come la politica religiosa antinicena, promossa a partire dalla presa di Cartagine nel 439,⁷ interessi quasi esclusivamente l'Africa Proconsolare, dove i barbari di Genserico erano stati stanziati, lasciando essenzialmente inalterato l'assetto di Numidia e Bizacena.⁸ Sembra allora possibile riconoscere nelle azioni

4 Liebeschuetz 2003, 77.

5 Heather 2007.

6 Heather 2007, 144-145.

7 Da questa data Genserico faceva partire il computo dei suoi anni di regno (Heather 2007, 137 n.1). Precedentemente, si erano verificate azioni contro le chiese nicene, ma che sembrano poter essere considerate isolate e dovute a iniziative individuali (Heather 2007, 138-139).

8 Heather 2007, 140: sebbene alcuni vescovi omousiani fossero stati esiliati e non sostituiti nei seggi di Numidia e Bizacena, la flessione subita dal numero totale dei seggi niceni di queste province risultò trascurabile, e certamente non sufficiente a mettere a repentaglio la salute della Chiesa in queste regioni. Anche in Proconsolare, per altro, i vescovi niceni dovettero mantenere un ruolo di rilievo e una certa libertà di azione, se durante i regni di Unerico e Trasamundo si registrano contatti diretti tra i sovrani e importanti esponenti del credo niceno.

di Genserico non tanto un'indiscriminata persecuzione che avrebbe colpito la Chiesa nicena *per se*, bensì il tentativo di garantire la supremazia della Chiesa omea nei territori abitati dai Vandali.⁹ Assicurare la crescita di un clero di tendenza subordinazionista e il suo controllo delle chiese sarebbe risultato funzionale ad imporre una precisa forma di cristianesimo al seguito di Genserico, composto tanto dal punto di vista etnico quanto da quello religioso. Il re vandalo era consapevole del fatto che, una volta portata a termine la conquista delle province africane e venuto meno il suo ruolo militare, il suo potere presentava un'intrinseca debolezza, non potendo contare su un'autorità da lungo tempo riconosciuta. Egli avrebbe dunque tentato di ricalcare il modello di sovranità imperiale.

Già a partire dall'epoca costantiniana l'imperatore si era presentato come il garante della pace religiosa, e il suo ruolo si era andato configurando sempre più decisamente come quello di punto di riferimento ultimo ed effettivo apice della gerarchia ecclesiastica. Adottare il credo cristiano avrebbe permesso a Genserico di sfruttare tutti i vantaggi presentati da questo modello, mentre promuovere un credo diverso e condannato nell'impero avrebbe offerto l'opportunità di dar vita a una struttura parallela, che non facesse capo all'imperatore, bensì a Genserico stesso, che avrebbe così potuto a sua volta presentarsi come designato da Dio e depositario della sua volontà. Il cristianesimo presentava inoltre il vantaggio di essere una religione neutra, che non si configurava come tipicamente propria dell'uno o dell'altro gruppo e che non avrebbe perciò dato luogo ad alcuna recriminazione da parte delle diverse componenti del suo esercito. Infine, la storia recente del gruppo approdato in Africa, la cui migrazione dalle terre oltre il Reno era iniziata nel 406 per terminare in una delle più ricche province dell'impero, si prestava ad essere trasfigurata nella narrazione della peregrinazione di Mosé verso la Terra promessa. La cristianizzazione in senso subordinazionista risultava poi facilitata dalla disponibilità della traduzione in gotico (lingua germanica simile a quella parlata dai Vandali) dei testi sacri che, come è stato ipotizzato,¹⁰ aveva potuto veicolare i primi contatti col cristianesimo nel periodo dell'insediamento nella penisola iberica.

9 Heather 2007, 144.

10 Merrils-Miles 2010, 180 e bibliografia indicata.

L'atteggiamento di Genserico in ambito di politica religiosa risulta interessante anche sotto un altro aspetto: a partire dal 454, data di ordinazione del niceno Deogratias al seggio di Cartagine, il sovrano vandalo sembra impiegare con finalità diplomatiche il dissenso teologico con l'impero. Il parziale rilassamento nei confronti della Chiesa nicena¹¹ sembra infatti poter essere messo in relazione con il matrimonio tra Unerico ed Eudossia, figlia di Valentiniano III, pattuito con gli accordi del 442-443 e che avrebbe dovuto svolgersi appunto nei primi anni '50 del V secolo, quando Eudossia avrebbe raggiunto l'età per le nozze. Il matrimonio avrebbe suggellato il riconoscimento da parte romana del regno vandalico, ed è possibile che l'ordinazione di Deogratias rientrasse in una serie di segnali distensivi di Genserico nei confronti dell'impero. Ciò appare tanto più plausibile dal momento che, a seguito del fallimento del progetto matrimoniale e la battuta d'arresto subita dalle trattative diplomatiche nel 455, si verificò in Africa una nuova e più incisiva stretta ai danni della Chiesa nicena: nel 457 non venne concesso di nominare un successore per Deogratias, e in tutta l'Africa Proconsolare vennero vietate le ordinazioni di vescovi niceni. In seguito, quando nei primi anni '70 si assistette a un miglioramento delle relazioni diplomatiche tra il regno vandalico e l'impero d'Oriente, Genserico poté essere persuaso a mitigare il suo atteggiamento nei confronti delle chiese nicene, ma il processo in questo senso fu arrestato dalla morte del re nel 477.¹²

Il modello proposto da Heather, con il riferimento all'uso politico dell'elemento religioso sia nel contesto degli equilibri interni del regno vandalico, sia in quello delle relazioni esterne con le altre potenze del Mediterraneo, sembrerebbe poter essere in qualche modo applicato anche alla realtà gotica. In entrambi i casi, infatti, si incontra un gruppo barbarico composito, che appare in via di formazione durante tutto il periodo della migrazione. Alarico, come Genserico, si poneva a capo di una compagine formata da una componente principale (quella dei Goti stanziati

11 Il seggio di Cartagine risultava vacante dall'esilio di Quodvultdeus, avvenuto poco dopo il 439 (la data dell'esilio è incerta, ma la presenza del vescovo sembra essere registrata in Campania tra il 445 e il 451, cfr. *PCBE* 1, QUODVULTDEUS 5, 949).

12 Heather 2007, 141-142. L'uso diplomatico dell'elemento religioso, e in particolare della minaccia di persecuzioni antinicine per ottenere concessioni politiche da parte dell'impero, viene rilevata anche da Merrils-Miles 2010, 181.

in Tracia e Mesia nel 382, che già a loro volta avevano riunito le diverse tribù entrate nell'impero o ribellatesi a partire dal 376) e da altri elementi etnici minori, che si unirono progressivamente all'esercito di Alarico tra il 401 e il 410. In entrambi i casi, inoltre, si assiste a un graduale rafforzamento del cristianesimo subordinazionista all'interno del gruppo, fino al momento in cui esso assurge a marcatore identitario dei barbari rispetto ai Romani.

A prima vista, dunque, sembrerebbe di poter supporre l'attuazione da parte di Alarico di una vera e propria politica religiosa coerente, analoga a quella di Genserico, con lo scopo di affermare la propria leadership e contemporaneamente di rafforzare l'unità e la compattezza del suo seguito. Uno sguardo più attento al ruolo giocato dall'appartenenza religiosa nelle vicende che ebbero Alarico come protagonista mostrano però come alle analogie evidenti si affianchino differenze sostanziali, che costringono a riconsiderare il modello vandalico e proporre uno sviluppo parzialmente differente del processo di cristianizzazione dei Goti e di formazione di una identità etnica chiaramente connotata in senso religioso.

2. Appartenenza religiosa e rappresentazione del potere: Goti pagani e Romani cristiani

Nel momento in cui si tenti di stabilire un parallelo tra le vicende gotiche e quelle vandaliche emergono immediatamente due differenze sostanziali. In primo luogo, è necessario ricordare che, al contrario di quanto accadde per le popolazioni gotiche, sottoposte all'influsso del cristianesimo a partire dalla metà del III secolo e sempre più man mano che si rinsaldavano i contatti con l'impero, la cristianizzazione di Vandali e Alani non sembra essere avvenuta prima dell'attraversamento dei confini. Come già specificato, sebbene non vi sia alcuna testimonianza relativa ai primi contatti dei Vandali con il cristianesimo, è possibile che essi siano da collocare tra il 406 e il 429, durante la permanenza di Vandali, Alani e Suevi in Gallia e nella penisola iberica. In questo periodo, va specificato, questo gruppo era stato in continuo e rapido movimento, costantemente impegnato militarmente, scontrandosi direttamente tanto con i Goti residenti in queste stesse aree quanto

con i Romani. Sebbene sia del tutto probabile che questi contatti, per quanto turbolenti, avessero dato luogo a un principio di cristianizzazione, soprattutto nei brevi periodi di pace, di certo questo processo non aveva avuto il carattere organico e tutto sommato coerente che può essere riconosciuto nella conversione gotica.

Un secondo aspetto da mettere in rilievo, e che rende parzialmente differenti le vicende di Goti e Vandali, è il tipo di relazione politica che essi instaurarono con l'impero a partire dai primi contatti con esso intrattenuti. Come mostrato, i rapporti romano-gotici si svolsero lungo una continua serie di negoziazioni e trattative, nel tentativo di definire gli equilibri di potere, le reciproche sfere di influenza e, soprattutto, il grado di autonomia di cui i Goti avrebbero potuto godere all'interno dell'impero. In questo contesto, Alarico si dimostrò in grado di impiegare la forza come strumento di trattativa, giungendo allo scontro armato solo laddove sembrasse venir meno qualsiasi margine di accordo. Ciò non significa evidentemente che l'atteggiamento dei Goti fosse intrinsecamente pacifico e in qualche modo restio ad intraprendere azioni violente, ma una differenza sostanziale sembra poter essere individuata tra l'esplicita volontà di conquista militare che sembra aver guidato Genserico e il suo seguito e il *modus operandi* di Alarico. Se quest'ultimo sembra aver in qualche modo riconosciuto l'autorità dell'imperatore e aver ricercato costantemente una ratifica ufficiale della sua posizione, oltre che delle garanzie per la sopravvivenza del suo popolo, per quanto riguarda i Vandali solo al momento dell'avvenuta conquista dell'Africa sembra profilarsi la possibilità di un confronto, teso essenzialmente ad ottenere il riconoscimento dell'autonomia del regno e quindi a definirne la posizione nello scacchiere mediterraneo.

Si è visto come la diplomazia vandalica sembri insistere a tratti su questioni legate alla diversa appartenenza religiosa di barbari e Romani. Nel contesto dell'ostilità costantemente manifestata dai Vandali nei confronti dell'impero un'interpretazione in chiave identitaria della conversione in senso subordinazionista sembra quanto meno plausibile: la differente teologia di riferimento sarebbe stata sfruttata politicamente per offrire una rappresentazione, seppur parzialmente artificiale, del popolo vandalico come opposto ai Romani, oltre che come elemento di pressione nel momento in cui si minacciavano ritorsioni su esponenti della

Chiesa nicena. Per comprendere se e in che misura l'evoluzione del cristianesimo gotico possa rispettare questo modello è necessario ripercorrere rapidamente la natura e il contenuto delle trattative diplomatiche intavolate con Roma. In effetti, la validità del modello identitario non deve essere verificata tanto al livello della popolazione “comune”, di cui sarebbe comunque difficile – quando non impossibile – identificare le credenze. Piuttosto l'analisi deve incentrarsi sulla rappresentazione offerta dal potere sia ai suoi sottoposti, sia agli interlocutori esterni, cercando di rintracciare in essa quegli elementi che potrebbero eventualmente evidenziare il ruolo giocato dall'elemento religioso nella definizione delle relazioni romano-gotiche.

È possibile individuare da questo punto di vista due fasi chiaramente distinte tra il III secolo e l'epoca teodosiana. A partire dalla metà del IV secolo, quando il cristianesimo si sarebbe impiantato in maniera più decisa nei territori transdanubiani, tanto da parte romana quanto da parte gotica sembra essere percepito il potenziale portato identitario e la conseguente possibilità di sfruttare politicamente le implicazioni dell'appartenenza religiosa. Le ragioni delle due persecuzioni in terra gotica, come già rilevato, devono essere probabilmente rintracciate in una completa sovrapposizione tra Romani e cristiani operata in ambito gotico, e nel timore delle autorità barbariche che il cristianesimo potesse destabilizzare la struttura di potere tradizionale.¹³ Se le fonti risultano del tutto insufficienti a definire i particolari della persecuzione del 347-348, quella di Atanarico appare come una chiara conseguenza degli attriti politici tra Goti e Romani, senza rispecchiare difficoltà ataviche di alcun tipo nella convivenza tra Goti cristiani e fedeli ai culti tradizionali. Al contrario, le notizie trasmesse dalla *Passio S. Sabae* suggeriscono che il senso di appartenenza a una comunità di villaggio risultasse ben più forte rispetto al senso di alterità provocato dalla devozione a culti differenti.¹⁴ Il cristianesimo sembra costituire dunque un problema non a livello sociale – dal momento che non sembra aver minato la pacifica coesistenza delle varie componenti religiose –

13 Cfr. *supra*, cap. I.

14 Ciò risulta particolarmente evidente nel racconto della persecuzione di Atanarico contenuto nella *Passio S. Sabae*. Decisamente significativo è il ripetuto tentativo di nascondere e proteggere i cristiani da parte della comunità di villaggio cui Saba apparteneva (*Passio S. Sabae*, 3).

ma piuttosto a livello politico.

Come già rilevato,¹⁵ tanto nel 347-348 quanto nel 369-372 la violenza delle persecuzioni anticristiane sembra dover essere spiegata facendo riferimento al potere potenzialmente disgregatore insito in un culto differente rispetto a quelli tradizionali. Sebbene l'assenza di fonti relative alla religione gotica non permetta un discorso organico e specifico sulla correlazione tra strutture religiose e strutture politiche, sulla base delle acquisizioni dell'antropologia religiosa è lecito presupporre una certa corrispondenza tra i due ambiti, che andrebbero a legittimarsi e sostenersi vicendevolmente. Inoltre, ed è qui l'elemento di maggiore interesse, l'impero avrebbe potuto esercitare una notevole forza di attrazione verso i nuovi convertiti. Questi si sarebbero confrontati con un tipo di linguaggio, con delle *auctoritates* e con un immaginario proprio del mondo romano, con cui sarebbero inevitabilmente entrati in contatto, ma soprattutto si sarebbero trovati inseriti in una struttura gerarchica che si sviluppava e aveva il suo centro entro i confini romani, e che trovava il proprio punto di riferimento ultimo nell'imperatore stesso.

I problemi posti dalla conversione a livello politico, più che sociale e – paradossalmente – religioso, potrebbero spiegare il carattere eccezionale della persecuzione di Atanarico. La reazione violenta cui si assistette in terra gotica, giova ricordarlo, risulta del tutto inusuale se posta in relazione con le altre occasioni in cui i popoli barbarici confinanti con l'impero entrarono in contatto con il cristianesimo.¹⁶ Una possibile spiegazione di questa diversità di atteggiamento potrebbe dover essere ricercata nel diverso ruolo assunto dalle autorità politiche nel fenomeno di conversione. In effetti, a partire dal V secolo, l'azione specificamente evangelizzatrice di vescovi e chierici attivi in territori barbarici sembra rivolgersi in prima istanza ai sovrani e alle aristocrazie, toccando solo in seguito gli strati più bassi della popolazione. La conversione dei sovrani poteva richiedere tempo e numerose prove della potenza del Dio cristiano, e sembra essere stata veicolata da membri della famiglia regnante già aderenti al cristianesimo, fatto che avrebbe reso sconsigliabile l'inizio di una persecuzione anticristiana.¹⁷ D'altra parte, è chiaro

15 Cfr. *supra*, cap. I.

16 Cfr. *supra*, cap. I.

17 Cfr. per esempio i casi di Ethelbert del Kent o Edwin di Northumbria (Fletcher 1998, 107ss).

che una volta garantita la conversione dei sovrani non poteva darsi alcuna azione violenta del potere contro la nuova religione, che si configurava man mano come elemento fondante della sovranità stessa. Al contrario, la cristianizzazione di massa avvenne a seguito di disposizioni adottate in questo senso dai sovrani in prima persona, che si impegnarono a promuovere attivamente la predicazione e l'azione dei missionari.¹⁸

Rispetto a questi esempi, il processo che si verifica in ambito gotico appare diametralmente opposto. Se la ricostruzione proposta per le prime fasi della conversione è corretta, essa sarebbe iniziata in maniera del tutto indipendente rispetto alle azioni di funzionari locali, capi tribù o dello *iudex*, in buona parte al di fuori del controllo delle autorità. I vescovi cristiani che si erano recati in terra gotica, i prigionieri romani e coloro che erano rimasti in Dacia dopo l'abbandono della provincia da parte di Aureliano erano entrati in contatto con la popolazione gotica senza un preciso disegno di conversione del popolo barbarico nel suo complesso, per cui non avevano puntato al coinvolgimento delle autorità. Solo in una fase relativamente avanzata della cristianizzazione, quando conversioni individuali e indipendenti avevano dato luogo a una diffusione non indifferente della nuova religione, questa aveva preso a costituire un problema degno di nota dal punto di vista dell'autorità gotica, che aveva preso a interpretare il cristianesimo come manifestazione dell'insinuarsi del potere romano in area gotica.

Alla diffidenza dei barbari nei confronti dei cristiani, in quanto potenzialmente collaborazionisti con l'impero, sembra corrispondere la percezione da parte romana di un senso di comunità nei confronti dei martiri e dei chierici goti. In corrispondenza della prima ondata persecutoria, Costanzo aveva accordato a Ulfila e ai suoi seguaci la sua protezione nonché un territorio in cui stanziarsi entro i confini dell'impero, e allo stesso modo Valente aveva posto come condizione per l'attraversamento del Danubio la conversione del gruppo che richiedeva il suo supporto. Sembra possibile affiancare questi eventi ed interpretarli congiuntamente come segni della disponibilità degli imperatori regnanti ad accordare una certa fiducia a

¹⁸ Questo tipo di svolgimento appare con estrema chiarezza, ad esempio, nella narrazione della conversione di Ethelbert, che ricorda di aver fatto battezzare 10.000 Inglesi, probabilmente dopo il suo stesso battesimo (*Regesta Pontificum Romanorum* 1518; Fletcher 1998², 117).

quei popoli che avessero condiviso il credo imperiale. Questo tipo di comportamento da parte romana viene confermato dalle testimonianze di Ammiano ed Eunapio, che notano come i barbari tendessero ad affidare ambascerie e trattative a membri del clero¹⁹ o si travestissero in massa imitando l'abito di chierici e monaci cristiani per confondere e ingannare i funzionari romani e l'imperatore stesso, così da essere ammessi nell'impero senza che venisse loro richiesta alcuna ulteriore garanzia di fedeltà.²⁰ Nonostante il carattere critico delle osservazioni di Eunapio e Ammiano, ciò che sembra emergere dalle fonti nel loro complesso è che, almeno formalmente, l'impero si autoidentificava come cristiano e considerava tutti coloro che avessero condiviso la stessa fede come potenziali sudditi, mentre escludeva dalla romanità chi fosse rimasto fedele ai culti pagani. È stato dimostrato ampiamente che persistenze pagane rimasero a lungo nell'impero, e che individui non cristiani continuarono a ricoprire posizioni sociali e cariche pubbliche di enorme prestigio. Cionondimeno, l'impero aveva scelto una precisa autonarrazione da proporre all'interno e all'esterno dei suoi confini. In essa il cristianesimo risultava un elemento fondamentale, da cui sarebbe stato difficile, se non impossibile, prescindere. L'opposizione topica tra Romani-cristiani e barbari-pagani, affermatasi in primo luogo in ambito cristiano con l'evidente intento propagandistico e denigratorio di assimilare i pagani agli incolti e incivili nemici di Roma, sembra aver trascorso il livello del dibattito e del proselitismo religioso per condizionare la condotta politica dell'impero, così come sembrano notare polemicamente gli autori pagani di IV e V secolo.

Se emerge dunque in maniera sempre più decisa una speculare tendenza delle autorità romane e gotiche a rappresentarsi rispettivamente come cristiane e pagane, probabilmente a partire da un meccanismo di azione e reazione, è necessario notare che in queste rappresentazioni non giocavano alcun ruolo le profonde differenze che emergevano in ambito cristiano. Da parte gotica, non è possibile sapere se le autorità avessero la benché minima percezione di queste fratture, anche se ciò appare piuttosto improbabile. D'altra parte, anche qualora queste differenze

19 Amm. Marc., XXXI, 12, 8.

20 Eunap., Fr. 55 Müller.

fossero state presenti e rilevate in *Gothia*, esse non avrebbero avuto alcun effetto sulle relazioni intrattenute con l'impero, poiché nessuna di queste tendenze poteva essere riconosciuta, in questa fase, chiaramente e univocamente come “romana” in contrasto con le altre.

In effetti, fino all'emanazione della costituzione *Cunctos populos* nel 380 non compaiono nell'impero affermazioni di unità religiosa o dichiarazioni relative a un credo da adottare uniformemente entro i confini romani. Anche durante i regni di Costanzo II e Valente, nonostante la spiccata tendenza anti-nicena degli imperatori e le azioni da loro intraprese contro i maggiori sostenitori della consustanzialità, non si incontrano prese di posizione formali da parte delle autorità civili in quanto tali. Le fonti giuridiche sono in questo contesto particolarmente significative poiché conservano chiaramente le tracce dell'autorappresentazione del potere politico e delle priorità da esso stabilite. Risulta allora particolarmente interessante che nel Codice Teodosiano siano riportate cinque costituzioni di Costanzo II relative alla necessità di eliminare i culti pagani dall'impero, di vietare i sacrifici e di distruggere i templi,²¹ mentre non vi sono tracce di norme volte a promuovere le tendenze cristiane anti-nicene né da parte del costantinide, né da parte di Valente. Quest'assenza all'interno del *Codex* si spiega facilmente facendo riferimento alla natura stessa della raccolta di leggi: essa avrebbe dovuto avere validità generale al momento della sua emanazione, così che non vi sarebbe stata ragione di mantenere memoria dell'eventuale legislazione anti-nicena dei due imperatori. D'altra parte, però, desta stupore che nemmeno Socrate, Sozomeno e Teodoreto presentino riferimenti a norme di questo genere, ricordando provvedimenti specifici ai danni di singoli vescovi, ma nessuno che intendesse colpire l'episcopato niceno in quanto tale. Ciò deve portare a rivedere in primo luogo la definizione di “persecuzione” riservata dagli autori niceni all'insieme di queste misure, e soprattutto a pensare che l'imperatore non avesse attuato una politica religiosa sistematica, volta all'estirpazione della celebrazione del culto niceno e della dottrina della consustanzialità. L'assenza di riferimenti all'applicazione di una legislazione formalmente antinicena sembra piuttosto testimoniare la volontà degli imperatori di

21 *C.Th.* XVI, 10, 2; 3; 4 (= *C.I.* I, 11, 1); 5, emanate tra il 341 e il 356.

affermare sempre più il cristianesimo dell'impero, ma non la sua adesione completa e incondizionata a una particolare corrente teologica, e lo stesso tipo di percezione di una potenza cristiana, ma non precisamente connotata dal punto di vista dottrinale doveva essersi affermata oltre i confini.

I primi passi verso un'autorappresentazione dell'impero in senso niceno vengono dunque compiuti solo in epoca teodosiana, quando la legislazione esprime una particolare attenzione in questo senso.²² Ciononostante, questo tipo di autonarrazione sembra faticare ad affermarsi, e l'imperatore sembra in particolare disinteressarsi del tutto della questione dell'"arianesimo gotico". È stato detto²³ che questo ostentato disinteresse e i generali, periodici ammorbidenti nella legislazione antiereticale, sarebbero da far risalire alle difficoltà che si sarebbero presentate a Teodosio nel momento in cui avesse deciso di perseguire dal punto di vista religioso la componente essenziale del suo esercito, alle cui simpatie egli non poteva permettersi di rinunciare. In effetti, è già stato rivelato come l'applicazione delle norme da parte di Teodosio fosse tutt'altro che automatica, lontana da quei criteri di sistematicità che avrebbero potuto condurre all'effettiva "nicenizzazione" dell'impero nel suo complesso.²⁴ In particolare, la necessità di Teodosio di confrontarsi con la corte occidentale di Giustina e Valentiniano II, di spiccata tendenza subordinazionista, non poteva che dare all'applicazione della legge un carattere del tutto ambiguo e contingente, ed impedire all'impero di presentarsi ai suoi interlocutori come una realtà religiosamente compatta. D'altra parte, si è visto come la realtà gotica all'epoca dello stanziamento in Tracia e Mesia II risulti notevolmente frammentata dal punto di vista politico, dal momento che, come sembrerebbe, diversi gruppi sottoposti all'autorità di diversi capi avrebbero mantenuto una relativa autonomia. In questo panorama, come già proposto, la cristianizzazione sarebbe sostanzialmente dipesa dalle influenze derivanti dalle figure di spicco che avrebbero guidato la conversione *tout court* o semplicemente l'inserimento dei neofiti in una struttura ecclesiastica gerarchicamente strutturata. Probabilmente la

22 Sulla rappresentazione dell'eretico e dell'eresia nella legislazione teodosiana, si vedano i lavori di Escribano Paño (2006; 2007; 2008).

23 Cfr. Merz 2013, con riferimenti alla bibliografia precedente in questo senso.

24 Cfr. *supra*, cap. II.

disomogeneità religiosa dell'impero, unita al carattere politicamente frammentario della compagine gotica stanziata nelle province balcaniche, non fece apparire l'impiego dell'elemento religioso adatto ad essere funzionalizzato in senso identitario e di affermazione politica e culturale tanto da parte gotica, quanto da parte romana.

Solo nel periodo successivo, con l'avvento al potere di Arcadio e Onorio, la compattezza religiosa dell'impero e il progressivo emergere di una leadership unica in ambito gotico avrebbero potuto permettere l'emergere di meccanismi simili a quelli riscontrati prima dell'ingresso nell'impero. Ciò che è necessario comprendere è, allora, se la rifunzionalizzazione in senso identitario dell'appartenenza religiosa possa essere risultata strumentale, ed eventualmente in che termini, all'emergere del potere di Alarico.

3. *La crisi di Gainas: i Goti da "pagani" a "non-niceni"*

Un primo segnale di slittamento nella percezione dei Goti residenti nell'impero dal punto di vista religioso si riscontra nelle vicende che interessarono i barbari stanziati a Costantinopoli attorno al 400 d.C., quando Gainas, allora *magister militum*, si unì alla rivolta di Tribigildo, posto a capo delle forze barbariche in Frigia, dando luogo a una vera e propria guerra contro la corte orientale.

Si tratta di eventi apparentemente marginali rispetto a quelli che interessarono Alarico e i Goti stanziati in Tracia e Mesia nel 382, ma meritano comunque di ricevere una certa attenzione poiché già gli antichi individuarono una corrispondenza almeno parziale tra le vicende di Gainas e quelle di Alarico, che interessarono tanto l'aspetto militare e politico, quanto, come si vedrà, quello religioso.

È bene innanzitutto specificare che, malgrado quanto affermato da Sinesio,²⁵ sembra chiaro che i Goti presenti a Costantinopoli non erano esclusivamente soldati, e lo scontro del 400 non si configurò come una battaglia tra la componente romana disarmata della città e le truppe comandate da Gainas.²⁶ Nel momento in

25 Cfr. per esempio *De prov.* II, 1-2, 116C; 119A; 120A.

26 Cameron-Long 1993, 211-213 ricorda giustamente che a Costantinopoli dovevano essere pre-

cui descrive i preparativi dei barbari prima di uscire dalla città, infatti, Sinesio afferma in maniera inequivocabile che essi portarono con sé donne, bambini e i beni che avevano accumulato,²⁷ a testimoniare la presenza di civili, mentre i contingenti militari sarebbero rimasti acuartierati fuori dalle porte della città.²⁸

Per quanto riguarda la provenienza di Gainas e del suo seguito, le notizie risultano insufficienti a tracciare un quadro completo.²⁹ Socrate e Sozomeno affermano che, una volta ottenuta una posizione di rilievo nell'esercito romano, il comandante aveva richiamato all'interno dell'impero altri barbari dalla propria terra di origine, e a questi aveva attribuito i maggiori comandi militari.³⁰ Se è certo che Gainas si trovava all'interno dell'impero nel 394, quando fu nominato assieme a Saul comandante delle truppe barbariche nella battaglia del Frigido,³¹ non è del tutto chiaro quando egli avesse compiuto il suo ingresso nell'impero. Sinesio, Sozomeno e Teodoreto³² attribuiscono al generale alcune vicende che sembrano rievocare quelle dei gruppi barbarici che penetrarono il *limes* danubiano nel 376 – la fuga dai territori a nord del Danubio, la condizione di supplici con cui si presentarono all'imperatore, l'accoglienza loro garantita dai Romani, il giuramento di fedeltà che prestarono in quell'occasione – ma il riferimento a una “chiamata” rivolta da Gainas ai suoi conterranei potrebbe suggerire un ingresso effettuato in un diverso momento, che non è possibile precisare. In questo caso, gli autori romani avrebbe-

senti, se non altro, i soldati delle *scholae palatinae*, che avrebbero fornito il loro supporto all'imperatore e alla popolazione della città. Socrate (*HE VI*, 6, 25-28), Sozomeno (*HE VIII*, 4, 15), Filostorgio (*HE XI*, 8) e Zosimo (V, 19, 3) sono concordi nel ricordare il ruolo giocato da questo corpo militare. Socrate e Sozomeno, inoltre, specificano che i Goti di Gainas portavano le loro armi di nascosto (Soc., *HE VI*, 6, 24; Soz., *HE VIII*, 4, 15), fatto questo che starebbe a significare la presenza di civili armati, dal momento che i soldati non avrebbero avuto motivo di nascondere le proprie armi.

27 Syn., *De prov.* II, 1, 117A.

28 Cameron-Long 1993, 210-211; 380, n. 234.

29 Nonostante quanto affermato da Cameron-Long 1993, 331, secondo cui Gainas «*had the...disadvantage of not coming from a Gothic royal house. He had deserted from the Gothic army after Adrianople and enlisted the Roman army as a common soldier*». Ad eccezione di quest'ultima affermazione, supportata da Soz., *HE VIII*, 4, 1, la ricostruzione proposta da Cameron risulta del tutto ipotetica. Con la stessa probabilità, infatti, Gainas potrebbe aver avuto una vicenda simile a quella di Fravitta, che sappiamo essere stato a capo di un gruppo tribale stanziato nell'impero nel 382 (Zos., IV, 56) e avere poi avuto una carriera all'interno dell'esercito e delle istituzioni civili romane, fino ad essere nominato console nel 401 (Soc., *HE VI*, 6, 39; Soz., *HE VIII*, 4, 19-21; Zos., V, 20).

30 Soc., *HE VI*, 6, 3; Soz., *HE VIII*, 4, 1.

31 Zos., IV, 57, 2.

32 Soz., *HE VIII*, 4, 8; Theod., *HE V* 33(32), 7; Syn., *De prov.* II, 1, 118B.

ro semplicemente assimilato e sovrapposto due ondate di barbari che avrebbero varcato i confini imperiali separatamente. La questione sembra destinata a rimanere irrisolta, sebbene non risulti di poco conto per i temi trattati. Con l'eccezione di Zosimo, le fonti che fanno riferimento ai fatti del 400-402 sono concordi nel narrare che Gainas domandò all'imperatore una chiesa, situata entro le mura, dove lui e i suoi correligionari anti-niceni potessero celebrare i propri culti, e che il vescovo Giovanni Crisostomo oppose alla richiesta un netto rifiuto.³³ L'incertezza relativa alla provenienza del gruppo di Gainas e alle circostanze del suo ingresso nell'impero lasciano irrimediabilmente irrisolto l'interrogativo riguardo ai tempi e modi della sua adesione al cristianesimo subordinazionista. Sebbene risulti piuttosto attraente una ricostruzione secondo cui Gainas sarebbe entrato nell'impero nel 376, sarebbe stato stanziato in Tracia nel 382 abbracciando la fazione barbarica filoromana e avrebbe accolto in queste circostanze la fede anti-nicena, non vi è alcun modo di oltrepassare il livello della pura ipotesi. Fatte salve dunque le difficoltà insormontabili relative ai prodromi dello scontro con Giovanni Crisostomo del 400, alcuni dettagli dell'evento possono comunque servire a chiarire la natura delle comunità cristiane gotiche tra la fine del IV e l'inizio del V secolo.

L'episodio è stato evocato per dimostrare l'adesione massiccia dei Goti al cristianesimo subordinazionista,³⁴ e per inserire lo scontro a Costantinopoli in una cornice teologica. Una componente allogena si sarebbe fatta portatrice di dottrine eterodosse all'interno di un corpo civico altrimenti compattamente riunito attorno al credo niceno professato dall'imperatore. Gainas avrebbe agitato la propria eterodossia come elemento distintivo tra sé e i Romani, rivendicando il diritto a riunirsi con i suoi separatamente dalla comunità religiosa ed etnica principale. Se questa interpretazione fosse corretta, si tratterebbe della prima volta in cui la distinzione "barbaro-ariano/Romano-niceno" si sarebbe sostituita a quella tradizionale "barbaro-pagano/Romano-cristiano" e – fatto ancor più rilevante – sarebbe

33 Soc., *HE* VI, 5, 8; Soz., *HE* VIII, 4, 7; Theod., *HE* V, 33(32). L'episodio sembra essere inoltre adombrato da Syn., *De prov.* I, 18, 115B. È significativo che Arcadio sia rappresentato dalle fonti indeciso sul da farsi (Soc.; Soz. *locc. citt.*) o addirittura favorevole alla cessione della basilica (Theod., *HE* V, 33(32), 2), probabilmente a seguito di considerazioni di *Realpolitik*. Come a Milano nel 386, invece, il vescovo di Costantinopoli si sarebbe dimostrato inflessibile di fronte tanto a Gainas, quanto alle pressioni imperiali.

34 Wolfram 1988, 149; Liebeschuetz 1990, 110; 151-153; 189-194.

stata elaborata e resa operativa dal punto di vista identitario in ambito barbarico ancor prima che tra i Romani. In effetti le fonti suggeriscono un diverso scenario.

Le vicende legate allo scisma degli Psatiriani, che divise la chiesa subordinazionista di Costantinopoli in epoca teodosiana,³⁵ possono servire a gettare luce sulla situazione della comunità antinicena della capitale e sulla posizione occupata dai Goti al suo interno. La divisione sorta a proposito della possibilità di attribuire la condizione di “Padre” a Dio prima della creazione del Figlio sembra aver interessato in primo luogo esponenti romani di tendenza anti-omousiana. Le due parti in causa sarebbero state infatti rappresentate da Doroteo di Antiochia e dal vescovo Marino, proveniente da un seggio non specificato della Tracia. Quest'ultimo avrebbe trovato solo in seguito il sostegno di Selenas, indicato da Socrate come “vescovo dei Goti” e come “successore di Ulfila” da Sozomeno. Secondo quest'ultimo, proprio il sostegno di Selenas avrebbe fatto sì che la chiesa di Marino fosse indicata come “dei Goti”, dal momento che *tutti i barbari*, seguendo i dettami del loro vescovo, avrebbero preso a riunirsi con i seguaci del trace.³⁶ Se dalle narrazioni emerge la compatta adesione dei Goti al credo subordinazionista,³⁷ non altrettanto si può dire per la popolazione romana, che appare divisa tra comunità nicena e antinicena, e tra Marino e Doroteo. È del tutto probabile, dunque, che nel 400 Gainas, partendo da una posizione di potere particolarmente influente, si fosse fatto latore di istanze che interessavano non soltanto i barbari, ma

35 Lo scisma è ricordato da Soc., *HE* V, 23 e Soz., *HE* VII, 17, 9-14. La datazione deriva dal riferimento a Flavio Plinta, che nell'anno del suo consolato (419 d.C.) pose fine alla scissione della chiesa ariana di Costantinopoli. L'inizio della divisione non può però essere fissato con certezza dal momento che secondo Socrate, esso si sarebbe concluso nella capitale dopo 25 anni (e sarebbe dunque iniziato nel 394-395), mentre per Sozomeno gli anni per cui perdurò lo scisma sarebbero 35 (così che la data di inizio dovrebbe essere anticipata al 384-385). Rispetto agli elementi cui si fa riferimento, entrambe le cronologie risultano plausibili: Ulfila, di cui si nomina il successore Selenas, morì nel 383; Doroteo di Antiochia sembra essere rimasto attivo e rispettato fino alla sua morte nel 406, mentre di Marino e Agapio (gli altri protagonisti della vicenda) non si hanno notizie se non quelle contenute in questi passi.

36 Soz., *HE* VII, 17, 11: «οἱ ἀμφὶ Μαρῖνον ἰδίᾳ ἐκκλησίαζον. ἐπωνομάζοντο δὲ Ψαθυριανοὶ ἢ τοῖ τῶν Γότθων, τὸ μὲν ὅτι Θεόκτιστός τις ψαθυροπώλης (ποπάνου δὲ τοῦτο εἶδος) προθύμως ταύτη τῇ δόξῃ συνίστατο, Γότθων δέ, καθότι καὶ Σελινᾶς ὁ τούτων ἐπίσκοπος ὁμοίως ἐδόξαζεν, ἐπακολουθήσαντες δὲ τούτῳ σχεδὸν πάντες οἱ βάρβαροι σὺν αὐτοῖς ἐκκλησίαζον»

37 Benché altri elementi, disseminati anche nelle stesse *Storie Ecclesiastiche* e altrove facciano ritenere il contrario: come già ricordato (cap. III) all'interno di Costantinopoli Giovanni Crisostomo aveva destinato una chiesa ai Goti niceni, e la presenza di barbari fedeli al credo della consustanzialità è confermato dall'*Epistola* 106 di Girolamo.

un segmento misto della popolazione costantinopolitana, che a seguito della legislazione teodosiana aveva continuato a riunirsi in chiese situate fuori città o in edifici privati *intra muros*,³⁸ e che sperava ora di poter vedere nuovamente riconosciuta la liceità delle loro assemblee. Piuttosto che come un colpo di mano barbarico, dunque, gli eventi del 400 sembrano poter essere interpretati come un nuovo tentativo, il primo documentato dopo il 388, della chiesa anti-omousiana orientale di ingaggiare una prova di forza con la corte per vedere riconsiderata la propria posizione. Ancora una volta, l'opportunità era data dall'esistenza di tensioni a livello politico che avrebbero potuto rendere più debole la posizione dell'imperatore.³⁹

Che i gruppi non-niceni romani ritenessero di poter ottenere una significativa apertura da parte del sovrano proprio in virtù della posizione di potere assunta da Gainas potrebbe essere testimoniato dai racconti concordi degli storiografi secondo cui, per sostenere la propria richiesta, il generale avrebbe ricordato i servizi prestati a Roma e manifestato insofferenza rispetto al fatto che un generale romano di prestigio fosse costretto a pregare fuori dalle mura della città.⁴⁰ Il costante riferimento alla posizione ricoperta nell'esercito romano lascia inoltre intuire che Gainas intendeva il suo ruolo come del tutto inserito nella gerarchia imperiale, senza un particolare senso di appartenenza etnico nei confronti della comunità gotica. Da questo punto di vista, neanche le vicende del 400 lasciano spazio a un'interpretazione di tipo identitario dell'adesione al credo anti-omousiano, o suggeriscono che i barbari, militari o civili, non fossero sottoposti alla legislazione vigente in materia religiosa, contrariamente a quanto talvolta sostenuto.⁴¹

38 Non è forse un caso che tanto Socrate quanto Sozomeno utilizzino, per indicare i luoghi di culto delle comunità eterodosse, l'espressione οἴκοι εὐκτηρίοι piuttosto che il termine ἐκκλησία. Alla luce della legislazione teodosiana (*C.Th.* XVI, 5, 8; XVI, 5, 11), è possibile pensare che anche in questo caso fossero i fedeli stessi o i membri del clero a mettere a disposizione degli spazi per le celebrazioni.

39 Se l'informazione di Teodoreto (*HE* V, 33(32)) è corretta, il calcolo doveva essere del tutto ragionevole, dal momento che l'imperatore si mostrò effettivamente disposto a venire a patti con Gainas.

40 *Soz.*, *HE* VIII, 4, 7; *Theod.*, *HE* V, 33(32), 4. Pur non facendo esplicito riferimento alla richiesta di una chiesa, anche Zosimo fa riferimento all'insoddisfazione di Gainas per gli onori che gli erano attribuiti, giudicati inadeguati al ruolo da lui ricoperto.

41 Ciò dipende ancora una volta dallo *status* che si ritiene fosse stato attribuito ai barbari a partire dal 382, e dal tipo di stanziamento che si pensa essi avessero ottenuto. Se si ritiene che essi avessero formato un embrione di regno autonomo all'interno dell'impero e si accetta un'inter-

Sebbene da parte barbarica non sembra essere percepita una corrispondenza tra credo religioso e appartenenza etnica, potrebbe essere questo il momento in cui, in ambito romano, la barbarie inizia ad essere identificata non tanto con il paganesimo residuo, quanto con i movimenti religiosi minoritari, esclusi fisicamente dalle città dalla legislazione e assimilati nel dibattito teologico a pagani ed ebrei. Se il passo del *De providentia* relativo all'introduzione di nuovi culti in Egitto da parte di Tifone⁴² dev'essere effettivamente interpretato come un riferimento al tentativo di Gainas di ottenere una basilica per il culto non-niceno, si riscontra un procedimento del tutto affine a quello messo in atto da Ambrogio nei testi relativi al conflitto per le basiliche. Il credo niceno viene infatti rappresentato come un elemento preservato da una legge antica,⁴³ escluso da tempi immemori dalle città e che può essere reintrodotta solo attraverso l'intervento di agenti esterni.⁴⁴ Nel caso di Sinesio, come in quello di Ambrogio, la sovrapposizione tra barbarie e fede anti-omousiana è in buona parte artificiale, ma mentre a Milano era stata la corte a prendere le mosse contro il vescovo, nella capitale d'Oriente la responsabilità barbarica era decisamente meglio individuabile e l'assimilazione tra Goti e “ariani” aveva chance decisamente maggiori di affermarsi e sedimentarsi.

Proprio la chiara responsabilità di Gainas in questo orientale “conflitto per le basiliche” e la sua presa di posizione in favore della teologia e della comunità subordinazionista aveva potuto far sì che, all'indomani della sconfitta subita per mano di Fravitta, un vescovo ignoto potesse proclamare la caduta di una delle torri dell'arianesimo e la liberazione della Tracia dal dominio del τύραννος e dall'eresia.⁴⁵ Il sermone *In Sanctum Thomam apostolum* passa rapidamente dalla polemi-

pretazione letterale di quanto affermato da Sinesio, i Goti sarebbero stati sottoposti esclusivamente alle loro leggi, dunque non avrebbero subito nemmeno la legislazione antieretica. Al contrario, se si immagina una condizione meno radicale di autonomia e si ritiene che i barbari avessero accettato di riconoscere almeno entro certi limiti l'autorità imperiale, non si è autorizzati a pensare che essi risultassero al di fuori della legge romana. Per questi problemi cfr. *supra*, cap. I.

42 Syn., *De prov.* I, 18, 115B.

43 *Ibid.*: «ὅπερ νόμος ἀρχαῖος ἐξουκίζει τῶν πόλεων, θύραζε καὶ πόρρω τειχῶν ἀποκλείων τὸ ἀσέβημα».

44 Tifone non può infatti contravvenire alla norma «αὐτοπρόσωπος», ma solo «διὰ τῶν βαρβάρων».

45 Cfr. PG 59, 497-500, 499. L'omelia *In Sanctum Thomam apostolum, et contra arianos, deque eo qui tyrannidem in Thracia occupavit, et e medio sublatus est, cum ipse arianus est*, originariamente attribuita a Giovanni Crisostomo, è stata unanimemente riconosciuta come spuria.

ca antiariana all'accusa rivolta agli anti-omousiani di fraternizzare coi barbari,⁴⁶ e in seguito dalle vicende orientali a quelle occidentali,⁴⁷ delineando una naturale prosecuzione del processo di distruzione dell'arianesimo nella liberazione dell'Occidente da un non meglio precisato ληστής. In questo contesto, tale riferimento ha fatto naturalmente pensare ad Alarico.⁴⁸ Questi risulterebbe dunque assimilato a Gainas dal punto di vista del ruolo ricoperto non solo nelle vicende militari, ma anche religiose. L'anonimo vescovo esprime in conclusione alcune speranze per il futuro dell'impero: la sconfitta dei barbari, la perdita delle tracce di Ario e delle sue dottrine, la vittoria dell'imperatore e del cristianesimo.⁴⁹ La lotta contro i barbari e la lotta contro l'eresia vengono a convergere in ragione del ruolo ricoperto da Gainas nelle vicende del 400-402, ma l'autore compie un passo ulteriore nel momento in cui estende allo scenario occidentale i caratteri delle vicende che avevano coinvolto Costantinopoli e l'Oriente. Se l'identificazione del ληστής con Alarico è corretta, la sovrapposizione risulta di particolare interesse poiché si tratta della prima volta che essa ricorre nelle fonti antiche e dell'unica in cui viene compiuta, in maniera implicita o esplicita, prima del 410. Dopo quella data la rappresentazione di Gainas sarebbe stata in qualche modo conformata al modello di Alarico, e a Gainas sarebbe stata attribuita la volontà di saccheggiare Costantinopoli così come sarebbe accaduto a Roma.⁵⁰ Se si accetta la datazione proposta per l'omelia in questione, si avrebbe invece un esempio di assimilazione tra i due generali a partire dal modello di Gainas. Essa potrebbe essere stata suggerita all'anonimo vescovo dal timore che incutevano Alarico (principale minaccia per l'Oriente

Tillemont ha ipotizzato che essa sia stata pronunciata a Edessa, dove si trova appunto il sepolcro dell'apostolo Tommaso. Per quanto riguarda la datazione, la proposta del 402 sembra basarsi sull'identificazione del *tyrannus* con Gainas e della guerra combattuta in Tracia con quella contro lo stesso Gainas e Tribigildo, conclusa appunto nel 402. Il riferimento a degli scontri in Occidente ha fatto pensare alla prima invasione della penisola italiana da parte di Alarico.

46 PG 59, 500: «Σὺ δὲ, Ἄρειε, πόθεν τὸ βλάσφημον ἐδιδάχθης; [...] εἰς ἣν ὑπεδέξω τοῦ βαρβάρου τὰ λάφυρα;»

47 PG 59, 500: «Ὡ τὴν Θράκην ἠλευθέρωσας, ἐλευθέρωσον καὶ τὴν Δύσιν».

48 Cfr. Cameron-Long 1993, 332: «*The only explanation that fits all these clues...is that the tyrant is Gaïnas, the bandit Alaric, and the year 402*».

49 PG 59, 500: «ἂ θέλεις ἰδεῖν, ἐπιθυμοῦμεν· τὸν βάρβαρον ἠττηθέντα, τὸν Ἄρειον ἐλαθέντα, τὸν Βασιλέα στεφανωθέντα, τὸν κόσμον ἐπιστραφέντα, τὸν Χριστὸν ὑψωθέντα»

50 Cameron-Long 1993, 202-203. In effetti, l'unica fonte pervenuta che narra i fatti di Costantinopoli prima del 410 è il *De providentia* di Sinesio, dove si afferma esplicitamente che Gainas non aveva intenzione né di distruggere la città, né di provocare danni alla popolazione, ai magistrati e alle istituzioni (Syn. *De prov.* I, 17, 110D).

fino alla sua partenza per le regioni occidentali) e soprattutto la possibilità di una sua alleanza con Tribigildo. Sebbene tale eventualità non si fosse verificata, il parallelismo tra Alarico e Gainas si giustificava a partire da alcune caratteristiche esteriori: l'origine etnica in primo luogo, l'alta carica militare ricoperta, la ribellione contro l'impero, che aveva garantito accoglienza e disponibilità a permettere il loro ingresso nelle strutture imperiali e, secondo l'autore del sermone, la fede religiosa.

D'altra parte, non può essere escluso che il sermone anonimo debba essere considerato il riflesso di una propaganda di più ampio respiro, promossa da quei circoli contrari all'integrazione dei barbari nelle istituzioni romane e all'attribuzione ad alcuni personaggi di origine non romana di ruoli di spicco, soprattutto quando prevedevano responsabilità di tipo militare. Dopo gli eventi del 400 e l'aperta presa di posizione di Gainas in favore delle istanze anti-omousiane, l'elemento religioso poteva facilmente essere evocato all'interno di una rappresentazione negativa dei barbari, in cui si volevano mettere in evidenza non solo i caratteri di alterità, ma anche quegli elementi che potevano costituire un forte pericolo per la stabilità dell'impero. Nel momento in cui l'imperatore tendeva sempre più a presentarsi come difensore della fede e a fondare su questo ruolo la propria regalità e le speranze di prosperità della *res publica*, la diversa fede professata in maniera aggressiva da potenziali usurpatori poteva facilmente essere elevata a simbolo della capacità distruttiva di questi individui.

Alarico aveva rappresentato, come noto, la principale minaccia per l'impero orientale, a partire dalla prima rivolta nel 395. Nel 397 Eutropio aveva acconsentito alle sue richieste offrendogli la carica di *magister militum per Illyricum*, suscitando le preoccupazioni testimoniate da Sinesio,⁵¹ e certo la rivolta di Gainas non poteva che acutizzare le divergenze che potevano emergere a corte in merito all'atteggiamento da tenere in merito al generale. In questo contesto, non stupisce che una propaganda tendente all'assimilazione sotto tutti gli aspetti dei due generali barbari che minacciavano Costantinopoli e l'Oriente si sia sviluppata e rapidamente diffusa. Per comprendere però se tale sovrapposizione, soprattutto per

51 In particolare nel *De regno*; cfr. Heather 1988

quanto riguarda gli aspetti religiosi, sia stata suggerita da particolari esigenze propagandistiche o da un'effettiva e ben nota comunanza del credo, è necessario tornare a considerare le vicende di cui Alarico si fece protagonista.

4. *La leadership di Alarico e l'identità religiosa dei Goti*

Nel 401, come noto, Alarico decise di muoversi dall'Epiro, dove si era stanziato coi suoi dopo la rivolta del 397, verso l'Occidente. Le ragioni di questo nuovo spostamento non sono del tutto chiare e dipendono in gran parte dalla configurazione che si attribuisce al suo seguito. Ciononostante sembra possibile stabilire una relazione piuttosto stretta tra questo evento e la crisi apertasi nel 400 con la rivolta di Tribigildo e Gainas: come quest'ultimo, seppure con finalità piuttosto diverse,⁵² Alarico aveva tentato di definire la propria posizione all'interno dell'impero ingaggiando prove di forza e intavolando trattative diplomatiche con la corte orientale. Dopo lo scoppio della guerra, lo spazio di negoziato, già ristrettosi con la successione di Aureliano ad Eutropio, sembrava definitivamente chiuso, e il massacro dei Goti a Costantinopoli non poteva che ridurre drasticamente la fiducia riposta da Alarico nelle istituzioni imperiali.⁵³ Il passaggio in Italia, dunque, appare configurarsi essenzialmente come un tentativo di aprire nuove relazioni con la corte occidentale, nella speranza che essa si rivelasse meglio disposta di quella costantinopolitana.

Se questa interpretazione è corretta, tra il 401 e il 410 Alarico si trovava a dover creare delle basi per nuove relazioni diplomatiche da intrattenere con un nuovo interlocutore, a dover cioè ristabilire i termini di negoziato e rimodulare i con-

52 Il problema degli obiettivi di Alarico dipendono evidentemente dalla posizione assunta riguardo alla configurazione del suo seguito come "*Nation or army*": se nel secondo caso si può pensare che le sue azioni mirassero a garantirgli una posizione personale più elevata e un peso maggiore nel processo decisionale dell'impero (Liebeschuetz 1992), nel momento in cui si ritiene che egli si fosse posto alla guida della gran parte dei Goti stanziati nelle province danubiane nel 382 emerge con chiarezza uno scenario differente. Egli avrebbe agito sentendo in qualche modo la responsabilità del suo popolo, dovendo assicurare alla totalità di esso (civili e militari) condizioni di vita migliori all'interno della compagine romana, e soprattutto la certezza di una certa stabilità nei rapporti politico-militari con l'impero (Heather 1991, 198ss.). Come già specificato (cfr. *supra*, cap. I), la preferenza è qui accordata alla seconda ipotesi.

53 Heather 1991, 206-208.

tenuti delle proprie richieste. D'altra parte, nello stesso periodo fu la stessa composizione del seguito del generale a mutare continuamente, costringendo Alarico a fondare la propria autorità su elementi sempre diversi e a costruire delle garanzie il più possibile solide per il proprio potere. Un frammento di Olimpiodoro e un passo di Sozomeno, probabilmente basato su Olimpiodoro a sua volta,⁵⁴ testimoniano la presenza, nel seguito di Alarico, di un vescovo di fede subordinazionista, di nome Sigesario. Questi avrebbe prima battezzato Attalo,⁵⁵ in seguito sarebbe rimasto vicino ad Ataulfo, tentando di proteggerne i figli dopo l'uccisione del generale a Barcellona.⁵⁶ Per quanto frammentari e decontestualizzati, questi riferimenti suggeriscono non solo la presenza di nuclei cristiani tra i Goti partiti dall'Epiro, ma anche un'adesione personale del generale e della sua famiglia al cristianesimo subordinazionista, altrimenti non si spiegherebbe il coinvolgimento di Sigesario nelle vicende successive alla morte di Ataulfo. Ciò che non è chiaro, invece, è la connotazione religiosa del seguito di Alarico nel suo complesso, e la possibilità che essa avesse avuto un ruolo nel processo di creazione della leadership del generale.

Sulla base del modello vandalico, un riferimento all'appartenenza religiosa sembrerebbe naturale nel processo di costruzione della leadership di Alarico: come Genserico, egli avrebbe potuto interpretare e impiegare l'imposizione di un credo unico per dare coerenza a una compagine mista e confermare il suo ruolo di preminenza nel momento in cui veniva meno il contesto militare in cui era nato. Una differenza sostanziale tra la vicenda vandalica e quella gotica emerge però da subito in maniera evidente: mentre Genserico si trovò impegnato prima in una guerra di conquista, e in seguito a governare il territorio acquisito, la parabola di Alarico si svolse interamente in un contesto bellico. Ciò risulta particolarmente significativo dal momento che, come notato, il credo omeo venne promosso attivamente dal re vandalo solo a partire dal 439, data assunta da Genserico come punto di partenza per il computo dei suoi anni di regno. Genserico si trovava allora nelle condizioni di dover amministrare un territorio e fondare istituzioni di governo,

54 Matthews 1970.

55 Soz., *HE IX*, 9, 2.

56 Olymp., Fr. 26 Müller.

sulle quali avrebbe potuto appoggiarsi nel momento in cui stabiliva determinate misure da adottare per promuovere il credo favorito. Per Alarico, al contrario, sarebbe risultato complesso implementare una politica religiosa organica in assenza di un apparato governativo di qualunque tipo, in una condizione di continuo movimento e trasformazione nella composizione stessa del gruppo che a lui faceva riferimento. Alarico si trovava in una condizione più simile a quella che era stata del capo vandalo tra il 429 e il 439, quando aveva guidato il suo esercito alla conquista dell'Africa, con l'esigenza principale di garantirsi la fedeltà delle truppe e di ampliare i propri consensi per disporre all'occorrenza di un deterrente più efficace o di una maggiore forza d'urto su cui contare nel confronto con Roma.

Il problema della “regalità” di Alarico, ovvero la questione delle basi su cui il suo potere si sarebbe fondato, non ha trovato una soluzione univoca: si è pensato, sulla base di Giordane,⁵⁷ a una discendenza dalla famiglia dei Balthi e da Atanarico, senza reali dati che supportino questa ipotesi; diversamente, è stato ritenuto che egli facesse parte di una famiglia piuttosto in vista già prima di porsi a capo dei Goti nel 395, e che avrebbe rafforzato la propria posizione sfruttando a proprio vantaggio gli scontri che avevano opposto i diversi capi goti nel periodo dello stanziamento in Tracia e Mesia, quale ad esempio quello tra Fravitta ed Eriulf.⁵⁸ Come si è visto, uno scenario di questo tipo risulta certamente più convincente alla luce del ruolo ricoperto da Alarico nella battaglia del Frigido e delle dinamiche delle rivolte successive. Alla morte di Teodosio, la salda volontà di rinegoziare le condizioni della vita dei Goti all'interno dell'impero, unita a quella di mantenere attivi i canali diplomatici con l'impero senza dare sfogo a una violenza incontrollata, poteva rendere la leadership di Alarico bene accetta tanto alle frange più moderate quanto a quelle più estremamente ostili a Roma, così da ampliare notevolmente il potenziale bacino di consensi su cui avrebbe potuto contare.⁵⁹

Se non tutti i Goti stanziati in Tracia e Mesia seguirono Alarico nei suoi spostamenti prima in Macedonia ed Epiro, poi alla volta dell'Italia,⁶⁰ egli dovette riuscire

57 Iord., *Get.* XXIX, 146; Wolfram 1988, 144.

58 Heather 1991, 196.

59 Su questa linea anche Heather 1991, 196.

60 Fatto che risulta testimoniato indirettamente dalla presenza di piccole comunità barbariche ancora nei primi anni del V secolo, quale per esempio quella situata a Beroea documentata dal

a riunire nel suo seguito la gran parte dei gruppi tribali stanziati nel 382. Si è visto che in base alla sistemazione di Teodosio questi avevano mantenuto una certa autonomia non soltanto rispetto all'impero, ma anche per quanto riguarda le loro reciproche relazioni. Anche il processo di mutua acculturazione tra popolazione barbarica e romana, dunque, doveva essere avvenuta in base a tempi diversi, sulla base delle comunità locali con cui i singoli gruppi erano venuti in contatto. Di conseguenza, è necessario immaginare che anche la cristianizzazione avesse seguito percorsi e raggiunto stadi differenti, così che non si può assumere come dato il fatto che Alarico possa essersi presentato, per attrarre consensi, come latore di simboli uniformemente riconosciuti dai barbari come caratterizzanti un'identità etnica che si era andata sviluppando in maniera tutt'altro che uniforme. L'elemento comune e unificante non poteva essere rintracciato nella discendenza di Alarico da una casa regnante il cui potere fosse riconosciuto unanimemente, né nel sentimento di una comune origine, dal momento che, giova ricordarlo, nel 376 avevano varcato i confini dell'impero almeno tre differenti gruppi e altri si erano uniti alla compagine barbarica negli anni che portarono ad Adrianopoli. Piuttosto il retroterra comune consisteva nella storia di fuga dagli Unni e abbandono delle proprie terre, ingresso nell'impero e conseguenti scontri, fino al riconoscimento dello stallo militare e all'accordo con Teodosio. Su questi elementi condivisi doveva costruirsi il potere di Alarico, e sulla sua capacità di offrire prospettive di miglioramento che risultassero allettanti a tutta la comunità: un territorio assegnato definitivamente da cui trarre sostentamento, l'impegno di Roma a non tornare sui propri passi e non mettere nuovamente a repentaglio la sopravvivenza della compagine gotica all'interno dell'impero.

Nel corso della migrazione, e in particolare negli anni immediatamente precedenti il sacco di Roma, il sentimento prevalente nell'esercito e nella popolazione barbarica in movimento sembra essere stato quello di una sempre crescente ostilità nei confronti dell'impero. In nome di questa, e non del riconoscimento dell'esistenza di un retroterra culturale e di un'origine comuni Alarico poté accogliere nel proprio seguito ulteriori componenti, e in particolare le truppe che disertarono

Calendario gotico (cfr. *supra*, cap. III).

l'esercito di Stilicone nel 408 e gli schiavi che si ribellarono ai Romani nel 409. È del tutto probabile che fra questi vi fossero dei Goti, ma essi si univano ai soldati reclutati da Stilicone sul confine renano,⁶¹ probabilmente Vandali, Alani e Suevi, e ai sopravvissuti dell'esercito di Radagaiso, secondo Orosio ridotti in schiavitù dopo la sconfitta a Fiesole⁶² e forse da identificare con gli schiavi che andarono a rimpolpare l'esercito barbarico alle porte di Roma.⁶³

Due sono i problemi che si presentano nel momento in cui si cerchi di offrire una rappresentazione del seguito di Alarico alla vigilia del sacco di Roma: in primo luogo quali fossero le proporzioni tra le diverse componenti dell'esercito alaricano tra il 408 e il 410 e, secondariamente, quale fosse la loro appartenenza religiosa. Notizie relative al numero assoluto di reclute che si unirono ad Alarico sono offerte da Zosimo, che parla di 30.000 barbari precedentemente al servizio di Stilicone che avrebbero disertato l'esercito imperiale nel 408⁶⁴ e, per il 409, di schiavi che si sarebbero uniti a un numero totale di 40.000 uomini.⁶⁵ La prima delle due cifre appare eccessiva e deve probabilmente essere ridimensionata,⁶⁶ mentre non vi sono elementi per quantificare il numero degli schiavi che si unirono ai barbari acuartierati alle porte di Roma.⁶⁷ Nonostante le incertezze insuperabili, i numeri proposti da Zosimo sembrano suggerire che le forze che si unirono ad Alarico tra la morte di Stilicone e il sacco di Roma incrementarono notevolmente gli effettivi del suo esercito: la possibilità di un nuovo cambio di campo da parte di questi soldati avrebbe mutato in maniera determinante l'equilibrio di forze che andavano ad affrontarsi, così che risultava assolutamente necessario garantire la fedeltà delle

61 Claud., *BG*, 400-429.

62 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 37, 16.

63 Heather 1991, 214; Kulikowski 2007, 173.

64 Zos., V, 35, 6.

65 Zos., V, 42, 3.

66 Heather 1991, 213 ritiene che i soldati che si sarebbero uniti ad Alarico nel 408 siano da identificare con i superstiti dell'esercito di Radagaiso. Sulla base del Fr. 9 Müller di Olimpiodoro, che parla di 12.000 uomini assoldati da Stilicone dopo la battaglia di Fiesole, Heather ritiene di dover quantificare le nuove reclute in 10.000.

67 Zos., V, 42, 2 afferma: «Καὶ οἱ μὲν οἰκέται σχεδὸν ἅπαντες, οἱ κατὰ τὴν Ῥώμην ἦσαν, ἐκάστης ὡς εἰπεῖν ἡμέρας ἀναχωροῦντες τῆς πόλεως ἀνεμίγνυντο τοῖς βαρβάροις, εἰς τεσσάρων πού μυριάδων πλῆθος συνειλεγμένοις». Contrariamente a quanto sostenuto da Heather 1991, 213-214, sembrerebbe che Zosimo voglia indicare che «*tutti gli schiavi di Roma*» si unirono a una schiera di 40.000 uomini, e non che 40.000 fosse il computo totale delle forze di Alarico *dopo* il passaggio degli schiavi tra i suoi seguaci, data la concordanza del verbo συνειλεγμένοις con il dativo τοῖς βαρβάροις.

nuove componenti e integrarle il più rapidamente possibile in un gruppo unitario.

È stato sostenuto che l'appel esercitato da Alarico fosse dovuto al riconoscimento, da parte delle nuove reclute, del suo diritto alla regalità, di una comune origine e di uno stesso retroterra culturale, fondato sull'esibizione di alcuni precisi simboli identitari.⁶⁸ Questa tesi appare difficilmente sostenibile dal momento che le componenti che si unirono all'esercito barbarico, sebbene non precisamente identificabili, sembrerebbero aver costituito gruppi misti di individui di diversa provenienza etnica e con diverse storie di relazioni con l'impero. Dal racconto di Zosimo sembrerebbe che le truppe barbariche che disertarono Roma fossero legate a Stilicone da un rapporto di fedeltà personale, che difficilmente si coniuga con l'identificazione di queste con i superstiti soldati entrati nell'impero al seguito di Radagaiso, suggerendo piuttosto una loro identificazione con le truppe reclutate in precedenza sul Reno, che non avevano avuto alcun rapporto con le popolazioni gotiche residenti prima a nord, poi a sud del Danubio. Per quanto riguarda gli schiavi, la questione presenta interrogativi ancora più consistenti, poiché essi potrebbero essere stati effettivamente barbari ridotti recentemente in schiavitù, ma anche individui residenti nell'impero da un lungo periodo di tempo, tesi a sfruttare l'instabilità derivante dalla minaccia alariciana per mutare la loro condizione. L'interesse che accomunava Goti in movimento, schiavi, soldati barbari che avevano visto trucidare le loro famiglie, dunque, non era tanto quello di rivendicare un'unità e un'identità perduta nelle lotte con l'impero, quanto quello di sfogare il proprio risentimento contro Roma e di garantire la propria sopravvivenza di fronte a un potere percepito come oppressivo e minaccioso. Su questi punti doveva allora insistere Alarico per garantire e rafforzare la sua preminenza, e non su caratteri specifici della sua popolazione di origine, che al contrario sarebbero potuti risultare fortemente divisivi.

In questo contesto, il tema religioso avrebbe potuto risultare particolarmente

68 Diritto alla regalità: Wolfram 1988, 143-146; senso di una comune appartenenza etnica: Liebeschuetz 1990, 76 e 1992, 81 ss. È necessario notare, in generale, che il problema relativo all'ascesa al potere di Alarico è stato trattato piuttosto diffusamente per quanto riguarda la sua acquisizione di una posizione preminente tra i Goti stanziati in Mesia e Tracia, mentre non sono state particolarmente indagate le ragioni per cui ulteriori componenti si sarebbero unite al suo esercito.

spinoso e poco funzionale. In maniera del tutto contraria a quanto sarebbe avvenuto in ambito vandalico, dove Genserico avrebbe dovuto unire una serie di gruppi, tutti scarsamente o per nulla cristianizzati, l'esercito guidato da Alarico comprendeva certamente un buon numero di cristiani subordinazionisti, ma nulla è dato sapere appunto riguardo a quelle ampie componenti inglobate in seguito e la cui fedeltà risultava da subito fondamentale per la buona riuscita del programma alariciano. Si è visto che già in ambito gotico il culto praticato era tutt'altro che uniforme, e il resto dell'esercito poteva essere composto tanto da pagani, quanto da cristiani di diverse tendenze teologiche. Di fronte a un panorama a tal punto variegato, l'elaborazione e implementazione di una sistematica politica religiosa volta a promuovere un culto specifico, oltre che di difficile applicazione, avrebbe potuto portare alla luce proprio le differenze relative al credo e dar vita a una serie di tensioni che mal si sarebbero coniugate con l'esigenza di unità e compattezza che il momento richiedeva.

Queste considerazioni, basate su riflessioni relative alla composizione del gruppo guidato da Alarico, risultano confermate dalla sostanziale assenza, nelle fonti coeve, di riferimenti espliciti al cristianesimo dei Goti, nonostante la testimonianza piuttosto esplicita di Olimpiodoro riguardo alla fede del generale. Un'eccezione celebre è costituita dalla narrazione di Orosio, il quale oppone nettamente ed esplicitamente il cristiano Alarico a Radagaiso, la cui straordinaria ferocia sarebbe stata determinata proprio dalla fedeltà ai culti pagani. Orosio è però stato spesso interpretato alla luce di preconcetti storiografici, e alla luce delle *Historiae aduersus paganos* sono state valutate le altre testimonianze relative agli eventi. Vale la pena allora di passare in rassegna le informazioni che vengono effettivamente fornite dalle fonti a disposizione.

5. Orosio, il sacco di Roma e il cristianesimo di Alarico

La testimonianza di Orosio risulta centrale nella discussione relativa all'adesione dei Goti di Alarico al cristianesimo subordinazionista, e decisiva anche nelle

discussioni in merito intraprese dalla storiografia moderna. Nel racconto delle vicende relative alle incursioni in Italia e al sacco di Roma del 410, Orosio afferma con chiarezza il cristianesimo del capo barbaro. Di lui si ricorda infatti l'esitazione nell'ingaggiare battaglia a Pollenzo, volendo rimandare il combattimento per non violare la Pasqua;⁶⁹ la mitezza nell'uccidere i nemici, che sarebbe derivata appunto dalla fede cristiana in opposizione alla violenza sanguinaria di Radagaiso;⁷⁰ il rispetto del diritto di asilo, dei beni della Chiesa e dei luoghi sacri durante il sacco di Roma.⁷¹

I commentatori delle *Historiae* hanno messo in rilievo l'omissione di qualsiasi informazione relativa alle tendenze anti-omousiane di Alarico, avanzando diverse ipotesi per spiegare quella che è apparsa come la consapevole falsificazione storiografica di un dato che avrebbe potuto mettere in crisi l'impianto generale dell'opera di Orosio.⁷² Si è ipotizzato, per esempio, che l'autore ritenesse imminente la conversione dei Goti al credo niceno sotto la buona influenza di Galla Placidia,⁷³ o semplicemente che, come Prudenzio, nel rivolgersi a un pubblico pagano egli volesse nascondere la presenza di divisioni profonde e laceranti all'interno del corpo cristiano.⁷⁴ Di fatto, le testimonianze relative alla fede del leader e a quella del gruppo che attaccò Roma nel 410 non risultano affatto univoche, e a meno di non valutare le notizie orosiane a partire da un pregiudizio storiografico rispetto alla fede subordinazionista di Alarico, non vi sono dati che permettano di affermare che lo storiografo, benché a conoscenza di questo dettaglio, avesse deciso di ometterlo. Prima di prendere in considerazione il racconto di Orosio, dunque, è necessario indagare in maniera più approfondita i problemi e gli interrogativi posti dalle informazioni in nostro possesso.

Si è accennato alla testimonianza di Sozomeno-Olimpiodoro, secondo cui Ala-

69 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 37, 2.

70 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 37, 9.

71 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 39.

72 È necessario ricordare, infatti, che nel dibattito teologico di IV e di inizio V secolo eresia e paganesimo erano spesso assimilati, e tale sovrapposizione era risultata particolarmente vivace nella "controversia ariana". La vittoria di un eretico sull'impero cristiano "ortodosso" sarebbe risultata difficile da inserire nel contesto di una visione della storia teleologica, in cui il cristianesimo niceno sarebbe risultata la migliore garanzia di successo per l'impero.

73 Arnaud-Lindet 1990, LXI.

74 Lippold-Chiarini 1976, 500 (*ad* VII, 28, 71); Schneider Martinez 2013, 4.

rico e Ataulfo avrebbero portato con sé una sorta di vescovo “di corte”, che sarebbe stato senza dubbio presente a Roma e nelle successive fasi della migrazione fino alla Gallia, presumibilmente a partire dalle fasi precedenti. Egli sembra aver intrattenuto relazioni particolarmente strette con la famiglia al comando, testimoniate in particolare dall'impegno di Sigesario nel salvaguardare i figli di Ataulfo dopo la sua uccisione da parte di Sigerico nel 415.⁷⁵ Secondo quanto riportato da Sozomeno, il vescovo sarebbe stato di fede subordinazionista, mentre dall'onomastica sembrerebbe possibile evincerne l'origine gotica. Questi avrebbe ricoperto un ruolo significativo nell'impostare le relazioni romano-gotiche nel momento in cui battezzò Attalo, l'usurpatore sostenuto da Alarico, altrimenti noto per la sua fedeltà ai culti romani tradizionali.⁷⁶ Le circostanze dell'evento mancano purtroppo dalla narrazione storiografica, così che esse possono essere solo ipotizzate a partire dal contesto generale delle trattative diplomatiche tra Alarico e la corte di Ravenna. È certo, infatti, che il battesimo avvenne quando i barbari erano ormai giunti a Roma, e difficilmente dunque esso può essere considerato in maniera disgiunta rispetto ai contatti tra le autorità romane e barbariche.

Le *Storie* di Sozomeno e Zosimo fanno riferimento al coinvolgimento di vescovi nelle trattative intavolate da Alarico con l'impero:⁷⁷ Sozomeno afferma che fu il vescovo di Roma Innocenzo ad invitare il generale barbaro a Rimini per negoziare le condizioni di pace con Giovio nel 409,⁷⁸ e che in seguito Alarico stesso inviò vescovi ad Onorio per convincerlo a scendere a patti e scongiurare l'assedio di Roma.⁷⁹ Il riferimento all'ambasceria inviata da Alarico, pentito del saccheggio del 409, compare anche in Zosimo,⁸⁰ che concorda sul fatto che sarebbero stati scelti come messaggeri i vescovi della città per convincere Onorio ad accettare condizioni di pace moderate. Dalle due testimonianze sembra dunque riemergere quella commistione tra diplomazia e istituzioni ecclesiastiche e quell'attenzione al tema

75 Olymp. Fr. 26 Müller.

76 Philost., *HE* XII, 3.

77 I punti di contatto tra le due narrazioni fanno pensare che, per questi fatti, essi attingessero a una fonte comune, che può essere ancora una volta identificata con Olimpiodoro (cfr. Matthews 1970, 95).

78 Soz., *HE* IX, 7, 1.

79 Soz., *HE* IX, 8, 1.

80 Zos., V, 50, 2.

religioso che aveva già influenzato la condotta di Fritigern nel 378, nel momento in cui aveva stabilito di investire un membro del clero, seppur umile, del compito di portare l'ambasceria a Valente,⁸¹ nella convinzione che la proposta di pace avrebbe potuto così rivelarsi più efficace di una che avesse sfruttato la diplomazia “tradizionale”. Sulla base di Sozomeno e Zosimo, le condizioni risultano profondamente mutate nel 409 rispetto a soli trent'anni prima, dal momento che ora non sono più solo i barbari a identificare l'imperatore come cristiano, e dunque a confidare nell'efficacia dell'intermediazione di vescovi e presbiteri, ma anche i Romani stessi a dare avvio a un movimento uguale e contrario. Sono infatti diversi gli episodi documentati in cui Alarico sarebbe stato avvicinato da chierici di diverso livello, che avrebbero tentato di dissuaderlo dall'assedio di Roma. Non può essere un caso, infatti, che il vescovo di Roma si fosse premurato di invitare Alarico ad ascoltare le proposte di pace di Giovio, tanto più che nello stesso 409, prima del pagamento del tributo richiesto da Alarico da parte dei senatori romani, Sozomeno colloca l'incontro tra Alarico e un monaco, che avrebbe invitato il comandante ad astenersi da atti di violenza.⁸² L'episodio è riportato anche da Socrate, che situa però l'evento alla vigilia del sacco di Roma. Il monaco non sarebbe stato ascoltato, e Alarico avrebbe ribattuto che una voce dentro di lui lo incitava costantemente a saccheggiare Roma.⁸³ Sembrerebbe allora che anche i Romani avessero iniziato a fare leva sul sentimento religioso di Alarico, essendo probabilmente a conoscenza della sua fede personale.

Il continuo riproporsi dell'elemento religioso nelle trattative rivela inequivocabilmente come la fede e le istituzioni cristiane fossero sempre più percepite come potenzialmente cruciali per la buona o cattiva riuscita dei negoziati, e come entrambe le parti in causa si mostrassero inclini a considerare quello religioso un forte argomento in sede diplomatica. In questo contesto generale, potrebbe essere possibile interpretare il battesimo di Attalo come una reazione di Alarico alla tendenza, dimostrata dai Romani già all'indomani della “crisi di Gainas”, a considerare l'adesione all'una o all'altra dottrina cristiana come tratti profondamente di-

81 Amm. Marc., 31, 12, 8-9.

82 Soz., *HE IX*, 6, 6.

83 Soc., *HE VII*, 10, 8-9.

stintivi e fattori di rischio potenziale per la tenuta delle istituzioni imperiali. Nel susseguirsi di minacce e proposte di pace avanzate da Alarico nei pochi mesi precedenti il sacco di Roma, non può essere escluso che questi avesse in qualche modo accettato la sfida lanciata dagli imperatori romani e avesse integrato l'elemento dottrinale tra quelli su cui far leva per piegare la volontà di Onorio. Dopo il battesimo di Attalo per mano di Sigisario, i barbari non solo minacciavano di supportare energicamente un usurpatore, che aveva già assegnato i posti principali di comando militare ad Alarico e Ataulfo, ma a un usurpatore anti-omusiano, che avrebbe potuto di conseguenza sovvertire l'ordine ecclesiastico imperiale, la gerarchia su cui esso si fondava, la legislazione che ne garantiva la sopravvivenza. In questo senso, anche questo atto potrebbe essere considerato parte di quella strategia fondata sulla pressione messa in atto da Alarico per vedere corrisposte le sue richieste.

A fronte di queste narrazioni frammentarie, che sembrano però evidenziare un'evoluzione chiara della diplomazia messa in atto da Romani e Goti e un ruolo progressivamente più importante acquisito dall'elemento dottrinale, da altri racconti relativi all'epoca alariciana emerge l'assenza di riferimenti espliciti al cristianesimo subordinazionista di Alarico e del suo seguito nelle fonti cronologicamente più vicine agli eventi. I *Carmina* di Claudiano e il *Contra Symmachum* di Prudenzio, in effetti, sembrano puntare in direzione di uno spiccato paganesimo di Alarico e dei suoi Goti. In un passo del *Bellum Geticum*,⁸⁴ Claudiano descrive i prodromi della battaglia del 402, mettendo in scena le discussioni che avrebbero avuto luogo nell'accampamento gotico. Contro il volere di un anziano, Alarico sostiene la necessità di procedere allo scontro con Stilicone evocando il volere di «*di getici manesque parentum*»⁸⁵ e un oracolo che, male interpretato, sembrava presagire alla conquista di Roma.⁸⁶ Accettare le parole di Claudiano alla lettera è chiaramente rischioso: la finzione letteraria porta spesso il poeta ad evocare divinità tradizionali o un panorama mitologico ormai non più attuale, e anche in questo caso potrebbe doversi intravedere non tanto una testimonianza del culto prati-

84 Claud., *BG*, 469-545.

85 Claud., *BG*, 528.

86 Claud., *BG*, 544-545.

cato da Alarico, quanto il riproporsi di un *topos* letterario.⁸⁷ È interessante, però, che nel carme non si faccia alcun riferimento all'esitazione di cui parla Orosio, secondo cui i Goti non avrebbero voluto combattere nel giorno di Pasqua, benché essa avrebbe potuto essere facilmente manipolata a vantaggio della rappresentazione eroica di Stilicone. Almeno una delle notizie fornite dalle *Historiae aduersus paganos* deve essere dunque quanto meno posta in dubbio, non trovando attestazione nella fonte più vicina agli eventi, ma la narrazione di Claudiano nel suo complesso non basta a riconsiderare la nozione del cristianesimo dei Goti di Alarico.

Di tutt'altro peso risulta il racconto di Prudenzio, che fa riferimento alla stessa battaglia di Pollenzo nel *Contra Symmachum*, ove riprendeva la polemica relativa all'altare della Vittoria.⁸⁸ Nel II libro, quando prende a confutare il valore dei culti tradizionali, l'autore rifugge da qualsiasi riferimento al cristianesimo di Alarico e dei suoi seguaci, stabilendo anzi come elemento fondante dell'irriducibile contrapposizione tra Romani e barbari proprio la diversa appartenenza religiosa.⁸⁹ Nell'ambito del racconto della battaglia di Pollenzo, il problema del cristianesimo gotico e quello della loro eterodossia non avrebbero di per sé posto gli stessi problemi che avrebbe dovuto affrontare Orosio: frequente era negli scritti dottrinali e polemici l'assimilazione tra arianesimo e religione pagana, tanto più che Stilicone si era presentato come niceno e vincitore al termine dello scontro.⁹⁰ Come per Orosio, è stato ipotizzato che Prudenzio abbia voluto nascondere di fronte ai suoi lettori pagani l'esistenza di conflitti religiosi all'interno della Chiesa cristiana, e avrebbe così scelto di evitare di accennare anche solo superficialmente ai dettagli

87 Il parallelo più evidente mi sembra il dialogo tra Serse e Artabano in Hdt., VII, 8-19, in cui compaiono gli stessi temi riassunti nei versi di Claudiano: l'impetuosità del giovane generale opposta ai consigli dell'anziano, il riferimento alla necessità di soddisfare gli dei patri, l'ambiguità dei responsi degli dei.

88 Per alcuni l'occasione per il poema sarebbe stato un nuovo tentativo pagano di ottenere il riposizionamento dell'altare nella sua posizione originaria (cfr. Lavarenne 1963, 89-90, con riferimenti).

89 Prud., *Contra Symm.* II, 807 ss.

90 Ciononostante l'esito della battaglia non è chiaro, dal momento che esso viene descritto di volta in volta come una vittoria o una sconfitta, sulla base degli intenti specifici e dell'inclinazione dell'autore che ne parla. In merito cfr. Teja 2003. È lo stesso *Contra Symmachum*, comunque, a dimostrare che Prudenzio considerava Stilicone il vincitore dello scontro, sebbene grazie alla protezione divina: Prud., *Contra Symm.* II, 696-720.

teologici che dividevano la comunità cristiana per offrire una visione di essa compatta e pacificata.⁹¹ Questo è senza dubbio possibile in sé, ma presenta il problema di sovrainterpretare il testo sulla base di preconcetti storiografici generati da testi successivi, che interpretano a loro volta il passato a partire da una differente temperie. In Prudenzio, infatti, non compare alcun elemento che possa far pensare a un'adesione di Alarico al cristianesimo, tanto meno al cristianesimo non-niceno, a meno che il testo non venga letto a partire da una presa di posizione aprioristica che presuppone una conoscenza di questa circostanza da parte dell'autore.⁹²

Dai racconti di Prudenzio e Claudiano sembra emergere chiaramente una scarsa conoscenza dei barbari di Alarico, una loro descrizione sulla base dei caratteri tradizionali attribuiti agli "Sciti", di certo non una percezione di essi come di un popolo convertito alla stessa religione ufficialmente professata dall'impero. Negli anni più vicini agli scontri, il conflitto contro Alarico appariva chiaramente come uno scontro che opponeva la "romanità" da un lato e la "barbarie" dall'altro, mentre solo progressivamente, e per ragioni che è necessario indagare, la categoria di "barbarie" si arricchì di una connotazione cristiana, con conseguenze sulla rappresentazione stessa degli eventi bellici.⁹³

Particolarmente significativa appare inoltre la testimonianza di Agostino, prima fonte a nostra disposizione riguardo al sacco di Roma del 410, di qualche anno successiva rispetto ai poemi di Claudiano e Prudenzio. Anche qui non si fa parola del cristianesimo di Alarico e dei suoi Goti. Nella narrazione agostiniana, in accordo con Orosio, si sottolinea il rispetto dei barbari per il diritto di asilo e i luoghi di culto cristiani, ma ciò non è messo in relazione con l'appartenenza religiosa dei Goti stessi, bensì identificato come *nouum mos*, che Dio avrebbe infuso in essi per mitigare la catastrofe che avrebbe altrimenti colpito l'impero.⁹⁴

91 Lippold-Chiarini 1976, 500 (*ad VII*, 28, 71).

92 Un errore simile è commesso da Chauvot 1998, 448, ove afferma: «*Quant à la religion d'Alaric, Prudence n'en dit rien de façon explicite; mais à la manière dont il s'exprime, insistant sur ses adversaires Honorius et Stilicon, qui ne connaissent qu'un dieu, le Christ, on pourrait croire qu'il est païen: or Alaric est un chrétien arien. Hérésie et paganisme sont impicitement assimilés*».

93 Cfr. Teja 2003.

94 Aug., *De ciu. dei I*, 7: «*Hoc Christi nomini, hoc christiano tempore tribuendum quisquis non uidet, caecus, quisquis uidet nec laudat ingratus, quisquis laudanti reluctatur, insanus est*».

Queste discrepanze nella rappresentazione delle fonti suscitano alcuni interrogativi. Non è chiaro infatti perché, laddove le trattative si erano svolte in qualche modo anche a partire dal riconoscimento da parte delle autorità romane del cristianesimo di Alarico, e dall'affermazione di questi della propria fede subordinazionista, il gruppo nel suo complesso non fosse percepito come cristiano. Per dare giustificazione di questo particolare stato della documentazione sembra necessario ipotizzare che sebbene alle autorità fosse nota la fede di Alarico, e sebbene questi avesse ben presente come sfruttare a suo vantaggio non solo le lacerazioni dottrinali interne al mondo cristiano, ma anche l'importanza che i Romani avevano attribuito all'elemento religioso per tutta la storia delle loro relazioni coi barbari, fino ai recenti avvenimenti in Oriente, non si era evidentemente affermata un'auto-rappresentazione dei barbari come cristiani subordinazionisti in contrapposizione con i Romani niceni. Ciò potrebbe essere confermato dal fatto che Olimpiodoro risulta informato del ruolo ricoperto da Innocenzo e da Sigesario, così come è a conoscenza dei dettagli delle trattative, mentre Agostino, che doveva avere informazioni meno precise in merito agli eventi romani, probabilmente veicolate dai profughi che giungevano in Africa dall'Italia, conosce il racconto di devastazione, riequilibrato dal rispetto dei luoghi sacri, ma non i singoli particolari delle relazioni diplomatiche intavolate con Roma.

Un discorso particolare merita a questo punto la narrazione di Orosio. Egli è a conoscenza della fede di Alarico e, a differenza di Agostino, riconduce proprio al cristianesimo del capo barbaro il rispetto mostrato per i luoghi di culto e il diritto di asilo. Queste dovevano essere le informazioni diffuse dai testimoni oculari degli eventi, mentre nulla fa pensare che Orosio fosse a conoscenza, ancora una volta, dei termini dei negoziati che si erano svolti con la corte, che d'altra parte non ricoprivano alcuna importanza nella costruzione storiografica perseguita nella *Historiae aduersus paganos*. Per dare anche al sacco di Roma una collocazione coerente entro la propria filosofia della storia, erano sufficienti a Orosio le informazioni possedute: Alarico aveva dimostrato rispetto per la fede cristiana, e il sacco di Roma aveva avuto conseguenze meno disastrose di quanto sarebbe stato possibile aspettarsi. Se Orosio fosse o meno a conoscenza della connotazione subordi-

nazionista della fede del generale è un dato che non è possibile determinare con certezza. Agostino non sembra averne avuto coscienza, e tanto basta per rendere possibile che non ne avesse neanche Orosio, almeno quanto è possibile che egli avesse consapevolmente scelto di omettere il dato dalla sua rappresentazione degli eventi.

Certo è che l'“arianesimo gotico” non sembra ancora, nel secondo decennio del V secolo, essere diventato un luogo comune della rappresentazione della barbarie in generale e dei Goti in particolare. Siamo ancora lontani dalla completa sovrapposizione tra barbari-ariani e Romani-niceni che governerà il periodo successivo, sebbene si trovino già *in nuce* quegli elementi che avrebbero portato all'elaborazione di un'autonarrazione gotica che aveva al suo centro la fedeltà al credo non-niceno. Iniziava ad essere percepito e compreso chiaramente anche il modo in cui questo tipo di autorappresentazione poteva rivelarsi funzionale a stabilire su basi paritarie i rapporti con l'impero e ad ottenere particolari riconoscimenti. La piena comprensione e realizzazione di queste potenzialità si ebbe però solo al momento dello stanziamento in Gallia.

V

LO STANZIAMENTO IN GALLIA E LA CRISTIANIZZAZIONE DI MASSA

Dall'analisi delle vicende e delle fonti relative al periodo corrispondente all'ascesa di Alarico risulta chiaro che, ancora in questa fase, il processo di cristianizzazione dei Goti, seppure avviato, non poteva dirsi concluso. Benché infatti non sia possibile valutare il grado di diffusione del cristianesimo nella popolazione barbarica, di certo la fede non-nicena non sembra rientrare né nell'autorappresentazione dell'autorità gotica, né nella percezione che dei barbari si aveva all'esterno. Come precisato, il modello proposto per la conversione dei Vandali non può dunque essere applicato ai seguaci di Alarico, che appare ricoprire solo in parte un ruolo simile a quello di Genserico. Pur essendosi posto a capo di un insieme composito di gruppi tribali e popolazioni distinte, riuscendo poi ad attrarre un numero sempre più ampio di seguaci, il generale goto non si trovò mai nella posizione di dover costituire delle vere e proprie strutture di governo, o di stabilire le basi per una pacifica e duratura convivenza delle diverse componenti del suo seguito, e di queste con la popolazione romana residente nelle aree occupate. La cristianizzazione di massa dei Goti in senso non niceno deve essere dunque collocata in un momento successivo rispetto all'epoca alariciana, dopo l'arrivo dei barbari nelle provincie galliche sotto la guida di Ataulfo.

Data la natura delle fonti, fornire una collocazione cronologica più precisa risulta necessariamente un obiettivo solo parzialmente perseguibile, data da un lato l'ambiguità del record archeologico per il periodo 418-507, corrispondente al cosiddetto "regno di Tolosa", dall'altro la totale assenza di fonti letterarie precedenti l'epoca di Teoderico II, quando vengono redatti e pubblicati gli scritti di Salviano di Marsiglia e di Sidonio Apollinare. In questa fase, come si vedrà, l'adesione dell'autorità barbarica al cristianesimo subordinazionista risulta chiaramente affermata e riconosciuta in Gallia, al punto da dar luogo ad alcune forme particolari di coesistenza tra popolazione romana nicena e barbarica anti-omousiana. Rimane oscura, dunque, la fase intermedia, durante la quale venne a formarsi la rappresen-

tazione anti-nicena del potere, così che le informazioni su di essa potranno essere ricavate solo per via indiretta. In primo luogo sarà necessario tentare di determinare, attraverso una nuova analisi delle fonti, un *terminus post quem* si affermò un'identificazione tra “Goti” e “ariani” in opposizione alla caratterizzazione sempre più apertamente nicena dei Romani. Il lasso temporale così determinato verrà a costituire per converso il momento prima del quale deve essersi verificata quella “scelta deliberata” che sola può spiegare il passaggio da una realtà religiosa variegata e mutevole a quella compatta presentata in seguito dalle fonti a nostra disposizione. Una volta individuato un arco cronologico di riferimento, sarà possibile delineare con maggiore certezza il contesto politico, sociale e religioso in cui tale scelta si sarebbe verificata, ipotizzarne le motivazioni e stabilire se e in che modo l'appartenenza all'una o all'altra corrente dottrinale cristiana venne progressivamente ad assumere il portato identitario che sembra possibile riconoscere nella politica religiosa dei re visigoti di Spagna.¹

1. L'arianesimo gotico nelle fonti romane occidentali e lo stanziamento in Aquitania: considerazioni cronologiche.

Come precedentemente mostrato, l'identificazione tra Goti e “ariani” in ambito romano emerge per la prima volta in ambito orientale nel contesto della guerra contro Gainas, quando gli eventi bellici che sconvolsero la capitale e tutta l'area tracica vennero interpretati come uno scontro etnico e religioso, in cui l'impero era chiamato non solo a difendere i propri territori, ma anche la sopravvivenza della “vera fede”. La testimonianza del *De providentia* di Sinesio e ancor più il sermone *In Sanctum Thomam*, che applica gli stessi meccanismi interpretativi all'Occidente, documentano il diffondersi di una certa sensibilità che individuava nelle questioni religiose le ragioni dell'instabilità politica e si mostrava incline a identificare il nemico militare con quello dell'ortodossia, e l'appartenenza etnica con quella religiosa.

L'Occidente romano, al contrario, non sembra manifestare la stessa tendenza a

¹ Cfr. a questo proposito Wood 2012.

trasfigurare in questo senso gli eventi militari: Alarico è presentato dalle fonti latine come una figura priva di connotazione religiosa, con l'eccezione di Orosio che però, significativamente, non fa parola della sua eterodossia. Di fatto, la rappresentazione dei barbari come popolazione uniformemente aderente alla teologia anti-omousiana si incontra per la prima volta solo nel 417, in un'epistola di Agostino al tribuno e futuro *comes* d'Africa Bonifacio. Si tratta di un riferimento implicito: interrogato su quali fossero le differenze intercorrenti tra donatisti e ariani, Agostino risponde che la dottrina dei primi non si discosta in nulla da quella dei cristiani niceni, ma che «*aliquando...sicut audiimus, nonnulli ex ipsis uolentes sibi Gothos conciliare, quando eos uident aliquid posse, dicunt hoc se credere, quod et illi credunt*». ² Il vescovo di Ippona suggerisce dunque un'accondiscendenza da parte dei donatisti nei confronti delle dottrine anti-omousiane per accattivarsi le simpatie degli elementi gotici con cui venivano a contatto, non solo delineando una sovrapposizione tra “*Gothi*” e “*Arriani*”, ma anche presupponendo che essa dovesse risultare ovvia al lettore, la cui comprensione del passo sarebbe altrimenti compromessa. Il testo pone dunque due ordini di problemi: da un lato spinge ad interrogarsi sull'identità dei Goti cui si fa riferimento, anche a partire dal fatto che essi sembrano ricoprire qualche posizione di potere («*quando eos uident aliquid posse*»), dall'altro rende necessario chiarire le ragioni per cui Agostino, che ancora nel 413 non dava alcun segno di essere a conoscenza di un'adesione di Alarico e del suo seguito al credo anti-omousiano, ³ fosse giunto a percepire una tale, profonda identificazione tra Goti e esponenti di dottrine subordinazioniste.

Secondo quanto affermato dallo stesso vescovo di Ippona, Bonifacio aveva combattuto «*cum paucis foederatis*» contro dei gruppi di «*Afri barbari*». ⁴ È probabile, in base a una notizia di Possidio che descrive le azioni delle truppe guidate da Bonifacio contro i Vandali, ⁵ che le truppe comandate dal tribuno fossero formate almeno in parte da soldati Goti: in questo caso sarebbe possibile riferire con certezza l'identificazione proposta da Agostino tra ariani e barbari non all'intera

2 Aug., *Ep.* 185, 1.

3 Cfr. *supra*, cap. IV.

4 Aug., *Ep.* 220, 7.

5 Poss., *Vita Aug.* 28, 12

popolazione gotica, ma solo allo specifico gruppo con cui Bonifacio era entrato in contatto. Sarebbe possibile pensare, allora, che fosse stato Bonifacio stesso a presentare ad Agostino le truppe a lui sottoposte come fedeli al credo subordinazionista, mentre il vescovo si sarebbe limitato a riproporre l'equivalenza così come gli era stata suggerita dal suo corrispondente.

Quali che fossero le motivazioni che avevano spinto Agostino a questo tipo di rappresentazione, certo è che l'epistola 185 non sembra poter essere ritenuta indicativa di una percezione collettiva e diffusa nelle regioni occidentali, dal momento che la sovrapposizione "Goto/ariano" non compare più nell'opera di Agostino,⁶ né si riscontra in altre fonti fino agli ultimi anni '30 del V secolo. Certamente, prima di trarre conclusioni da questo semplice dato quantitativo è necessario tenere presente l'endemica scarsità di testimonianze di cui soffre questo periodo, che rende difficile valutare la portata e le conseguenze dei silenzi e di eventuali buchi di documentazione relativi a un fenomeno specifico. Ciò che risulta chiaro, comunque, è che nei decenni centrali del secolo la rappresentazione dei Goti come aderenti nel loro complesso al credo subordinazionista sembra essersi affermata definitivamente tanto in Occidente quanto in Oriente, e risulta testimoniata esplicitamente e unanimemente, sebbene con accenti diversi, da Salviano di Marsiglia,⁷ dagli storiografi ecclesiastici⁸ e da Sidonio Apollinare.⁹

Nelle opere storiografiche in particolare, l'"arianesimo gotico" viene proposto come un dato di fatto assodato, per cui ci si limita a fornire una spiegazione eziologica. In generale, l'elemento che viene messo in rilievo è la mancanza di responsabilità dei barbari nella loro adesione all'eterodossia, che li rende in qualche modo meno colpevoli rispetto ai loro correligionari romani. Pur con sfumature parzialmente diverse, la conversione della popolazione in senso anti-omousiano

6 Anche laddove Agostino ricorda la presenza di gruppi di "ariani" all'interno della città, specificandone l'allogenia, non sembra possibile riferire le sue affermazioni a comunità di origine barbarica: cfr. *supra*, cap. II.

7 Salv., *De gub. Dei* V, 2, 5-14; V, 3, 14.

8 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 33, 19; Soc., *HE* IV, 33, 5; Soz., *HE* VI, 37, 7-8; Theod., *HE* IV, 38 (37), 4; Iord., *Get.* XXV, 132-133.

9 La testimonianza di Sidonio risulta in realtà parzialmente differente rispetto a quella degli altri autori citati dal momento che egli non si pronuncia in generale sulla popolazione barbarica stanziata in Gallia, ma piuttosto sui sovrani di Tolosa, enunciando la fede subordinazionista di Teoderico II (*Ep.* I, 2, 4) e di Eurico (*Ep.* VII, 6, 6).

viene imputata all'influenza di cattivi maestri, i cui insegnamenti non sarebbero stati più messi in discussione. In Oriente, in particolare, si afferma l'idea di una decisiva responsabilità di Ulfila nel processo di conversione dei Goti. Egli si sarebbe impegnato tanto in un'attività missionaria nelle regioni transdanubiane, quanto nella traduzione dei testi sacri in gotico, che sarebbero così diventati accessibili ai nuovi convertiti.¹⁰ In maniera piuttosto interessante, invece, il nome del primo vescovo dei Goti risulta del tutto assente dalle fonti occidentali dell'epoca,¹¹ al punto che la memoria dell'opera di questa figura sembrerebbe essersi persa negli anni della migrazione. Orosio è forse l'unico autore di lingua latina a conservare un ricordo residuale dell'attività svolta da Ulfila: egli non nomina esplicitamente il vescovo, ma accusa Valente di aver inviato nelle regioni transdanubiane dei vescovi anti-omousiani insigniti del compito di cristianizzare i Goti, che avrebbero così appreso la dottrina cristiana nella sua formulazione non-nicena.¹² Tanto nelle narrazioni orientali quanto in quelle occidentali, comunque, l'individuazione di una responsabilità unica e diretta alla base della conversione dei Goti in senso non-niceno fa sì che il passaggio dei Goti al cristianesimo venga privato di qualunque profondità diacronica, così da giustificare le moderne ricostruzioni “statiche” della conversione. In effetti, è risultato chiaro come il processo di cristianizzazione dei Goti potesse considerarsi tutt'altro che concluso in epoca alariciana, e tanto meno nell'ultimo quarto del IV secolo, quando le azioni di Ulfila e di Valente si dimostrarono molto meno incisive di quanto vorrebbero le fonti successive. L'equivalenza che progressivamente si afferma tra barbarie e credo non-niceno, dunque, non appare spiegabile se non evocando un cambiamento sostanziale avvenuto nel lasso di tempo relativamente breve intercorso tra l'epoca di redazione delle *Historiae aduersus paganos* di Orosio e gli anni '30 del V secolo.

10 Cfr. in particolare Soz., *HE* VI, 37, 10-11; Theod., *HE* IV, 38 (37), 3; Philost., *HE* II, 5.

11 Nelle fonti latine, il nome di Ulfila è ricordato solo da Aussenzio di Durostorum, la cui lettera *De obitu Ulfilae* è tramandata dal vescovo Massimino negli *scholia* al concilio di Aquileia, e in seguito nella *Historia ecclesiastica tripartita* di Cassiodoro, frutto della collazione delle *Storie* di Socrate, Sozomeno e Teodoreto, e che dunque tramanda comunque una tradizione orientale.

12 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 33, 19. Secondo Lippold-Chiarini 1976, 510, per esempio, il riferimento di Orosio sarebbe proprio a Ulfila. Non è possibile però accertare questa ipotesi di identificazione, che viene evidentemente suggerita agli studiosi moderni dalle fonti orientali a disposizione.

L'evento di maggiore importanza nelle relazioni romano-gotiche di questo periodo è senza dubbio lo stanziamento in Gallia del 418. I dettagli dell'accordo siglato da Vallia e Costanzo III sono tutt'altro che chiari, e dubbi di varia natura sono stati avanzati sia sulla data dell'evento,¹³ sia sul contenuto del trattato. Particolarmente spinosi e dibattuti appaiono i problemi legati al tipo di stanziamento e alla questione dell'impiego dell'istituto dell'*hospitalitas*, sollevata da Goffart ma ancora oggi ampiamente dibattuta,¹⁴ al grado di autonomia che avrebbe ottenuto il nuovo nucleo di popolazione stanziato in Aquitania, al tipo di relazioni che le autorità gotiche avrebbero intrattenuto con quelle imperiali. Le notizie offerte dalle cronache di Idazio e Prospero¹⁵ non sono sufficienti a fornire risposte adeguate, e gran parte della discussione moderna si è fondata sul rapporto che sarebbe necessario stabilire tra lo stanziamento gotico e la ricostituzione del *Concilium septem prouinciarum* ad opera di Onorio e Teodosio II nello stesso 418.¹⁶ L'assemblea, che avrebbe dovuto riunirsi annualmente ad Arles, nuova capitale Gallo-romana, avrebbe permesso l'incontro dei rappresentanti di *possessores*, *iudices* e magistrati delle città delle varie province coinvolte, che avrebbero potuto così manifestare i propri interessi alla corte di Ravenna. Si è pensato, da un lato, che l'assemblea provinciale dovesse costituire un vero e proprio contraltare rispetto al nucleo di potere gotico, finalizzato a riaffermare il prestigio romano ampiamente messo a rischio dalla vicinanza della massa barbarica;¹⁷ d'altra parte, con tutt'altra prospettiva, si è proposto di vedere il concilio come uno strumento imperiale finalizzato a controllare gli umori dell'aristocrazia gallica, dimostratasi nel decennio precedente particolarmente incline alla ribellione. In questo contesto lo stanziamento gotico sarebbe rientrato nel programma imperiale di controllo del territorio, piuttosto che in quello degli scontri romano-barbarici, dal momento che avrebbe dovuto costituire un deterrente per eventuali, nuove usurpazioni. Erano queste a costituire la vera preoccupazione imperiale, mentre i barbari si erano ormai rivelati sì alleati

13 Per cui cfr. *supra*, cap. I.

14 Goffart 1980; Durliat 1997; Liebeschuetz 1997; Halsall 2007, 422-447; Porena-Rivière 2012, e le conclusioni di Peter Heather *ivi*.

15 Hydat., *Chron.* 23, 69; Prosp., *Chron.* 1271.

16 Haenel 1857, 1171, 238.

17 Matthews 1975, 336.

inaffidabili, ma su cui gli eserciti imperiali potevano ancora facilmente avere la meglio.¹⁸

Si tratta evidentemente di diverse interpretazioni suggerite da diverse letture del contesto politico più ampio dei primi decenni del V secolo, ma la legge di Onorio e Teodosio II relativa alla re-istituzione del *Concilium septem prouinciarum* risulta di un certo interesse in questa sede dal momento che permette di avanzare qualche ipotesi sul rapporto che venne a stabilirsi tra autorità gotiche e romane con la stipula del trattato del 418, e mostra come i territori di Aquitania II e Novempopulana fossero rimasti in qualche modo sottoposti all'amministrazione romana. Nella legge si stabilisce, infatti,

ut ab idibus Augustis, quibuscumque mediis diebus in idibus Septembris, in Arelatensi urbe noverint honorati vel possessores, iudicis singularum provinciarum annis singulis concilium esse servandum; ita ut de Novempopulana, et secunda Aquitania, quae provinciae longius constitutae sunt, si eorum iudices occupatio certa retenerit, sciant, legatus iuxta consuetudinem esse mittendos.

Proprio Novempopulana e Aquitania II, dove i Goti di Vallia avevano ottenuto il permesso di stanziarsi, ricevono un trattamento differente rispetto alle altre province coinvolte. Mentre governatori, decurioni ed ex-ufficiali non solo delle altre province, ma delle singole *ciuitates* di queste erano tenuti a presentarsi all'assemblea dietro minaccia di multa,¹⁹ i funzionari di Aquitania II e Novempopulana avrebbero conservato la possibilità di non presentarsi personalmente, inviando dei loro rappresentanti nel caso in cui fossero trattenuti nelle loro province da particolari necessità o impedimenti documentati.²⁰ L'imperatore riconosceva dunque il particolare *status* delle province che avevano dovuto subire il massiccio ingresso di nuove popolazioni, accordando ai magistrati locali un trattamento particolare. D'altra parte è evidente che questi territori non erano stati assegnati in via definitiva a Vallia, affinché egli potesse amministrarli in maniera autonoma rispetto

18 Kulikowski 2001, 32.

19 Haenel 1857, 1171, 238: «*Sciat autem magnificentia tua, quin is auri libris iudicem esse multandum, ternis honoratos vel curiales, qui ad constitutum locum intra definitum tempus venire distulerint*».

20 Matthews 1975, 336.

all'impero, ma rimanevano sotto il controllo di funzionari imperiali.²¹

Ciò risulta rilevante in questa sede dal momento che dimostra come gli abitanti di queste regioni, Goti e Romani indifferentemente, risultassero ancora in qualche modo sottoposti all'amministrazione imperiale, che continuava a controllare il territorio su cui i barbari erano stati stanziati. In altre parole, in Gallia non venne a formarsi alcuna realtà politica autonoma nel 418, e certamente risulta improprio parlare, in questa fase, della nascita di un "regno di Tolosa". Ciò che aveva ottenuto Vallia corrispondeva di fatto alle richieste minime avanzate da Alarico nel febbrile tentativo di negoziazione che aveva preceduto il sacco di Roma: un territorio periferico dove stanziare i suoi, al riparo da nemici esterni e con la garanzia di non subire nuovi attacchi da parte dell'impero. Rispetto al trattato del 382 – fatte salve le incertezze insuperabili dovute al carattere della documentazione disponibile – la differenza sostanziale sembra risiedere non tanto nel maggior grado di autonomia garantito ai barbari, né alla loro possibilità di amministrare liberamente il territorio che era stato loro consentito di occupare, bensì nel fatto che, a differenza che all'epoca dello stanziamento in Tracia e Mesia II, veniva ora riconosciuta una leadership unica. Se Saturnino aveva dovuto (così almeno sembrerebbe) confrontarsi con un gruppo di capi barbari di diversa origine e probabilmente privi di legami pregressi gli uni con gli altri, Costanzo III si trovava a trattare con un unico rappresentante dell'intera compagine gotica. Ciò implica un'evoluzione sostanziale nella percezione del gruppo barbarico da parte dei Romani: agli occhi di un osservatore esterno, esso era ormai diventato un insieme omogeneo di individui disposti a riconoscere un'unica autorità e a considerare validi gli accordi che questi avesse siglato. Come accennato, e come si vedrà, questa stabilità e compattezza erano tutt'altro che rappresentative della situazione reale.

2. Teoderico I e l'etnogenesi dei Visigoti (418-451)

Nonostante i barbari rimanessero in qualche modo sottoposti all'impero, con lo

²¹ Su questo presupposto si fonda l'interpretazione delle ragioni imperiali dello stanziamento proposta da Kulikowski 2001.

stanziamento in Gallia e la fine delle ostilità venivano a proporsi alle autorità gotiche alcune nuove difficoltà. Esse risultano simili a quelle affrontate da Genserico a partire dal 439, quando dopo la conquista di Cartagine aveva dovuto garantire l'unità del gruppo composito che aveva condotto alla conquista dell'Africa e la stabilità della propria leadership, che non poteva fondarsi su alcun solido fondamento dinastico, né su un qualche tipo di elezione.

Allo stesso modo, già gli eventi risalenti al biennio 415-416, con le uccisioni di Ataulfo e Sigerico, dimostrano chiaramente l'intrinseca debolezza della leadership gotica e la mancanza di autorevolezza della dinastia che aveva tentato di affermarsi. La ricostruzione di Orosio, secondo cui i barbari si sarebbero dimostrati contrari a chiunque avesse tentato di stabilire e rispettare una situazione di pace con l'impero,²² potrebbe nascondere la trasfigurazione di una condizione effettiva del gruppo barbarico in questione, per cui una volta stanziati in Gallia e già a partire da Ataulfo si sarebbe manifestata la preoccupazione di individuare nuove basi per il potere barbarico. Dopo lo stanziamento, infatti, la leadership non si configurava più in senso prettamente militare, e il capo non poteva più limitarsi, al pari di Alarico, a presentarsi come generale vittorioso e a proporre una battaglia condivisa, come aveva potuto essere quella contro Roma.²³ Nel momento in cui veniva meno la condizione di guerra, e il capo perdeva la sua connotazione militare, la discendenza da Alarico, che aveva determinato la successione al comando di Ataulfo, non si dimostrava sufficiente a garantire la fedeltà del suo seguito. La sua autorità soccombeva evidentemente alla pressione di altri gruppi di interessi e potere, probabilmente corrispondenti alle varie componenti che costituivano la massa approdata in Gallia.²⁴

Stando al succinto racconto di Orosio,²⁵ l'unico a fornire qualche dettaglio ulteriore rispetto alle asciutte cronache di Idazio e Prospero di Aquitania e alle poche

22 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 43, 8-10.

23 Cfr. a questo proposito Harries 1994, 61.

24 Come nota Heather 1992, 87, sebbene Teoderico fondasse parzialmente il suo potere su un collegamento con Ataulfo e Alarico, di cui aveva sposato la figlia, i brevi regni di Sigerico e Vallia avevano ormai interrotto la successione dinastica. È improbabile, dunque, che la parentela con Alarico avesse costituito un elemento sufficiente alla sua elezione.

25 Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 43, 6-10.

notizie di Olimpiodoro,²⁶ sembrano riemergere in questa fase le due macro-correnti già presenti all'indomani del trattato del 382 e apparentemente assopite durante l'epoca alariciana. Da un lato stava un gruppo favorevole a una leale cooperazione con Roma, che accettava l'ingresso nelle strutture di potere imperiali e incoraggiava un certo grado di acculturazione della popolazione barbarica con quella romana, dall'altro erano coloro che non erano disposti, se non in via del tutto provvisoria ed eccezionale, ad accettare compromessi con l'impero, rimanendo di fatto in attesa di riprendere una guerra di conquista che garantisse loro una totale autonomia. L'accordo del 418 aveva seguito una nuova sconfitta inflitta dall'impero ai barbari, che aveva probabilmente contribuito a confermare la percezione di Roma come una potenza ancora tutt'altro che destinata a un ineluttabile declino.²⁷ Vallia si era trovato dunque ad accettare dei termini di pace che non soddisfacevano del tutto le aspirazioni di almeno una parte del suo seguito, ancora sufficientemente ampia da determinare l'uccisione di ben due capi barbarici, nel momento in cui essi avevano dimostrato una volontà di pacificazione con Roma.²⁸

Da qui nasceva quella profonda instabilità che, pur senza dar luogo a nuove usurpazioni violente, caratterizzò ancora il regno di Teoderico I: se non conosciamo le circostanze della morte di Vallia, il suo successore mantenne il potere per un periodo che, seppur di straordinaria lunghezza, risulta costellato dall'emergere ciclico di diverse opposizioni.²⁹ D'altra parte, risultano ugualmente significative in

26 Sebbene relativamente ricchi di particolari riguardo al periodo di reggenza di Ataulfo (le vicende che lo hanno per protagonista occupano i Frr. Müller 17-26), i frammenti superstiti dell'opera di Olimpiodoro non conservano informazioni sul comando di Vallia, di cui risultano registrato solo l'ascesa al potere (Fr. 26) e la morte (Fr. 35).

27 Iord., *Get.* XXXII, 164 è l'unica fonte a parlare esplicitamente di una sconfitta inflitta dall'esercito romano a Vallia. Oros., *Hist. adu. Pag.* VII, 43, 12 ricorda un tentativo fallito di passaggio in Africa, mentre Olymp., Fr. 31 Müller e Prosp., *Chron.* 1259 fanno riferimento soltanto alla restituzione di Galla Placidia da parte di Vallia su richiesta di Onorio. Non può essere escluso che la situazione di grave indigenza e carestia cui Olimpiodoro si riferisce in un frammento di poco precedente (Fr. 29 Müller) debba essere spiegato a partire dalla difficile condizione bellica affrontata dai Goti di Vallia.

28 Secondo Orosio sia Ataulfo che Sigerico si erano dimostrati propensi alla pace e per questo uccisi (*Hist. adu. Pag.* VII, 43, 8-9), mentre Vallia fu scelto come capo dai Goti «*ut pacem infringeret*». Fu probabilmente l'insuccesso subito contro Costanzo III a farlo desistere da ulteriori spedizioni militari. Le cronache non specificano la causa di morte di Vallia dopo la stipula del trattato del 418, così che non è possibile stabilire se anch'egli cadde vittima della fazione contraria all'accordo con Roma.

29 Di questa opinione Harries 1994, 125-126, che pone l'accento sulla fine violenta dei figli di Teoderico; Heather 1992, 88 aggiunge un riferimento alle azioni belliche che si sarebbero

questo senso le vicende che segnarono la successione a Teoderico, e che mostrarono chiaramente la debolezza del suo progetto dinastico. Thurismund, successore designato di Teoderico I, fu ucciso dai fratelli Frideric e Teoderico II poco dopo la morte del padre;³⁰ il potere passò formalmente a Teoderico II, sebbene sembrerebbe che questi abbia governato congiuntamente al fratello Frideric.³¹ Dopo la morte in battaglia di quest'ultimo fu Eurico, anch'egli figlio di Teoderico I, a uccidere il fratello e accedere al trono nel 467.³² Questo tipo di svolgimento non può che indicare la presenza di gruppi di interessi contrapposti in grado di sostenere l'ascesa al trono di diversi individui, ciascuno dei quali poteva vantare gli stessi diritti rispetto al governo dei barbari stanziati in Gallia.

Nonostante questi elementi di instabilità, fu proprio durante il regno di Teoderico I che si svolse il processo di unificazione della compagine barbarica e vennero effettuati i primi passi verso l'acquisizione di una vera e propria autonomia politica.³³ Dal punto di vista dei rapporti con l'impero, si trattò di un'epoca generalmente pacifica, con due attacchi sferrati dai barbari ad Arles nel 425³⁴ e nel 430,³⁵ che non sembrano aver avuto alcuna conseguenza di rilievo, pur testimoniando la persistenza di frange in qualche modo contrarie all'accordo con Roma. L'elemento di maggiore interesse rispetto a questi eventi è il fatto che essi sembrano essere stati promossi in maniera sostanzialmente indipendente rispetto a Teoderico, come dimostrerebbe in particolare il riferimento ad un Anaolsus che avrebbe condotto la seconda spedizione contro la capitale Gallo-romana. La menzione di questo individuo alla guida della spedizione rende incerto il ruolo del re gotico in questi

svolte al di fuori del controllo del sovrano (per cui cfr. *infra*) e all'abitudine dei re visigoti di consultare alcuni individui al di fuori della corte, prima di prendere decisioni di una certa importanza (Sid., *car.* VII, 452 ss., dove si parla di un «*ueterum coetus*» riunitosi «*de more Getarum*»)

30 *Chron. Gall. ad 511*, 621; Hyd., *Chron.* 152 (Thurismund succede a Teoderico I); 156 (Thurismund ucciso da Frideric e Teoderico II)

31 Come sembra possibile evincere dal riferimento di Sidonio, *car.* VII, 435, dove si specifica la presenza di Teoderico II e di Frideric durante l'ambasciata di Avito a Tolosa nel 455 (cfr. inoltre i vv. 422-423, dove si afferma: «*En Getici reges, parere uolentes, inferius regnasse putant*»).

32 Hydat., *Chron.* 237; *Chron. Gall. Ad 511*, 643.

33 Così Harries 1994, 126.

34 Prosp., *Chron.* 1290.

35 Hydat., *Chron.* 92.

eventi³⁶ e suggerisce che la campagna potrebbe essere stata promossa da sottogruppi che evidentemente non si riconoscevano nella politica del leader gotico.

La vera e propria rottura dell'accordo di pace avvenne comunque solo nel 436,³⁷ quando iniziano azioni belliche più intense, che avrebbero occupato i 3 anni successivi e si conclusero alle porte di Tolosa nel 439. Le ragioni che spinsero i barbari alla guerra non sono del tutto chiare: è possibile che essi mirassero a garantirsi uno sbocco sul mare,³⁸ o che stessero in qualche modo cercando di riutilizzare la tattica adottata da Alarico tra il 408 e il 410: minacciare il fulcro dell'amministrazione romana per ottenere un maggiore potere contrattuale nei negoziati.³⁹ L'incertezza rispetto al carattere concreto e al fine ultimo dei combattimenti non permette ancora una volta di capire se, in questo caso, l'azione militare fosse stata promossa da Teoderico stesso, o se egli si fosse limitato ad intervenire nel momento in cui il generale romano Litorio si spinse ad attaccare direttamente Tolosa.⁴⁰ Certamente, invece, le forze messe in campo dai barbari non dovevano essere risultate particolarmente preoccupanti agli occhi dei Romani se, nonostante la sconfitta subita da questi a Tolosa, i termini dell'accordo del 439 sembrerebbero avere in qualche modo ricalcato quelli del 418 e riconfermato lo *status quo*: i barbari non acquisirono territori, né un maggiore peso nell'amministrazione imperiale.⁴¹

Se la posizione dei Goti non ottenne di fatto alcun miglioramento, lo stesso non può dirsi di Teoderico: all'indomani della stipula della pace, nello stesso 439, il

36 Cfr. a questo proposito Stickler 2002, 204.

37 Prosp., *Chron.* 1324: «*Gothi pacis placita perturbant et pleraque municipia uicina sedibus suis occupant, Narbonensi oppido maxime infesti*». Nessun riferimento alla violazione del trattato di pace in Idazio, 107, dove si afferma soltanto: «*Narbona obsideri coepta per Gothos*».

38 Matthews 1975, 329-330.

39 In questo senso Heather 1992, 84-85.

40 Il panegirico in prosa di Merobaude, in cui si descrive una battaglia combattuta tra Aezio e i Goti presso un non identificato *Mons colubrarius*, non offre appigli per una datazione certa. Aezio sembrerebbe essersi scontrato con un esercito barbarico piuttosto ampio, comprendente reparti di fanteria e cavalleria. Solo dopo il massacro di un gran numero di soldati il retore registra l'arrivo di Teoderico I, fatto che ha portato Clover 1971, 41 (seguito da Heather 1992, 88) a situare l'episodio all'interno di quella «*series of engagements between Aëtius and the Visigoths in 438*». D'altra parte, l'assenza di Teoderico non appare così certa, considerato il fatto che nel momento in cui introduce il fatto narrato Merobaude afferma che «*Gothorum...manus uniuersa cum rege exierat Romana populatum*», così che sembrerebbe che il re fosse presente fin dall'inizio dello scontro, ma che esistessero più di un comandante in capo.

41 Heather 1992, 85; Stickler 2002, 207-208.

generale Aezio sposò la figlia del capo barbaro. In questo modo, quest'ultimo acquisiva una posizione di interlocutore privilegiato dell'impero, fatto che poteva allo stesso tempo rafforzare la sua autorità anche all'interno della compagine barbarica.⁴² Gli sviluppi diplomatici di questi anni, pur nell'incompletezza delle informazioni a disposizione, sembrano suggerire che la preoccupazione principale di Teoderico fosse quella di migliorare e rendere più solida la propria posizione all'interno del suo gruppo. Egli avrebbe potuto presentarsi come capo eminentemente militare e sfruttare una situazione di conflitto per fondare la propria autorità sui successi bellici, seguendo le orme di Alarico. Le condizioni del trattato del 418, però, facevano sì che un'eventuale azione militare potesse configurarsi unicamente come un insieme di prove di forza tese ad ottenere condizioni migliori, senza la pregnanza della lotta per la sopravvivenza che era stata combattuta fino a quel momento. Il tipo di scontro e colui che lo guidava rischiavano di non riscuotere le stesse simpatie e gli stessi entusiasmi che Alarico aveva saputo catalizzare su di sé.

Teoderico sembra dunque optare per una soluzione diversa e più funzionale, che accettava di giovare all'occorrenza del sostegno di Roma e contemporaneamente mirava a individuare delle basi comuni tra le varie componenti etniche, creando dei solidi fondamenti su cui costruire una nuova identità etnica e politica, dando vita a dei legami interni profondi e indipendenti da contingenze e rivolgimenti di tipo militare solo parzialmente prevedibili. Era necessario, insomma, eliminare almeno alcune di quelle differenze che costituivano la fonte dell'instabilità endemica della nuova entità politica, la cui natura e il cui rapporto con Roma risultavano in questa fase tutt'altro che chiariti, individuando e promuovendo l'affermazione di un modello condiviso non solo per quanto riguardava le strutture di potere, ma la stessa organizzazione amministrativa e il controllo sociale dell'agglomerato di popolazioni che si trovava improvvisamente (e forse in parte inaspettatamente) a convivere in uno stesso territorio ed essere rappresentato di fronte all'impero da un unico leader.

Le differenze che caratterizzavano ciascuno dei gruppi che si erano posti sotto

⁴² Stickler 2002, 208-209.

la guida di Alarico a partire dal 395, e che ne interessavano il contesto di provenienza, le strutture politiche, sociali e religiose di origine, la storia delle rispettive relazioni con l'impero, rendevano difficile individuare tale modello in uno di quelli precedentemente adottati dai gruppi coinvolti. Come nel caso di Genserico e dell'esercito che approdò in Africa sotto la sua guida, assumere come simbolo globale un elemento che potesse essere avvertito come caratteristico di una singola componente, per quanto maggioritaria, del macro-gruppo coinvolto, avrebbe potuto portare al malcontento delle altre e accentuare, piuttosto che sopire, l'instabilità. Era dunque necessario identificare modelli esterni, ma in cui potessero in qualche modo riconoscersi tutti i gruppi coinvolti.

È necessario ricordare che il gruppo che aveva abbandonato i Balcani al seguito di Alarico, nel 418 si trovava all'interno dell'impero già da circa quarant'anni: ciò significa che vi erano, tra i barbari stanziati in Gallia, almeno due generazioni nate o cresciute entro i confini romani,⁴³ e che certo non potevano conservare se non una memoria vaga e mediata delle strutture politiche, sociali e religiose adottate dal loro popolo di origine prima dell'attraversamento del Danubio. L'assenza di dati precisi relativi alle altre componenti etniche del gruppo stanziato in Gallia non permettono di spingere qualsiasi proposta di identificazione al di là delle ipotesi, ma se non è possibile pronunciarsi su chi fossero gli schiavi che abbandonarono Roma nel 409, appare piuttosto probabile che i soldati che avevano servito sotto Stilicone e che si ribellarono nel 408 non fossero semplici mercenari arruolati per una specifica occasione, ma membri ormai stabili dell'esercito romano, poiché la loro sollevazione si dovette non tanto all'uccisione del generale, bensì allo sterminio delle loro famiglie, che risiedevano, sembrerebbe stabilmente, in alcune città, probabilmente non lontane da Roma.

In maniera solo apparentemente paradossale, dunque, sebbene i nuovi abitanti della provincia di Aquitania si distinguessero rispetto ai Romani per la loro origine barbarica, era proprio la loro vita entro i confini dell'impero a costituire il substrato comune che avrebbe permesso di superare le specifiche differenze etniche. La generalizzata familiarità dei gruppi interessati con le strutture imperiali, e al

⁴³ Mathisen-Sivan 1999, 3.

contempo la necessità di intrattenere con esse relazioni strettissime e un continuo dialogo diplomatico avrebbero condotto i capi barbarici ad adottare almeno parzialmente il modello romano e a sfruttarne la funzionalità nel controllo del territorio loro assegnato, ben al di là di un generico riconoscimento di maggiore efficienza o intrinseca superiorità della realtà imperiale.

La genesi dei Visigoti, realtà etnica fino a questo momento inesistente in quanto tale, traeva spunto da uno sforzo consapevole di riunire numerose identità distinte in un tutto omogeneo, che potesse riconoscersi in un insieme condiviso di simboli e caratteri comuni, e che potesse per questo, senza difficoltà, rimanere fedele a una medesima realtà politica e istituzionale.

È in questo contesto che deve essere inserita la riflessione rispetto all'appartenza religiosa e al suo divenire elemento caratterizzante il nuovo popolo visigotico. La scarsità di fonti, che risultano praticamente assenti per il periodo tra lo stanziamento in Aquitania e la pubblicazione del *De gubernatione dei* di Salviano di Marsiglia, rischia di paralizzare lo studio del processo di adozione del credo anti-omousiano da parte delle autorità visigotiche. Alcuni dati relativi al punto di arrivo del processo e alle caratteristiche della coesistenza di comunità nicene e non-nicene in Gallia nei decenni centrali del V secolo consentono però di avanzare quanto meno delle ipotesi rispetto alla nascita di un vero e proprio “regno di Tolosa”, abitato dal nuovo popolo dei Visigoti, e alla sua parallela evoluzione religiosa.

3. Il dibattito dottrinale nell'Aquitania visigotica

In assenza di fonti dirette relative alle vicende religiose dell'epoca dello stanziamento in Aquitania, è necessario cercare di riunire le poche informazioni frammentarie disponibili, al fine di tentare una ricostruzione più ampia delle relazioni intercorrenti tra clero romano di fede nicena e comunità barbariche. Ciò servirà in primo luogo a stabilire se queste ultime fossero percepite, in questa fase, come cristiane, a quale matrice dottrinale facessero capo, a quale tipo di organizzazione ec-

clesiastica e, infine, in che modo quest'ultima entrasse in relazione con le omologhe strutture romane.

Di estremo interesse in questo senso risulta un celebre passo del *De gubernatione Dei* di Salviano di Marsiglia.⁴⁴ Come aveva già affermato precedentemente, l'autore ricorda che non vi sono barbari cristiani niceni, ma solo pagani ed eretici;⁴⁵ tra i primi si enumerano Sassoni, Franchi, Gepidi, Unni, Alamanni, Alani, i cui peccati risultano giustificati dalla loro ignoranza della Legge,⁴⁶ mentre tra le popolazioni eterodosse si annoverano Vandali e Goti.⁴⁷ Salviano, dunque, da un lato esclude categoricamente l'esistenza di barbari cristiani niceni, dall'altro dichiara l'adesione compatta di due macro-gruppi al cristianesimo subordinazionista. Non sappiamo, purtroppo, che tipo di conoscenza diretta Salviano avesse dei gruppi barbarici in questione, né è possibile stabilire il livello di attendibilità delle sue affermazioni. Almeno in linea teorica, quindi, è possibile che Salviano semplicemente non conoscesse casi di comunità barbariche nicene, mentre è piuttosto improbabile che egli avesse ritenuto l'omissione di questa notizia funzionale al suo discorso globale. In effetti, mostrare non solo l'adesione dei barbari al culto cristiano, ma all'ortodossia riconosciuta non avrebbe potuto che rafforzare la dicotomia costruita dal vescovo di Marsiglia e la rappresentazione dei Romani come moralmente inferiori ai barbari. Ciò sta a suggerire che, nel momento in cui il *De gubernatione Dei* veniva redatto, la percezione diffusa dell'appartenenza religiosa di Romani e barbari era quella di un'adesione esclusivamente romana alla teologia nicena, che viene così effettivamente a rappresentare la religione imperiale, mentre la dottrina subordinazionista raccoglieva, oltre ai barbari, anche una «*innumera multitudo*» di Romani eretici.⁴⁸ Ciononostante, Salviano stabilisce una differenza sostanziale tra l'errore commesso dai Romani e dai loro correligionari barbari, differenza che sta alla base delle diverse sorti riservate ai due gruppi.

Secondo l'autore, infatti, mentre i Romani possono usufruire di una versione

44 Salv., *De gub. Dei* V, 2, 5-14,

45 Salv., *De gub. Dei* V, 2, 5; la stessa suddivisione era stata presentata nel libro precedente (IV, 13, 61; 14, 67), dove Salviano si era soffermato sulla descrizione dei barbari pagani.

46 Salv., *De gub. Dei* IV, 14, 67-70.

47 Salv., *De gub. Dei* V, 3, 14: «*omnes autem isti de quibus loquimur, aut Wandali sunt aut Gothi*».

48 Salv., *De gub. Dei* V, 3, 14.

della Bibbia precisamente aderente al testo originario, così che gli errori dottrinali devono essere ricondotti esclusivamente ad errori interpretativi, non lo stesso si può dire dei barbari, che fanno riferimento a una versione gotica della Bibbia «*ab auctoribus quondam malis et male...interpolata et male tradita*», «*in aliqua sua parte uitiata*».⁴⁹ È questa consapevole manomissione la ragione per cui i Goti condividono un'interpretazione errata degli scritti biblici, talmente adulterati da perdere la loro sacralità.⁵⁰ D'altra parte, continua Salviano, anche qualora si trovassero popoli che fanno riferimento a una Scrittura meno interessata da interpolazioni e mutamenti successivi, la loro coscienza dei contenuti dottrinali sarebbe viziata dagli insegnamenti di antichi maestri, che – sembra affermare l'autore – conta per i barbari ancor più dei testi stessi di riferimento.⁵¹ Mentre Goti e Vandali non hanno di fatto neppure la possibilità di prendere coscienza del proprio peccato, dunque, i Romani commettono la loro colpa in maniera del tutto consapevole nonostante abbiano a disposizione tutti gli strumenti necessari ad evitarla.⁵²

Estratto dall'argomentazione di fondo del *De gubernatione Dei*, il passo risulta di estremo interesse per aprire uno squarcio nel silenzio delle fonti e intravedere le relazioni intercorrenti tra comunità religiose barbariche e romane a circa vent'anni dallo stanziamento dei Goti in Gallia. In primo luogo, è significativo che, secondo Salviano, la devozione dei barbari sia rivolta verso i loro maestri piuttosto che verso le Scritture vere e proprie, e che, dunque, enorme rispetto e credito siano accordati alla tradizione esegetica e all'insegnamento di alcuni “Padri della Chiesa gotica”. D'altra parte, Salviano evoca una ragione non ideologica ma pratica alla base di questa distanza dei fedeli Goti e Vandali dai testi sacri, ovvero la loro impossibilità di accedervi direttamente, privi come sono dell'alfabetizzazione e degli strumenti culturali necessari.

49 Salv., *De gub. Dei* V, 2, 6.

50 *Ivi*: «*Incolumitatem enim non habent quae plenitudinem perdiderunt; nec statum suum omnino seruant quae sacramentorum uirtute priuata sunt.*».

51 Salv., *De gub. Dei* V, 2, 7: «*Nam et si qui gentium barbararum sunt qui in libris suis minus uideantur scripturam sacram interpolatam habere uel dilaceratam, habent tamen ueterum magistrorum traditione corruptam, ac per hoc traditionem potius quam scripturam habent quia non hoc retinent quod legis ueritas suadet, sed quod prauitas malae traditionis inseruit.*».

52 Da qui discendono la punizione di Dio e i numerosi mali che colpiscono l'impero, cfr. Salv., *De gub. Dei* V, 2, 11-13.

L'idea dell'attaccamento dei Goti all'insegnamento primigenio ricevuto, che non sarebbe stato più posto in discussione, compare anche nelle fonti orientali, dove però, come già notato, viene fatto esplicito e specifico riferimento a Ulfila come responsabile della diffusione presso il suo popolo di una tradizione dottrinale errata.⁵³ In ambito occidentale, per contro, la tradizione dottrinale appare in generale più composita: non solo a un unico capostipite della Chiesa barbarica viene sostituito un gruppo di individui che sembrerebbero aver avuto ruoli e *status* simili, ma (stando a Salviano) sarebbero state reperibili presso i diversi gruppi di barbari versioni differenti della Bibbia tradotta in lingua volgare, rielaborata in maniera più o meno sostanziale da coloro che si ponevano come punti di riferimento delle singole comunità.⁵⁴

Ancora una volta non è possibile sapere se Salviano scrivesse a partire da una conoscenza diretta e approfondita del testo gotico delle Scritture, o se avesse a disposizione soltanto informazioni mediate, così che risulta del tutto incerto il grado di veridicità di queste notizie. Esse risultano però in qualche modo confermate dai frammenti superstiti di traduzioni gotiche della Bibbia, e in particolare dei testi neotestamentari. Secondo gli studi di Friedrichsen sul testo gotico dei Vangeli e delle Epistole paoline,⁵⁵ la traduzione originaria di Ulfila, condotta a partire dal testo greco in uso a Costantinopoli prima del commento di Giovanni Crisostomo, avrebbe subito nel tempo numerose modifiche, che coinvolsero in particolar modo i testi di Paolo, e che sembrano portare i segni di una progressiva, continua latinizzazione del testo gotico. Questo si sarebbe dunque mano a mano distanziato dal modello di partenza rappresentato dalla traduzione di Ulfila, subendo l'influenza di diverse traduzioni vetero-latine, talvolta trasmesse da commentari biblici latini. Secondo Friedrichsen, il testo che sembra aver maggiormente influenzato gli esegeti goti delle epistole paoline è il commento dell'Ambrosiaster, risalente all'ultimo quarto del IV secolo. Compaiono però tracce della consultazione di altri commentari, e in particolare quello di Girolamo, Agostino e Pelagio, quest'ultimo da

53 Friedrichsen 1939, 143-144.

54 Non si spiegherebbe altrimenti il riferimento all'esistenza di traduzioni più o meno «*interpola-tae uel dilaceratae*» (Salv., *De gub. Dei* V, 2, 7).

55 Friedrichsen 1926 e 1939.

collocare cronologicamente agli inizi del V. Il processo di rielaborazione dei testi neotestamentari, e in particolar modo delle lettere di Paolo, sembrerebbe cominciare in questo periodo, ipotesi che si accorda perfettamente con quel contesto di relazioni sempre più profonde e continuative che dovevano venire a crearsi tra Romani e barbari nel momento dell'insediamento stabile di questi ultimi nelle regioni latinofone dell'impero.⁵⁶ Secondo Friedrichsen, il contesto migliore in cui inserire questo tipo di rielaborazione esegetica, nonché la produzione dei codici da cui i documenti di riferimento provengono, sarebbe l'Italia settentrionale dopo l'invasione ostrogotica. Nonostante la rapida "romanizzazione" dei Visigoti in Gallia, infatti, questi sarebbero rimasti «*more homogeneous in a racial sense than the Italian Ostrogoths*», fatto questo che avrebbe dovuto condurre a una maggiore uniformità nella tradizione del testo biblico e a una minore esposizione alla variazione e "corruzione" linguistica.⁵⁷ Il carattere composito del gruppo stanziatosi in Aquitania nel 418 e le difficoltà già rilevate nel mantenere un'unità e una stabilità politico-militare spingono necessariamente alla cautela nel momento in cui si pretende di far riferimento a una maggiore o minore "omogeneità" che avrebbe caratterizzato l'una o l'altra popolazione barbarica.⁵⁸

Nel novero dei vari tipi di modifiche apportate al testo biblico tradotto da Ulfila, risultano particolarmente interessanti alcune varianti testuali legate non a semplici scelte stilistiche, a distrazioni del copista o all'attrazione esercitata sulla resa di un passo da *loci similes*, bensì a una vera e propria intenzione didattica ed esegetica, tesa a chiarire con la traduzione alcune ambiguità dell'originale, specie nel testo paolino e, ancora più specificamente, nelle due lettere ai Corinzi e in quella ai Romani.⁵⁹ A differenza dei Vangeli, in cui le varianti risultano limitate numeri-

56 Friedrichsen 1939, 144.

57 Friedrichsen 1939, 143.

58 Per altro, la stessa provenienza dei codici di riferimento dai monasteri dell'Italia settentrionale, che ha fatto a lungo pensare a una produzione esclusiva di questo tipo di opere in quest'area, è stata in tempi relativamente recenti messa in discussione da Gryson 1982, 68-70.

59 Dai frammenti superstiti, queste sembrano essere le porzioni di testo che subirono maggiori revisioni e modifiche nel corso dei decenni. In particolare, Friedrichsen calcola che i 4/5 dei casi di variazioni stilistiche si trovino in queste lettere, dimostrando come «*these three Epistles came in for the closest attention and study by students and annotators*» (Friedrichsen 1939, 146).

camente e scarsamente significative dal punto di vista esegetico,⁶⁰ poiché rispecchiano essenzialmente una ricerca di tipo stilistico o appunto una tendenza all'uniformazione di passi presenti nei diversi Vangeli, la traduzione delle lettere di Paolo presenta una difficoltà maggiore che deriva sia dalla maggiore complessità del linguaggio e del discorso paolino, sia dall'estrema rarità di *loci similes* che potessero servire come elementi interni di chiarificazione. Probabilmente per rispondere a queste diverse necessità dal punto di vista esegetico, il testo tradito della prima traduzione in gotico venne continuamente e progressivamente rimaneggiato, con l'ausilio sia del modello di traduzione latina, sia dei commentari biblici in latino, e in particolar modo del commento dell'Ambrosiaster. Ciò che risulta più interessante di questo processo, per lo meno in questa sede, sono le ragioni per cui esso avrebbe avuto inizio, le esigenze, cioè, che avrebbero portato a una crescente attenzione per la spiegazione puntuale e la disambiguazione dei testi neotestamentari.

Il testo di Salviano, da cui abbiamo preso le mosse, può avere in questo una funzione chiarificatrice. In primo luogo, esso fornisce un possibile e del tutto plausibile contesto in cui situare la riflessione teologica ed esegetica di cui le variazioni testuali dovrebbero essere considerate il risultato e il riflesso: si afferma infatti, come già rilevato, non solo che il testo sacro di riferimento dei barbari è un testo adulterato, differente da quello in uso presso i Romani e in continuo mutamento, ma anche che Goti e Vandali fanno riferimento non tanto alla lezione scritta delle Scritture, quanto a una tradizione trasmessa oralmente.⁶¹ Ciò implica una certa vivacità nella predicazione, ma anche un buon grado di autorevolezza riconosciuto dai barbari ai membri del loro clero già a questo stadio, permettendo di collocare in Gallia, nei primi decenni successivi allo stanziamento, la revisione testuale e la riflessione teologica operate da un corpo ecclesiastico già strutturato e con uno *status* riconosciuto socialmente.

60 Per quanto riguarda i testi evangelici, non sembra possibile individuare tracce di consultazione sistematica della *Vetus latina* da parte di eventuali revisori (Friedrichsen 1939, 176; Friedrichsen 1926, 194-196).

61 Così interpreta Georges Lagarrigue, editore dell'edizione *Sources Chrétiennes* del *De gubernatione Dei*, la contrapposizione tra *doctrina* e *lectio* stabilita da Salviano in V, 2, 8, proponendo la traduzione «ils [scil. les barbares] connaissent les mystères de la loi divine par les enseignements oraux bien plus que par la lecture»

Salviano, inoltre, sembra delineare un panorama di relazioni e contatti tra gli esponenti romani del credo niceno e quelli barbarici delle dottrine subordinazioniste, nel momento in cui afferma che i Goti «*haeretici ergo sunt sed non scientes...nam in tantum se catholicos esse iudicant ut nos ipsos titulo haereticae appellationis infament. Quod ergo illi nobis sunt, hoc nos illis*».⁶² Il dibattito dottrinale sembra così assumere delle connotazioni di tipo etnico, e non avviene più tra Romani niceni e Romani anti-niceni (che – come già specificato – non vengono qui presi in considerazione da Salviano), bensì tra Romani e barbari, caratterizzati dall'appartenenza a diversi gruppi cristiani. La conferma di questa rappresentazione e del clima di scontro dottrinale, volto a dimostrare il carattere ortodosso delle dottrine professate dall'uno e dall'altro gruppo, evidentemente a discapito dell'altro, giunge da una lettera di Sidonio Apollinare, datata al 475, in cui si ricorda il dibattito svoltosi tra il Goto Modahares, «*haereseos arrianae iacula uibrantem*», e il vescovo di Aix-en-Provence Basilio, che sembra aver prevalso e riceve per questo le congratulazioni di Sidonio.⁶³ Come si vedrà in seguito, il testo dell'epistola appare come un unicum nel panorama delle fonti dell'epoca, che altrimenti non registrano alcuna azione tesa al proselitismo anti-niceno da parte dei Goti, ma al contempo costituisce una prova concreta di quanto affermato da Salviano, ovvero che, nella Gallia visigotica, si svolgevano ancora dibattiti teologici,⁶⁴ in cui sostenitori e avversari dell'*homoousios* si affrontavano con lo scopo di affermare l'ortodossia della propria interpretazione dei testi. Inoltre, dal discorso di Salviano, sembrerebbe di poter ricavare un ulteriore elemento, ovvero che il dibattito sui contenuti della dottrina trinitaria si sviluppasse a partire da una particolare attenzione rivolta non solo e non tanto alla mera interpretazione testuale, bensì alla corretta tradizione e traduzione del testo biblico. Ciò spinge a ritenere, al di là del caso singolo testimoniato da Sidonio, che i dibattiti avvenissero tra vescovi niceni, che facevano riferimento al testo latino della Bibbia, e anti-niceni che basavano le loro interpretazioni teologiche sulla versione gotica di cui si denunciava

62 Salv., *De gub. Dei* V, 2, 9.

63 Sid., *Ep.* VII, 6, 2.

64 Sebbene la natura di questi dibattiti non sia descritta da alcuna fonte, non è escluso che si trattasse di discussioni pubbliche, cosa che spiegherebbe la facilità con cui le notizie di tali discussioni tra vescovi si diffondessero nel resto del territorio gallico.

l'inesattezza. Potrebbe essere questo il contesto in cui è necessario interpretare l'esistenza di codici bilingui in latino e gotico, o trilingui in greco, latino e gotico.

Tradizionalmente, si è attribuita a questi manoscritti una funzione liturgica, ritenendo che essi fossero impiegati in comunità miste formate da individui parlanti gotico o latino.⁶⁵ In effetti, il riferimento già citato di Salviano all'*innumera multitudo* di Romani aderenti alla fede subordinazionista lascia ipotizzare che le due componenti etniche si riunissero nelle stesse comunità di culto, mentre il sermone pronunciato da Giovanni Crisostomo nella chiesa dei Goti,⁶⁶ pur proveniente da tutt'altro contesto, fa intravedere l'emergere di una prassi liturgica bilingue, in cui il vescovo sarebbe stato affiancato da una sorta di interprete in maniera da far arrivare il suo messaggio a tutto l'uditorio. D'altra parte, altre ragioni possono essere rintracciate per spiegare la diffusione di questo tipo di codici. Essi potrebbero dover essere inseriti nel contesto polemico in cui vennero elaborati e concretamente redatti. La particolare attenzione al testo e alla sua trasmissione, oltre che alle ripercussioni di questa sul contenuto dottrinale dei passi più discussi, presentava particolari problemi nel momento in cui si faceva riferimento, per l'esegesi, alle traduzioni che ne erano state date in diverse lingue: non era sufficiente confrontare le diverse versioni in cerca di differenze nella copiatura o nell'uso della punteggiatura, come avveniva in altri contesti,⁶⁷ ma al contrario era necessario dimostrare che la resa in gotico rispettava in tutto la resa latina dell'originale greco di riferimento. La *Praefatio* al *Codex Brixianus*⁶⁸ si concentra appunto su questi problemi, spiegando al lettore i criteri impiegati nella traduzione e la necessità di superare una resa rigidamente letterale per rispettare le peculiarità di ciascun idioma, e segnalando l'uso di glosse a margine atte a dar conto di eventuali apparenti variazioni presenti nelle diverse versioni. In questo contesto, è del tutto pensabile che i codici bilingui avessero lo scopo primario di mostrare l'aderenza del testo gotico a

65 Friedrichsen 1939, 124-127.

66 Cfr. *supra*, cap. III.

67 Cfr. per esempio Ambrosiaster, *Quaestio* 91, 11; Hier., *Ep.* 41; *Ep.* 42; Ambr. *De spiritu sancto*, III, 10, 59; *Exp. in Lucam*, I, 13; IV, 26; X, 21; Chrom. Aquil., *sermo* 21, 3; *tract.* 14, 6; *tract.* 19, 4, 2 Max. Taur., *sermo* 29, 4.

68 Riportata da Friedrichsen 1926, 194-211, nella versione proposta da Kauffmann 1900, 306-311 e Streitberg 1908, XLII-XLIII. Cfr. anche Heather-Matthews 1991, 158-162, con traduzione inglese del testo.

quello latino, rispondendo dunque alle critiche che potevano essere mosse ai traduttori o agli esponenti di maggior spicco della Chiesa gotica. L'intero processo di rielaborazione del testo neotestamentario, e in particolare il continuo riferimento alle fonti patristiche latine, oltre che alle diverse versioni della *Vetus latina*, dimostrerebbero allora non solo un interesse per la disambiguazione e la volontà di chiarire il testo biblico nei suoi passaggi più oscuri, ma anche l'intenzione di rispondere ai polemisti romani e alle accuse di cosciente manipolazione dei testi in senso anti-omousiano.

Il riferimento alle fonti patristiche, in particolare, potrebbe essere finalizzato proprio a dimostrare che le interpretazioni in senso subordinazionista che venivano denunciate dai vescovi niceni non erano in realtà modificazioni indebite apportate al testo sacro, ma dovevano considerarsi autorizzate dalla lettura degli stessi passi fornita da autori romani niceni. In effetti, anche laddove la traduzione in gotico sembra eliminare un'ambiguità del testo greco in favore di un'interpretazione univocamente anti-omousiana,⁶⁹ non è possibile stabilire se questa particolare lettura debba essere considerata il frutto di una riflessione originale portata avanti in ambito gotico o non piuttosto in ambito latino, e non possono essere identificati con certezza i responsabili delle supposte adulterazioni del testo. Un caso particolarmente pregnante e denso di interesse è quello rappresentato da I Cor. 15, 25 «*Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi*». Secondo Friedrichsen nella resa gotica «*the whole passage seems to have been cut about to satisfy sectarian interests*»,⁷⁰ in quanto l'ambiguità del greco sarebbe sciolta al fine di suggerire lo stato di subordinazione del Figlio rispetto al Padre. Vale la pena di soffermarsi brevemente su questo caso di studio per tentare di comprendere il procedimento e il metodo seguiti dagli esegeti goti nella loro analisi del testo biblico.⁷¹

Il testo greco di riferimento «*ἄχρις οὗ θῆ πάντα τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*» diventa in gotico «*und þatei galagjiþ guþ allans fijands is uf fotuns*

69 I Cor. 15, 25 e I Cor. 15, 26-28, per cui cfr. Friedrichsen 1939, 236-237.

70 Friedrichsen 1939, 233.

71 Non potendo accedere direttamente ai testi in gotico, mi rifaccio ai risultati di Friedrichsen, limitandomi a interpretarli.

imma». L'ambiguità nel greco risiede nel verbo $\theta\eta$, il cui soggetto potrebbe essere tanto Dio, quanto Cristo. Nella traduzione gotica questa ambivalenza scompare a seguito dell'aggiunta da un lato del termine *gub*, Dio, che diventa dunque inequivocabilmente il soggetto del verbo, e *is*, aggettivo possessivo che non può che riferirsi a Cristo (il possessivo relativo al soggetto della frase sarebbe altrimenti reso con *seinans*), così come il successivo *imma*. La traduzione italiana del gotico risulterebbe dunque «*finché Dio non abbia posto tutti i nemici di Cristo sotto i piedi di quest'ultimo*». Significativamente, lo stesso Friedrichsen ammette l'esistenza di diverse alternative per spiegare l'origine di questa variante. Una delle opzioni è appunto che il revisore gotico della traduzione abbia apportato le modifiche contestualmente l'una all'altra, al fine di evidenziare una stretta dipendenza del Figlio dal Padre, ma è anche possibile che l'aggiunta del possessivo *is* si trovasse già nel testo gotico originale, o che avesse comunque preceduto l'interpolazione *gub*. Il punto di maggiore interesse, però, è che l'aggiunta di un possessivo si trova in varie versioni latine del passo, in cui esso è reso alternativamente come *suos* o *eius*, a testimoniare non solo l'incertezza degli esegeti di lingua latina di fronte al carattere ellittico del greco, ma anche che – ed è il punto di maggiore importanza – le risposte date alle difficoltà interpretative erano diverse. Il gotico, dunque, prenderebbe le mosse semplicemente da particolari versioni latine, senza avere alcun bisogno di procedere a una rielaborazione originale del passo. Ciò dimostra l'ampia conoscenza delle opere esegetiche in lingua latina da parte degli esegeti goti e la loro abilità di scegliere tra diverse interpretazioni alternative. D'altra parte, emerge chiaramente la capacità degli esegeti goti di rispondere a critiche simili a quelle trasmesse da Salviano, relative a una tendenza a manipolare e interpolare indebitamente il testo tradito, mostrando come le varianti da loro preferite trovasero salda giustificazione nella tradizione esegetica precedente, in lingua latina, e per di più in autori di fede nicena.

Nonostante le inevitabili incertezze dovute alla frammentarietà delle informazioni a disposizione, da queste osservazioni sul dibattito relativo al testo biblico in uso presso Goti e Romani si può ricavare, in primo luogo, che nei primi decenni dopo lo stanziamento in Gallia si sviluppò in ambito visigotico non solo una ge-

rarchia ecclesiastica, ma un'intera scuola esegetica impegnata nella riflessione e nella revisione costante del testo biblico con lo scopo di chiarirne i contenuti e fornirne una resa in gotico che non tradisse il significato dottrinale dei passi più controversi. È ugualmente significativo, inoltre, il fatto che questa “scuola” esegetica si trovò presto a dover affrontare le critiche degli esponenti della tradizione nicena in lingua latina, inclini a intendere ogni intervento come indebita adulterazione del testo. Ancor più notevole è il fatto che Salviano individuò proprio in queste operazioni di natura esegetica e filologica la ragione dell'adesione massiccia dei Visigoti al credo anti-omousiano. I frammenti superstiti della Bibbia gotica non offrono se non una parziale conferma di queste affermazioni, ma certamente, all'epoca della redazione del *De gubernatione Dei*, il clima di scontro tra Visigoti e Romani sulla fede e sulla restituzione del testo, così come l'idea che il riemergere delle dottrine subordinazioniste fosse almeno in parte dovuto alla diffusione di nuove traduzioni dei testi sacri, era ormai un fatto assodato.

4. Teoderico II: l'arianesimo come religione gotica

L'esistenza di un dibattito esegetico avanzato come quello descritto non può che far pensare a un clima in cui non solo si era potuto sviluppare un clero strutturato, e dunque una vera e propria gerarchia ecclesiastica gotica non-nicena, ma anche delle scuole in cui tanto i contenuti religiosi, quanto le tecniche scrittorie, l'alfabeto e la lingua gotica, oltre che la lingua latina, dovevano essere insegnate e apprese. Dovevano esistere luoghi in cui i manoscritti venivano preservati e consultati, e un sistema di comunicazione fra intellettuali ed esegeti che permettesse il sorgere di un dibattito. Un tale fermento culturale avrebbe potuto difficilmente emergere in assenza di un supporto da parte delle autorità civili barbariche, che evidentemente si prodigarono nel promuovere lo sviluppo di strutture che permettessero il controllo della popolazione e del territorio acquisito, oltre che di istituzioni di tipo prettamente culturale.

Se il *De gubernatione Dei* mostra che questo processo di crescita delle istitu-

zioni religiose e culturali gotiche era già in corso all'epoca di Teoderico I, grazie probabilmente al supporto attivo del sovrano, il celebre ritratto di Teoderico II tramandato da Sidonio Apollinare⁷² sembra mostrare che questa politica di sostegno alla Chiesa gotica subordinazionista proseguì nell'epoca successiva, seppur con qualche importante cambiamento dal punto di vista politico. Particolare interesse desta la lettera ad Agricola di Sidonio, soprattutto nel momento in cui si consideri il contesto politico più ampio in cui essa si staglia. L'epistola risale infatti al 455, presumibilmente al momento in cui Avito, padre di Agricola, aveva assunto il titolo di Augusto con il sostegno di Teoderico II e la successiva ratifica di esponenti dell'aristocrazia gallo-romana riunita ad Arles.⁷³ Le parole di Sidonio potrebbero dunque avere uno scopo propagandistico, ed essere finalizzate a giustificare il fatto che Avito avesse accettato l'aiuto visigotico per salire al trono d'Occidente. In queste condizioni si comprende perché l'autore, in genere animato da sentimenti fortemente antibarbarici, ponga costantemente l'accento sulla *ciuilitas* di Teoderico, sulla sua adesione ai modi e allo stile di vita romani, sul suo agire "da filosofo", che sembrerebbe suggerire una personale adesione del sovrano ad alcuni ideali comportamentali di moderazione romani.⁷⁴ La stessa tendenza a sottolineare i contatti pregressi e profondi tra Teoderico e la cultura romana, mediata per altro dallo stesso Avito, si riscontra nel panegirico dedicato al neo-imperatore da Sidonio stesso nel 456.⁷⁵ Il vescovo fa pronunciare a Teoderico II un ricordo dell'educazione ricevuta durante la permanenza di Avito alla corte di Tolosa, di come avesse imparato ad apprezzare le leggi romane, di come avesse appreso le opere di Virgilio e addolcito così i suoi *Scythici mores*.⁷⁶

In questo panorama di sostanziale uniformità di vedute tra Teoderico e l'aristo-

72 Sid., *Ep.* I, 2.

73 Cfr. Hyd., *Chron.* 163; Sid., *carm.* VII, 505-509; 519-580.

74 Sid., *Ep.* I, 2, 4 (si sottolinea la riflessività del sovrano qualora dovesse deliberare su questioni importanti); 6 (moderazione nel cibo e nella tavola); 7 (moderazione e sportività nel gioco). Cfr. in questo senso anche Heather 1996, 193 e Harries 1994, 127-128, dove si afferma che «*Theoderic's day was then spent in pursuits that would have seemed familiar to a Roman emperor*», sebbene, per esempio, «*The ceremonial of Theoderic's judgement sessions formed a peculiar blend of the Germanic and the Roman*». Secondo Neri 2004, 210-211 sarebbero comunque riscontrabili nella descrizione di Sidonio alcune riserve e una «*divertita ironia*».

75 Sid., *carm.* VII.

76 Sid., *carm.* VII, 495-499.

crazia gallo-romana rappresentata da Sidonio, si staglia però un elemento di forte discontinuità, che ha destato un significativo interesse nella storiografia moderna. Si tratta del riferimento alle celebrazioni religiose cui il sovrano avrebbe partecipato giornalmente prima di intraprendere qualsiasi altra attività.⁷⁷ Sidonio afferma, infatti, che esse si tenevano in una sede privata ed erano amministrate per il re da un «*sacerdotum suorum coetus*», notazione che è stata interpretata come un riferimento all'adesione di questi ecclesiastici alla fede non-nicena.⁷⁸

Questa testimonianza, benché isolata, non solo documenta il credo abbracciato individualmente da Teoderico, ma permette soprattutto di intravedere da un lato la percezione che dei Visigoti si aveva all'interno dell'impero, dall'altro il tipo di rappresentazione del potere scelto dall'autorità visigotica stessa. Sebbene debba essere tenuto presente il carattere mediato dell'immagine del re di Tolosa proposto da Sidonio, non vi sono ragioni per dubitare eccessivamente del fatto che Teoderico avesse scelto consapevolmente di accentuare tutti quegli elementi che potevano connotare la sua *ciuilitas* in senso spiccatamente romano, nonché il rispetto per i rappresentanti di gruppi etnici differenti presenti nel territorio, tra cui lo stesso Sidonio.⁷⁹ La politica proposta da Teoderico II sembra aver avuto un carattere inclusivo e aver mirato a perseguire un certo grado di cooperazione, in particolare tra esponenti dell'aristocrazia gallo-romana e leadership visigotica, dando impulso a un processo di acculturazione reciproca tra le due componenti etniche. Questo tipo di evoluzione non deve comunque portare a ipotizzare una presa di posizione consapevole da parte dei re di Tolosa, guidata dal riconoscimento dell'intrinseca superiorità delle strutture politiche e di pensiero romane. Al contrario, si deve ancora una volta porre attenzione alla lunga permanenza delle popolazioni da cui era nato il nuovo popolo dei Visigoti entro i confini dell'impero e la loro domestichezza con il *modus vivendi* romano, che rendeva del tutto naturale, come già specificato, l'adozione di una struttura di potere ispirata al modello imperiale.

In questo contesto, l'adesione del sovrano barbarico alle dottrine anti-omousiane doveva giocare un ruolo preciso, su cui vale la pena interrogarsi. Nella sua let-

77 Sid., *Ep.* I, 2, 4.

78 Harries 1994, 127.

79 Sid., *Ep.* I, 2, 8.

tera ad Agricola, Sidonio – pur non potendo passare del tutto sotto silenzio l'appartenenza religiosa di Teoderico – tenta di minimizzare questo aspetto evitando di indicare esplicitamente la tendenza subordinazionista dei sacerdoti che amministravano il culto per il sovrano, e giustifica questa macchia nel suo altrimenti lusinghiero ritratto affermando che il re presenziava alle celebrazioni anti-nicene senza convinzione, seguendo più l'abitudine che non l'impulso di un sincero convincimento.⁸⁰ Dalle parole di Sidonio, e ancor più dai suoi non detti, traspare una preoccupazione che lascia intuire il peso che l'elemento religioso poteva avere nella possibile ricezione del ritratto del sovrano. Sembrerebbe lecito affermare che, dovendo porre nella luce migliore possibile Avito, e con lui il suo più importante sostenitore, porre l'accento sul credo anti-omousiano di quest'ultimo avrebbe potuto risultare controproducente, e in qualche modo rendere sospetta l'intera operazione che aveva condotto alla nomina a imperatore del *magister utriusque militiae*. Ciò implica che, nel 455, la fede non-nicena dei Visigoti risultava ormai un fatto accertato e impossibile da ignorare, e contemporaneamente un elemento di forte disturbo per la sensibilità romana. Essa, infatti, poteva evidentemente risultare sufficiente a rendere un individuo sospetto alla popolazione e all'aristocrazia romana e ad alienare le simpatie su cui avrebbe potuto altrimenti contare. Teoderico, per parte sua, doveva essere pienamente consapevole del ruolo che la dottrina cristiana di riferimento poteva avere nel momento in cui si doveva stabilire che tipo di relazioni intrattenere con Roma e su che basi fondare questi rapporti.

Se il livello di coinvolgimento di Teoderico nella celebrazione dei riti cristiani è ovviamente impossibile da accertare, è chiaro invece che, partecipando a un certo tipo di celebrazioni e non ad altre, e dando prova di una forte devozione (poco importa se sincera o soltanto affettata), il sovrano sceglieva di proporre una ben precisa autorappresentazione. Essa lo poneva in una posizione di separazione e diversità rispetto all'episcopato e all'aristocrazia gallo-romana, in un modo che superava il livello dell'adesione intima e personale all'uno o all'altro credo per connotare in senso anti-niceno la nascente regalità visigotica.

Le ragioni di questa forte scelta meritano una certa attenzione, e sembrano do-

⁸⁰ Sid., *Ep.* I, 2, 4.

ver essere rintracciate già nei primi contatti tra Romani e Goti. Si è visto, infatti, come l'elemento religioso avesse avuto fin dall'inizio un ruolo nel determinare l'evolversi delle relazioni romano-gotiche e fosse stato impiegato in diverse occasioni come elemento di negoziazione diplomatica: ciò non può che suggerire che fosse chiaro ai sovrani di Tolosa, soprattutto nel momento in cui si apprestavano a dar vita alle strutture istituzionali tipiche di un'entità politica autonoma rispetto all'impero, il peso che una scelta precisa in ambito religioso avrebbe potuto avere nel caratterizzare le nuove relazioni da stabilire con l'impero.

In primo luogo, la profonda conoscenza che dobbiamo supporre i Visigoti avessero dell'organizzazione amministrativa dell'impero non poteva che rendere assolutamente chiaro il ruolo fondamentale ricoperto dai vescovi per quanto riguardava sia l'amministrazione sia la giurisdizione del territorio, il controllo sociale e politico delle realtà locali e la diplomazia internazionale. Ciò era tanto più vero in Gallia, dove lo *status* aristocratico risultava ormai da tempo strettamente connesso all'ufficio episcopale. Nel contesto di un generale declino delle istituzioni civili e laiche, i membri dell'aristocrazia senatoria iniziarono ad individuare una nuova possibilità per curare i loro interessi e rinsaldare la loro autorità locale, mantenendo e ampliando le proprie clientele e stabilendo il controllo non solo sulla vita materiale, ma su quella spirituale delle comunità considerate nel loro complesso.⁸¹ Va inoltre ricordato che, stando alle pur scarse informazioni relative agli accordi del 418, presumibilmente rinnovati senza forti variazioni nel 439, le regioni in cui i barbari erano stati stanziati continuavano ad essere sottoposte a funzionari romani, così che è difficile immaginare che il nascente regno di Tolosa potesse avvalersi fin da subito di una burocrazia civile e di un corpo giuridico e amministrativo parallelo e indipendente rispetto a quello imperiale. In questo contesto, il potenziamento di una rete di controllo locale affidata alla gerarchia ecclesiastica poteva rivelarsi ampiamente funzionale a stabilire l'autorità regale sulla popolazione barbara insediata sul territorio e, contemporaneamente, per rendere visibile alla popolazione e ai funzionari romani l'esistenza di una sfera sottoposta esclusivamente al controllo barbarico. Ciò non era evidentemente possibile qualora fosse stata pro-

81 Mathisen 1993, 92-93.

mossa l'adesione della popolazione barbarica al cristianesimo niceno: in questo caso, infatti, si sarebbe dovuto riconoscere il ruolo di una gerarchia già presente e strutturata, così che il processo di acculturazione tra popolazione barbarica e romana sarebbe risultato notevolmente agevolato. D'altra parte, come già più volte ricordato, a partire dall'epoca teodosiana e sempre più nei decenni successivi, l'imperatore romano aveva assunto il compito di garantire e difendere l'ortodossia, condannando ogni altra forma di cristianesimo: riconoscere la validità del credo niceno, dunque, avrebbe significato implicitamente riconoscere questo ruolo di garante supremo all'imperatore, la validità della sua azione legislativa in ambito religioso e dunque una possibile inferenza in una sfera di potere che voleva ottenere e mantenere una propria indipendenza. Al contrario, supportare il clero anti-omousiano, che doveva in qualche misura esistere già al momento dell'arrivo in Gallia,⁸² significava dar vita a una struttura gerarchica parallela a quella imperiale, dotata delle stesse caratteristiche esteriori e delle stesse prerogative, in grado di assicurare lo stesso tipo di controllo territoriale e, soprattutto, di veicolare nei confronti del leader gotico lo stesso tipo di supporto che l'imperatore romano otteneva grazie alle simpatie dell'episcopato. Costituendo una Chiesa anti-nicena, i sovrani barbarici potevano proporsi a loro volta come difensori del clero e della vera fede, e rappresentarsi come scelti da Dio per garantire l'integrità dottrinale del loro popolo. Il supporto episcopale consentiva inoltre di diffondere e rafforzare questa percezione della regalità. Grazie ad esso, il sovrano barbarico poteva presentarsi di fronte all'imperatore in una posizione del tutto paritaria: in base al tipo di costruzione del potere che avevano adottato, entrambi avevano raggiunto la loro posizione grazie al sostegno divino, ed entrambi erano depositari di un'autorità dotata di un carattere trascendente. D'altra parte, il ruolo che i vescovi potevano svolgere come mediatori nelle controversie private così come nelle trattative diplomatiche era chiaro ai barbari già dall'epoca dell'attraversamento del Danubio, quando Fritigern aveva inviato a Valente un presbitero che curasse i negoziati. Una gerarchia ecclesiastica ben strutturata e dotata di solidi legami con il potere civile cen-

82 Come dimostrerebbero i nomi pervenuti di vescovi di origine gotica attivi sul territorio imperiale, e in particolare il riferimento di Sozomeno al battesimo di Attalo da parte del vescovo Sigesario (per cui cfr. *supra*).

trale non poteva che rivelarsi preziosa nel momento in cui poteva essere impiegata come un vero e proprio corpo di diplomatici da far entrare in contatto con i loro omologhi imperiali.⁸³ L'interesse del sovrano visigotico nel fornire supporto alla Chiesa non-nicena risulta così del tutto comprensibile.

Sebbene infatti non si riscontri da parte di Teoderico II alcuna azione aggressiva rivolta verso l'episcopato gallo-romano, né una volontà di promuovere le dottrine subordinazioniste al di fuori del contesto barbarico, è stato convincentemente ipotizzato⁸⁴ che egli avesse pienamente individuato il potenziale ruolo di disturbo che avrebbe potuto giocare l'episcopato rispetto all'affermazione del potere visigotico qualora fosse stato supportato dall'aristocrazia laica gallo-romana, e avrebbe agito in maniera da evitare lo stabilirsi di questo tipo di alleanza. In sostanza, la *ciuilitas* di Teoderico e la sua apertura e disponibilità nei confronti dei membri dell'aristocrazia senatoria sarebbero state finalizzate ad accattivarsi il sostegno di questa in modo da rendere più semplici i rapporti con la popolazione urbana romana e vincere le potenziali opposizioni, fungendo da controparte laddove l'episcopato gallo-romano si rivelasse ostile al potere visigotico. Il timore di Teoderico era insomma che un eventuale malcontento nei suoi confronti risultasse veicolato e amplificato dall'azione episcopale, ed egli aveva reagito attuando una politica di integrazione dei potentati laici nella gestione del potere, mostrandosi sensibile alle necessità di questi e disponibile al dialogo e al compromesso.

Il suo successore, Eurico, pur essendo essenzialmente guidato dalla stessa preoccupazione di vedere il proprio potere indebolito dall'azione concertata di vescovi e laici, rispose in maniera del tutto diversa. Piuttosto che minare il potere episcopale in maniera indiretta, proponendo alla popolazione laica uno spettro di interessi comuni che il sovrano visigotico avrebbe potuto fare propri e supportare, egli preferì ingaggiare un confronto e uno scontro aperto, che gli valsero da parte dello stesso Sidonio una rappresentazione a tinte notevolmente più fosche di quelle riservate a Teoderico II.

83 Mathisen 1993, 98-99.

84 Harries 1994, 139-140.

5. Eurico e Alarico II: verso una definizione etnico-religiosa di Romani e Goti

Secondo la rappresentazione offerta da Sidonio Apollinare,⁸⁵ esiliato da Eurico a seguito della conquista di Clermont nel 474, la politica del re visigotico salito al trono nel 466 avrebbe avuto come scopo primario non solo e non tanto l'ampliamento del territorio di sua competenza e l'ottenimento dell'autonomia rispetto all'impero, bensì la distruzione della Chiesa nicena e della vera fede, a vantaggio del credo subordinazionista da lui condiviso. Rivolgendosi al vescovo di Aix-en-Provence Basilio, Sidonio denuncia la mancata sostituzione dei vescovi deceduti in varie diocesi di Aquitania e Narbonense,⁸⁶ oltre che l'esilio di Croco e Simplicio,⁸⁷ il primo di seggio ignoto, il secondo forse da identificare con il vescovo di Bourges, nella cui elezione lo stesso Sidonio aveva ricoperto un ruolo fondamentale (Fig. 3).⁸⁸ Basilio aveva svolto un ruolo di mediatore nelle trattative diplomatiche tra Eurico e la corte di Ravenna nel 475, e proprio in virtù di questa posizione privilegiata Sidonio lo invita a farsi portavoce delle istanze della Chiesa e della fede nicena, per garantirne la sopravvivenza. Senza un clero che amministri il culto, si dice nella lettera, è la fede stessa che è destinata lentamente a morire, ed è per questo che diventa necessario garantire la continuità dell'episcopato.⁸⁹ L'autore afferma anzi che proprio la distruzione della Chiesa nicena sarebbe stata lo scopo primario di Eurico, più preoccupato del benessere della sua comunità religiosa che non del suo stesso popolo.⁹⁰ In effetti, ad uno sguardo più approfondito, la rappresentazione offerta da Sidonio delle misure adottate dal sovrano visigotico e del fanatismo religioso di questo sembra dover essere ridimensionata e valutata a partire dal contesto politico e militare di riferimento.

Come ampiamente mostrato da Schäferdiek,⁹¹ le azioni contro la Chiesa nicena non sembrano essere caratterizzate dalla forte aggressività che vorrebbe attribuire

85 In particolare nell'*Ep.* VII, 6.

86 Sid., *Ep.* VII, 6, 7. Si tratta in particolare dei vescovi di Bordeaux, Périgueux, Rodez, Limoges, Javols, Eauze, Bazas, Saint-bertrand de Comminges, Auch.

87 Sid., *Ep.* VII, 6, 9.

88 Cfr. il dossier in merito all'elezione del vescovo nel 470-471: Sid., *Ep.* VII, 5; 8; 9.

89 Sid., *Ep.* VII, 6, 9.

90 Sid., *Ep.* VII, 6, 6.

91 Schäferdiek 1967.

loro Sidonio (egli stesso è in grado di nominare appena due vescovi esiliati, oltre a se stesso), né improntate all'imposizione delle dottrine subordinazioniste in tutto il suo regno.⁹² Al contrario, il sovrano visigotico sembra aver percepito chiaramente il modo in cui la gestione delle vicende in ambito ecclesiastico avrebbe potuto ripercuotersi sul contesto politico generale e condizionare le relazioni tra la componente romana e quella barbarica presenti in Gallia. L'intenzione di sfruttare politicamente i rapporti con l'episcopato risulta chiara, ad esempio, a partire dall'analisi relativa alla vicenda di Simplicio.

La possibile identificazione tra l'esule e il vescovo di Bourges apre scenari di notevole interesse. L'ordinazione di questi, avvenuta nel 471, aveva incontrato numerose opposizioni e vinto uno scontro tra interessi opposti. Essa era stata ampiamente caldeggiata da Sidonio stesso così che, suggerisce Schäferdiek, è del tutto possibile che i due vescovi condividessero un certo tipo di istanze e prospettive ideologiche e politiche. In assenza di notizie e nell'impossibilità di formulare ipotesi riguardo all'identificazione di Croco, è significativo che in entrambi gli altri casi di espulsione di vescovi gli esuli fossero portatori di posizioni fortemente antibarbariche e di un'accentuata ostilità nei confronti di un eventuale compromesso tra Eurico e la corte di Ravenna, che riconoscesse ai Visigoti il possesso dei territori conquistati.⁹³ In un contesto in cui ormai da secoli i vescovi avevano agito da mediatori tra gli umori della popolazione locale che a loro faceva riferimento e le autorità imperiali, accumulando un potere politico ed economico sufficientemente ampio da rendere il loro sostegno imprescindibile per il potere politico centrale, un vescovo nemico non poteva che destare nel sovrano forti preoccupazioni relativamente al mantenimento della stabilità e dell'ordine pubblico. Ciò era tanto più vero qualora si trattasse, come nel caso di Bourges e di Clermont, del vescovo di un centro di frontiera, appena conquistato e non ancora messo in sicurezza, dove disordini e ribellioni sarebbero stati particolarmente temibili e difficili da sedare.

Non appena salito al potere, Eurico aveva invalidato il trattato con i Romani e

92 Modahares, di cui si parla nella stessa lettera VII, 6, 2 è l'unico caso ricordato nell'epistolario sidoniano di un Goto che avrebbe svolto un'azione esplicitamente propagandistica in favore delle dottrine anti-omousiane. Cfr. Mathisen 1993, 33.

93 Cfr., per esempio, Sid., *Ep.* VII, 7.

dato avvio a una politica di conquista e ampliamento territoriale, che mirava a ottenere una completa autonomia rispetto all'impero, dando vita, infine, a un vero e proprio regno visigotico, non più sottoposto alla corte di Ravenna. In questo contesto, la preoccupazione primaria doveva essere quella di garantire il mantenimento dei confini ed evitare il più possibile l'instabilità interna, che avrebbe inevitabilmente indebolito il regno nei confronti di Roma. L'azione in campo religioso, dunque, deve essere inserita in questa cornice generale e subordinata agli interessi politico-militari che dovevano guidare le iniziative di Eurico.

Si è visto come in tutta la storia delle relazioni romano-gotiche la questione religiosa fosse periodicamente emersa quale elemento di negoziazione tra le due realtà etniche e politiche e come, una volta stabilito lo stanziamento dei barbari in Gallia, si fosse imposto il problema del tipo di relazioni politiche e sociali che avrebbero dovuto regolare la coesistenza di Romani e Goti nell'area. È in questo contesto che le questioni di natura religiosa tornano a ricoprire un'importanza sostanziale. Già dall'epoca di Teoderico I e II, la Chiesa nicena sembra aver optato per un tipo di autorappresentazione che la dipingeva come romana e autonoma rispetto al controllo visigotico, in cui i membri dell'aristocrazia senatoria potevano mantenere quel ruolo che non era più loro offerto dalle strutture civili e dalla burocrazia imperiale, perpetuando i propri rapporti di potere senza curarsi dei nuovi arrivati.⁹⁴ Allo stesso tempo la componente barbarica aveva iniziato a percepire essa stessa le istituzioni ecclesiastiche nicene come un organo specificamente afferente a una vera e propria Chiesa imperiale romana, che rimaneva in qualche modo al di fuori della sfera di azione del re e veniva avvertita come difficilmente assimilabile all'interno delle nascenti strutture barbariche.⁹⁵ Alla luce di questo quadro precedente, è chiaro che, nel momento in cui Eurico si risolveva per lo strappo nei confronti dell'impero, il problema della persistenza di una Chiesa romana all'interno del territorio per cui rivendicava l'autonomia doveva porsi con particolare impellenza.

94 Mathisen 1993, 102-103.

95 Schäferdiek 1967, 12. Secondo l'autore, il riconoscimento della Chiesa nicena come forma di persistenza imperiale all'interno della sfera di potere gotica sarebbe stato regolato a partire dalle condizioni del trattato del 418 secondo cui i provinciali romani e le loro istituzioni non sarebbero stati sottoposti al potere del sovrano visigotico.

Come all'epoca di Atanarico, quando la diffusione del cristianesimo in ambito gotico era stata considerata fonte di potenziale destabilizzazione per le strutture politiche gotiche nel loro complesso, così per Eurico l'episcopato niceno, con i suoi stretti legami con i circoli senatori e la sua capacità di mantenere una forma di controllo nei territori ormai usciti dalla sfera di potere politico romano, diventava in qualche modo un'entità ostile, che era necessario tentare di sradicare, o quanto meno indebolire. Ciononostante, Eurico avrebbe dato ampio spazio di manovra a quei circoli aristocratici gallo-romani maggiormente favorevoli a un regime di compromesso tra autorità romane e barbariche.⁹⁶ Ciò valeva evidentemente anche per gli esponenti dell'episcopato, dal momento che, come Sidonio stesso testimonia, vi erano alcuni vescovi disponibili non solo a mediare durante le trattative, ma anche ad accettare condizioni di pace svantaggiose per la popolazione gallo-romana.⁹⁷ La politica religiosa di Eurico sembra dunque tendere a mettere a tacere i nuclei di opposizione e in particolare quei soggetti singoli che avrebbero potuto veicolare e amplificare l'ostilità verso i nuovi sovrani. Nell'impossibilità di inglobare in una struttura politica autonoma, che nasceva in contrapposizione con la corte di Ravenna, gli esponenti di una Chiesa che dell'impero era ormai una delle strutture portanti e che sull'impero si fondava a sua volta, Eurico tentò di ridurli a una minoranza ininfluyente, così da restringere il più possibile la sfera in cui l'impero avrebbe ancora potuto far sentire la sua influenza e affermare decisamente l'idea di una nuova sovranità autonoma.

Se nell'epoca precedente era venuta a configurarsi una specifica adesione della popolazione barbarica alle dottrine anti-omousiane, e soprattutto il supporto dei sovrani visigoti in loro favore, il regno di Eurico sembra segnare un cambio di passo, evidentemente condizionato dalla particolare evoluzione delle circostanze politiche. Se Teoderico I e Tederico II in particolare avevano dichiarato ufficialmente la loro adesione alle dottrine non-nicene, non si erano però spinti fino a sottolineare come questa presa di posizione si ponesse in netto contrasto con Roma.

⁹⁶ Schäferdiek 1967, 24-27.

⁹⁷ Particolarmente invisa a Sidonio fu la cessione dell'Alvernia ai Visigoti nel 475, di cui egli ritenne parzialmente responsabile il vescovo di Marsiglia Greco, che era stato interpellato nelle trattative, ma non aveva evidentemente saputo portare avanti le ragioni degli abitanti dell'area (cfr. *Ep.* VII, 7).

È solo durante il regno di Eurico, dunque, che sembra affermarsi ufficialmente una vera e propria separazione tra Chiesa nicena e non-nicena e una corrispondenza tra queste e la popolazione rispettivamente romana e gotica.

L'azione di Eurico ricorda allora molto da vicino quella portata avanti da Genserico: anche in Africa, infatti, la Chiesa nicena era stata lasciata indisturbata laddove non creava particolari problemi alle autorità vandaliche, mentre una politica religiosa più rigida era stata messa in atto in quelle aree in cui più forte era il bisogno di radicare il potere regale. Si è visto, infatti, come le misure più radicali furono implementate in Proconsolare, dove erano stanziati la maggior parte dei Vandali, con un'attenzione specifica al seggio di Cartagine, particolarmente sensibile. L'azione di Eurico in ambito religioso, come quella di Genserico, sembra non solo essere stata governata da preoccupazioni politiche ben più che dal fanatismo che le fonti attribuiscono al sovrano, ma anche non essersi interessata di raggiungere, nemmeno formalmente, l'imposizione di un unico credo nell'area controllata. Non risulta infatti alcuna azione portata avanti nei territori già acquisiti in Spagna, e come già sottolineato le misure più severe sembrano aver riguardato l'Alvernia, regione di più recente acquisizione. Tanto nel caso di Genserico, quanto in quello di Eurico, la promozione del credo subordinazionista interessa in maniera pressoché esclusiva la popolazione barbarica, mentre le operazioni di indebolimento della Chiesa nicena appaiono finalizzate a fornire ai seggi episcopali concorrenti i mezzi per imporre il proprio dominio nell'area controllata dai barbari.

L'insinuarsi di una connotazione etnica nell'applicazione di una particolare politica religiosa e l'assenza di un afflato universalistico nella politica religiosa euriana risulta evidente alla luce di un confronto con i metodi applicati da Unerico, in particolare negli ultimi anni del suo regno. Dopo un'apparente apertura nei confronti della Chiesa nicena, concretizzatasi nella concessione di ordinare un nuovo vescovo per Cartagine, la cui sede risultava vacante dalla morte di Deogratias, il successore di Genserico aveva sostanzialmente riassunto e tradotto in termini anti-omousiani la legislazione antieretica contenuta nel Codice teodosiano. Con un editto promulgato il 25 febbraio 484 e indirizzato «*universis populis nostro regno*

subiectis»,⁹⁸ si proibiva ai vescovi niceni di riunirsi e celebrare il culto «*in sortibus Wandalorum*»;⁹⁹ si ricordavano esplicitamente alcune leggi emanate da Teodosio e dai suoi figli e si decretava che esse fossero, da quel momento in poi, applicate contro gli omousiani.¹⁰⁰ Significativamente, Unerico lasciava inoltre un certo periodo di tempo durante il quale coloro che avessero professato la fede nicena avrebbero potuto convertirsi alle dottrine subordinazioniste.¹⁰¹ Da questo punto di vista, il tentativo di Unerico sembra quello di creare una sorta di “Chiesa nazionale”, per cui un'unica fede e un'unica struttura ecclesiastica avrebbero potuto corrispondere a un'entità politica autonoma e definita. Diversamente, la Chiesa visigotica piuttosto che come “nazionale”, si configura come “etnica”, dal momento che essa si caratterizza non per la sua corrispondenza a un referente politico-territoriale, ma per l'appartenenza dei propri membri a un particolare gruppo di popolazione di origine diversa dagli altri.

L'azione di Eurico sembra ricordare, più di quello imperiale, il modello tracciato da Atanarico nel momento in cui aveva deciso di sostenere i culti tradizionali contro la diffusione del cristianesimo, avvertito come elemento di avvicinamento culturale, ma anche di potenziale assoggettamento politico, rispetto all'impero. Laddove gli imperatori romani a partire da Costantino avevano cercato di far corrispondere l'unità religiosa a quella politica, Atanarico non sembra aver tenuto in nessun conto l'appartenenza religiosa della componente romana presente in *Gothia*, ed essersi preoccupato invece esclusivamente di quella degli individui di origine gotica. Il meccanismo che si attua durante il regno di Eurico è differente nei termini, ma non nella sostanza. In primo luogo va ricordato che nel contesto galli-

98 Vict. Vit., *Hist. pers.* III, 3.

99 Vict. Vit., *Hist. pers.* III, 4.

100 Vict. Vit., *Hist. pers.* III, 8-11. In particolare, si fa riferimento all'attribuzione delle chiese ai soli vescovi niceni (documentata in *C.Th.* XVI, 1, 3); all'espulsione degli anti-omousiani dalle città (*C.Th.* XVI, 5, 12; 13; 31; 32); al divieto di procedere a nuovi battesimi (*C.Th.* XVI, titolo 6), discutere su temi religiosi (*C.Th.* XVI, 4, 2), ordinare vescovi e altri membri del clero (*C.Th.* XVI, 5, 12; 21; 22), sotto minaccia di incorrere in una multa di dieci libbre d'oro (*C.Th.* XVI, 5, 21; XVI, 5, 65). Inoltre, si ricorda il ritiro dei diritti testamentari (*C.Th.* XVI, 5, 17; 25), le punizioni economiche che avrebbero colpito i funzionari imperiali (*C.Th.* XVI, 5, 54, 7) e tutte le categorie sociali (*C.Th.* XVI, 5, 21; 52), l'ordine di bruciare i libri non niceni (*C.Th.* XVI, 5, 34, 1) e di punire i giudici che non avessero applicato le leggi (*C.Th.* XVI, 5, 12; 46, 1).

101 Il termine per la conversione è fissato al primo giugno 384. Vict. Vit., *Hist. pers.* III, 12.

co i movimenti eterodossi, e in particolare le dottrine anti-omousiane, non avevano mai trovato particolare apprezzamento. In questa fase, dunque, dopo la conversione dei sovrani visigoti che avevano promosso attivamente, supportando le istituzioni ecclesiastiche, una cristianizzazione di massa della popolazione barbarica in senso anti-niceno e una volta identificata la chiesa nicena gallo-romana come residuo di potere imperiale, venne ad affermarsi un nuovo modello identitario che traduceva la differenza etnica in una distinzione non più tra cristiani e pagani, ma tra cristiani niceni e non-niceni. Questo processo non si concluse comunque nel periodo di regno di Eurico, durante il quale restò di fatto irrisolto il problema della coesistenza delle due popolazioni e delle due Chiese che si confrontavano in Gallia.

Fu solo Alarico II, e soltanto alla vigilia della sconfitta del 507, a segnare la fine del dominio visigotico in Gallia, a riuscire a comporre la frattura tra Chiesa nicena e regno visigotico, abdicando però a qualunque desiderio di ottenere una certa compenetrazione tra le due componenti etniche. Alarico abbandonò il tentativo del suo predecessore di ridurre il peso dell'episcopato gallo-romano, che non poteva che provocare un continuo stato di conflittualità sottesa e dunque un'instabilità che poteva in ogni momento sfociare in disordini di maggiore o minore rilevanza. Al contrario, la politica di Alarico II fu improntata ad accattivarsi le simpatie dell'aristocrazia gallo-romana al fine di garantirne la fedeltà alle istituzioni visigotiche. L'importanza che veniva a ricoprire per l'autorità centrale la possibilità di contare sul sostegno dell'episcopato gallico è testimoniato inoltre dal parallelo tentativo in questo senso messo in atto da Clodoveo, alla vigilia dell'occupazione del territorio visigotico dopo la battaglia di Voullé nel 507.¹⁰² La lettera è indirizzata dal re franco ai vescovi di Gallia e a quello di Roma per renderli partecipi degli ordini impartiti ai soldati prima dell'ingresso «*in patria Gothorum*». Si era stabilito in sostanza di garantire il rispetto per ogni categoria che potesse vantare legami con la Chiesa (oltre ai membri del clero, vergini e vedove consacrate, i loro figli e gli schiavi) oltre che ai laici che potessero presentare alle autorità lettere recanti i sigilli dei vescovi. Lo scopo primario di Clodoveo sembra essere quello di

¹⁰² *Capit.* I, 1.

guadagnare a sé le simpatie dei provinciali alienandole ad Alarico, a dimostrazione di quanto la stabilità della regalità barbarica e la sua possibilità di resistere ad attacchi esterni fosse ancora legata alla capacità dei sovrani di garantirsi il sostegno della popolazione di origine romana. In questa prospettiva devono essere interpretate due importanti iniziative prese dal sovrano, da tempo considerate dalla storiografia moderna in collegamento tra di loro: la promulgazione della *Lex Romana Visigothorum* e la convocazione del concilio di Agde, che si collocarono, a distanza di pochi mesi, nel 506.

La *Lex Romana Visigothorum* risultava dalla compilazione, affidata a giuristi ed esponenti dell'aristocrazia e dell'episcopato gallo-romano, di un nuovo Codice di leggi, in cui sarebbero state raccolte una selezione di norme già contenute nel *Codex Theodosianus* e di Novelle successive. L'operazione avrebbe dovuto riscuotere il favore della popolazione gallo-romana non solo per la richiesta di cooperazione nello stabilire leggi di validità generale nel regno, né per il chiaro riconoscimento del valore intrinseco della legislazione romana o la concessione, che veniva di fatto accordata ai Romani di Gallia, di continuare a vivere secondo le proprie leggi. Alarico tentava anche di sposare alcuni interessi particolari e di intersecarli con quelli del regno, quali la centralità che Arles puntava ad ottenere sia rispetto all'ormai burgunda Vienne, con cui si contendeva il controllo della diocesi, sia rispetto a Roma. In effetti, vennero escluse dal Codice tutte quelle leggi che affermavano la validità della giurisdizione romana sul territorio gallico.¹⁰³

È stato suggerito, inoltre, di interpretare la convocazione del concilio di Agde, nella tarda estate del 506, alla luce della stessa volontà politica di cooperazione e inclusione dell'aristocrazia gallo-romana nel processo decisionale del regno visigotico. Alla vigilia del concilio, che per la prima volta veniva convocato non dal vescovo metropolitano né dall'imperatore, bensì dal re di Tolosa, veniva richiamato dall'esilio Cesario di Arles, invitato anche a presiedere l'assemblea episcopale. Il vescovo era stato esiliato a Bordeaux l'anno precedente, ancora una volta per ragioni politiche ben più che religiose, essendo stato sospettato dal re di collaborare

103 Klingshirn 1994, 95; Schäferdiek 1967, 46-47, dove si propone in particolare l'esempio dell'esclusione della novella di Valentiniano III del 445, volta ad implementare le decisioni del vescovo di Roma in merito al caso di Ilario di Arles.

con il potere burgundo.¹⁰⁴ La revoca della condanna, che non trova spiegazione nelle fonti, è stata giustificata adducendo il fatto che il suo supporto sarebbe risultato fondamentale per realizzare il progetto alariciano, di simboleggiare con il concilio l'integrazione della Chiesa gallo-romana nello Stato visigotico.¹⁰⁵ Il concilio del 506 risulta di straordinaria importanza per varie ragioni. Venivano convocati al concilio non più i vescovi di una provincia, ma i rappresentanti di una realtà territoriale che corrispondeva alla nuova entità politica visigotica, ed essi si riunivano sotto gli auspici e rendendo onori al sovrano del regno di Tolosa.¹⁰⁶ L'organizzazione ecclesiastica si modellava dunque ancora una volta su quella politica, e il ruolo ricoperto da Alarico era volto a testimoniare la fine delle ostilità con l'episcopato gallico e la volontà di integrarlo nelle nuove strutture statali, accordando ad esso una posizione affine a quella della Chiesa gotica non-nicena. Alarico II suggellava così il carattere bi-confessionale del suo regno, accordando a ciascun gruppo religioso uno *status* riconosciuto e la protezione da parte delle autorità civili. Veniva però così contemporaneamente ad essere confermata l'impossibilità di unificare le due realtà dottrinali ed ecclesiastiche, che sempre più venivano a rappresentare le due componenti etniche che coesistevano in Gallia.¹⁰⁷

Proprio alla vigilia della fine del “regno di Tolosa”, Alarico riusciva a trovare un equilibrio e a conquistare una stabilità nei rapporti tra Romani e barbari all'interno del suo dominio. Questo equilibrio si basava su una costruzione identi-

104 *Vita Caes.* I, 21.

105 Klingshirn 1994, 96.

106 Cfr. la formula di apertura del concilio (CCSL 148, 192) e quella di chiusura (can. 48), nonché quella scelta come datazione da Cesario nella sua *subscriptio*, in cui Alarico viene indicato come *dominus noster Alaricus rex*.

107 È stata suggerita, in effetti, una relazione diretta tra questa separazione religiosa, ormai ufficializzata e pacificamente accettata, e il divieto di matrimoni misti ribadito nella *Lex Romana Visigothorum* (LRV 3, 14). Secondo Schäferdiek (1967, 50), il divieto di *connubium* non faceva altro che suggellare, con gli strumenti propri della legislazione civile, la divisione etnica che corrispondeva in maniera del tutto lineare alla divisione religiosa, tenuto conto anche del fatto che il concilio di Agde aveva reiterato il divieto dei matrimoni interreligiosi (*Conc. Agath.* Can. 20). Va ricordato inoltre che secondo Sivan 1998, proprio il riferimento ai matrimoni interreligiosi dovrebbe spingere verso un'interpretazione diversa della legge contenuta nella *Lex Romana Visigothorum*. Quest'ultima, infatti, non farebbe che costituire una sorta di doppiopione di una normativa già in vigore in base ai canoni conciliari. Ciò che Sivan dimentica, però, è da una lato che la redazione del Codice precedette, e non seguì, la convocazione del concilio, e che, d'altra parte, le disposizioni prese dai vescovi riuniti ad Agde non si intendevano aventi validità generale per la popolazione residente in Gallia, contrariamente alla *Lex* di Alarico.

taria che prevedeva che entrambe le componenti etniche si riconoscessero in un'unica realtà politica di riferimento, di cui diventavano ugualmente protagoniste; d'altro canto, nessuno dei due segmenti di popolazione veniva obbligato in questo modo a rinunciare alla propria specificità e ad accettare di soccombere all'altro. La sempre più completa sovrapposizione tra appartenenza etnica e adesione religiosa, e il definitivo riconoscimento di una pari dignità alle due Chiese, concludeva il processo di cristianizzazione gotica e perfezionava la “scelta deliberata” che aveva reso possibile una diffusione capillare del cristianesimo subordinazionista in ambito barbarico. L' “arianesimo gotico” diventava così un fatto concreto, e un forte marcatore di identità.

CONCLUSIONI

Si è tentato nelle pagine precedenti di ripercorrere le tappe delle relazioni romano-gotiche a partire dal III secolo fino al periodo dello stanziamento dei barbari in Gallia, al fine di mettere in evidenza il modo in cui le vicende politiche e diplomatiche che interessarono i due popoli si intersecarono continuamente con il processo di cristianizzazione dei Goti. Alla luce del riesame delle fonti, il modello proposto o implicitamente accettato finora, che abbiamo definito “identitario”, non si è rivelato adeguato a descrivere compiutamente i fenomeni presi in considerazione, dal momento che, come si è cercato di mostrare, non permette di dare conto di alcuni aspetti essenziali alla comprensione delle tematiche affrontate.

Esso risulta particolarmente problematico quando si consideri approfonditamente il contesto religioso che i barbari incontrarono dopo il loro ingresso nell'impero e soprattutto negli anni della permanenza nelle province balcaniche: un ambiente per nulla pacificato e omogeneo dal punto di vista dottrinale, in cui le dottrine condannate dalla legislazione teodosiana, e in particolare le tendenze subordinazioniste, risultavano ancora diffusamente rappresentate. Nel momento in cui si pone in luce il fatto che l'adesione al credo niceno non poteva essere considerato, nell'ultimo quarto del IV secolo, un elemento costitutivo dell'identità romana, perde necessariamente gran parte della sua pregnanza qualsiasi argomentazione che consideri, in questa fase, l'“arianesimo gotico” come uno strumento di opposizione e resistenza culturale consapevolmente impiegato dai barbari contro i Romani.

Ciononostante, il fattore religioso sembra aver giocato un ruolo di primo piano in alcune fasi cruciali delle relazioni tra Roma e i Goti, ed essere stato impiegato da entrambe le parti in causa come elemento di negoziazione per ottenere alcune garanzie o migliorare la propria posizione in vista delle trattative. Si è visto, infatti, come le due ondate persecutorie in terra gotica, nel 347-48 e nel 369-72 appaiano meglio comprensibili quando inserite nel contesto politico di riferimento, soprattutto se si considera che la reazione violenta delle autorità gotiche non trova

che un paio di paralleli in tutta la storia della cristianizzazione delle popolazioni non romane in Europa. Nel 376, poi, quando decise di accordare ai Tervingi guidati da Fritigern e Alavivo il permesso di entrare nell'impero, Valente pose come condizione necessaria l'impegno dei leader a promuovere la conversione al cristianesimo all'interno del gruppo, anche in questo caso presumibilmente alla luce di considerazioni politiche ben più che religiose.

Anche nelle fasi successive, una particolare attenzione all'elemento religioso emerge periodicamente, ancora una volta in corrispondenza di momenti particolarmente delicati delle relazioni romano-gotiche: nel 400 la richiesta di una chiesa da parte della comunità subordinazionista di Costantinopoli, supportata da Gainas, sembra aver fatto parte di quelle prove di forza che precedettero la vera e propria ribellione; nel 410, alle porte di Roma, Alarico fece battezzare l'usurpatore Attalo da Sigesario, vescovo di origine gotica e fede subordinazionista che rimase poi al seguito di Ataulfo. Sono, questi, i primi segnali di uno slittamento che porta da un'opposizione barbari-pagani/Romani-cristiani a quella, tutta interna al cristianesimo, tra Goti-anti-omousiani e Romani-niceni. Questo nuovo tipo di rappresentazione della barbarie deve essere considerata solo in parte indicativa dell'avvenuta cristianizzazione della massa dei barbari in senso subordinazionista: la percezione dei Goti come cristiani non-niceni sembra infatti essere diffusa e funzionalizzata solo in particolari contesti polemici, mentre risulta del tutto ignorata in altri, in cui i barbari vengono ancora identificati come pagani. Certamente però lo scontro militare e culturale tra Goti e Romani, e soprattutto l'interpretazione che di esso diedero i contemporanei, iniziano ad arricchirsi di una cornice teologica, a recepire le opposizioni interne al cristianesimo e dunque, alla cultura greco-romana.

Considerati questi elementi, sembra lecito pensare che il periodo della permanenza dei barbari nelle province balcaniche, pur costellato di episodi di rivolta armata, sia risultato decisivo nel processo di cristianizzazione dei Goti. Appare così necessario recuperare la cronologia proposta da Thompson, che collocava la conversione tra il 382 e il 395, e forse troppo facilmente respinta dalla gran parte delle trattazioni sullo stesso tema. I problemi che Thompson aveva incontrato e pensato di risolvere proponendo il "modello identitario" consistevano essenzialmente

nella difficoltà di comprendere perché i barbari, convertitisi “per contatto” rispetto alla popolazione locale delle aree in cui erano stati stanziati, avrebbero dovuto accogliere un credo differente rispetto a quello dei Romani con cui si trovavano a coesistere. Se si considera analiticamente la situazione religiosa delle province balcaniche, in cui le dottrine subordinazioniste continuavano ad essere profondamente radicate nonostante le misure antiereticali, non desta però alcuno stupore uno sviluppo della cristianizzazione in senso non- quando non apertamente antinicoeno, a seguito tanto di una coesistenza prolungata e quotidiana con la popolazione romana locale quanto di esempi di “evangelizzazione volontaria”.

Nonostante la diffusione del cristianesimo subordinazionista tra i Goti debba essere collocata tra il periodo dello stanziamento in Mesia II e Tracia e la definitiva partenza di Alarico e del suo seguito alla volta dell'Occidente, ancora per l'epoca alaricana non è possibile considerare l'adesione al credo subordinazionista come marcatore di una separazione identitaria tra Romani e Goti. Sembra essere questo l'unico modo in cui spiegare il sostanziale silenzio delle fonti occidentali contemporanee alle campagne gotiche in Italia su questo aspetto, e ancora di quelle successive, e la confusione delle fonti orientali, che non dichiarano apertamente il cristianesimo di Alarico, sebbene forniscano qualche elemento utile a presupporlo. Ciò non significa, evidentemente, che i Goti, intesi come singoli individui, *non fossero* cristiani non-nicoeni: la concreta adesione della popolazione all'uno o all'altro credo è purtroppo impossibile da accertare sulla base delle fonti a disposizione, ma certamente non può essere escluso un certo grado di cristianizzazione dei barbari a questo livello cronologico. Cionondimeno, sembra possibile affermare con relativa sicurezza che l'appartenenza religiosa non facesse ancora parte di quel “pacchetto” di simboli identitari, di quelle “*strategies of distinction*”¹ utilizzate nel momento in cui si proponevano un'autorappresentazione e un'autonarrazione su cui fondare le relazioni tra diverse entità politiche ed etniche.

L'analisi delle vicende risalenti all'epoca alaricana si è rivelata particolarmente utile non solo per l'importanza degli eventi che si svolsero in questi anni, ma anche da un punto di vista metodologico, perché ha permesso, attraverso l'esame

1 Pohl-Reimitz 1998

delle fonti contemporanee agli eventi, di sfatare alcuni miti storiografici scaturiti da una tendenza ad interpretarne il contenuto alla luce di informazioni derivanti da periodi successivi, quando gli stessi fatti sembrano essere stati percepiti e presentati in maniera profondamente diversa. Il caso di Orosio e della sua “omissione” rispetto alle tendenze subordinazioniste di Alarico è risultato in questo senso esemplare. Contro la tendenza più diffusa, che considera il racconto relativo al sacco di Roma come consapevolmente manipolato dallo storiografo al fine di preservare la coerenza del suo schema storico-filosofico, la testimonianza è stata riconsiderata alla luce delle altre fonti occidentali in nostro possesso relative ad Alarico. Si è visto come queste di fatto non facciano parola dell’“arianesimo gotico” almeno fino agli anni '40 del V secolo, con un'assenza particolarmente significativa di riferimenti al cristianesimo di Alarico in Prudenzio, Agostino e Girolamo. La conversione di massa dei Goti, quanto meno avviata in questa fase, doveva essere ancora un fatto sostanzialmente sconosciuto nell'impero di Occidente. Piuttosto che evocare una volontà di Orosio di manipolare gli eventi a proprio vantaggio, sembra opportuno supporre che l'adesione alle dottrine anti-omousiane da parte dei Goti non risultasse affatto evidente ai contemporanei, o non fosse considerato un fattore particolarmente funzionale a identificare la barbarie, per cui si preferivano ancora le categorie tradizionali, quali la ferocia e la ferinità.

Allo stesso modo, non può essere considerato casuale che la rappresentazione dei barbari, e dei Goti in particolare, come cristiani anti-niceni faccia la sua comparsa e si affermi definitivamente attorno alla metà del V secolo. All'epoca di Arcadio e Onorio, infatti, sembra di assistere finalmente alla nascita di quell'identità romana e nicena che è stata a lungo collocata nell'epoca immediatamente successiva alla promulgazione delle prime misure antiereticali. In questa fase, allora, diventa possibile considerare l'ipotesi che il credo subordinazionista si fosse non solo radicato in maggiore profondità in ambito barbarico, ma che fosse anche parallelamente entrato a far parte di una nuova definizione identitaria.

Ciò risulta tanto più probabile in quanto a questa altezza cronologica si colloca lo stanziamento in Gallia dei Goti guidati da Vallia. In questo momento vennero a manifestarsi esigenze del tutto nuove cui le autorità barbariche dovevano rispon-

dere: una volta ottenuto stabilmente un territorio in cui risiedere venne a mancare quel collante costituito dall'ininterrotta attività bellica che aveva permesso di mantenere uniti dei gruppi che avevano avuto storie diverse e diversi motivi per scontrarsi con Roma. Divenne allora necessario trovare delle basi stabili su cui fondare una leadership fin troppo facilmente messa in discussione, oltre che definire i termini entro cui avrebbero dovuto svilupparsi le relazioni tra popolazione barbarica e romana. Nonostante il carattere oltremodo lacunoso delle fonti relative a quest'epoca, sembra possibile intravedere la permanenza tra i Goti di spinte fortemente autonomiste e di una certa insofferenza nei confronti del potere imperiale che ancora si esercitava nella regione. Se all'epoca di Teoderico I e II le autorità barbariche sembrano aver optato per un rapporto di cooperazione con l'impero, con Eurico esplose la volontà di conquista e di totale smarcamento rispetto alla corte di Ravenna. Dal punto di vista della prassi seguita nell'esercizio del potere le due situazioni risultano profondamente diverse, ma appare costante la volontà di mantenere e ampliare il più possibile la sfera di autonomia entro cui sarebbe stato possibile per i nuovi sovrani di Tolosa esercitare il proprio potere.

Per raggiungere questo risultato era necessario da un lato aumentare la coesione all'interno della compagine gotica, dall'altro evitare che essa finisse per essere assorbita, dal punto di vista culturale, e in seguito politico, dalla componente romana. Lo stanziamento in Gallia aveva dunque reso necessaria la creazione di un'identità etnica forte, basata su marcatori chiari che si rivelassero efficaci nell'inquadrare i diversi gruppi barbarici in delle strutture stabili, e nel far sì che esse non potessero confondersi in alcun modo con quelle romane. Proprio con l'arrivo in Aquitania e i primi passi compiuti verso la formazione di un'organizzazione politica e amministrativa autonoma sembra giungere a termine quel processo etnogenetico iniziato con l'attraversamento del Danubio nel 376 e sviluppatosi attraverso il continuo rimescolamento di gruppi di origine diversa nelle fasi successive della migrazione gotica. Finalmente, il gruppo composito che aveva seguito Alarico in Epiro, e di lì in Italia, e che si era poi posto sotto la guida di Ataulfo per terminare le proprie peregrinazioni in Gallia, doveva prendere (o *ri*-prendere) a configurarsi non come esercito tenuto insieme dall'ostilità a un comune nemico,

ma come *popolo*, coeso attorno alla percezione di simboli e caratteristiche comuni, e alla comune appartenenza a strutture politiche di riferimento. L'operazione dovette in qualche modo andare a buon fine, se proprio a partire da questo periodo compare nelle fonti il nuovo etnonimo “Visigoti”, ad indicare il nuovo popolo che abitava il regno di Tolosa.

Sembra dunque possibile, in questo contesto, recuperare il “modello identitario”, non applicabile alle fasi precedenti della conversione. In un contesto in cui l'impero nel suo complesso viene a configurarsi sempre più chiaramente come niceno più che come cristiano, e in cui i movimenti eterodossi sembrano perdere qualunque carattere potenzialmente sovversivo per acquisire lo *status* di minoranza tollerata, in Gallia si assiste al riemergere di un vivace dibattito dottrinale focalizzato sulle questioni trinitarie e fondato sull'interpretazione e la traduzione dei testi sacri. Le tracce di questa rinascita della controversia trinitaria si riscontrano soprattutto nel dibattito relativo alla fedeltà della traduzione gotica delle Scritture al testo tradito. Già durante il regno di Teoderico II, quando Salviano di Marsiglia scrive e pubblica il suo *De gubernatione Dei*, sembra essersi sostanzialmente verificata quella sovrapposizione tra appartenenza religiosa e identità etnica che le fonti di V secolo propongono con sempre maggiore frequenza, e che si realizzerà compiutamente a partire dal regno di Alarico II. Aperture sotto il profilo religioso e politico, quale la convocazione del concilio di Agde nel 506 e la compilazione del *Breviarium Alarici* segnano il definitivo riconoscimento della Chiesa nicena come struttura propriamente romana, non da eradicare dal territorio, ma da inglobare nella gestione del potere per inaugurare un regime di cooperazione. In questo modo si riconosceva alla Chiesa romana uno *status* particolare che ne garantiva l'esistenza a fianco di quella visigotica, che si configurava invece come subordinazionista.

Le misure adottate dalle autorità visigotiche a sostegno della formazione di una Chiesa subordinazionista e l'importanza ricoperta da questo processo nella formazione del regno, inteso come entità politica autonoma e strutturata in maniera del tutto indipendente rispetto all'impero, avvicinano a prima vista il processo di cristianizzazione dei Goti a quello dei Vandali di Genserico. Esistono però alcune

differenze sostanziali che condizionano profondamente la comprensione generale del fenomeno di cristianizzazione gotica e che rendono insufficiente il modello vandalico della “scelta deliberata”, in base al quale la diffusione di un determinato credo religioso all'interno della popolazione dipenderebbe appunto da una scelta operata dalle autorità civili e conseguentemente implementata. Sebbene non si abbiano notizie relative alle prime fasi della cristianizzazione vandalica, sembra piuttosto improbabile che essa sia avvenuta prima dell'arrivo in Spagna, dove Vandali, Alani e Suevi sarebbero entrati in contatto con i Goti cristianizzati. I quasi vent'anni trascorsi nell'area risultarono comunque costellati da continue guerre, così che le finestre in cui possono essere immaginate relazioni pacifiche tra i diversi gruppi barbarici, che avrebbero potuto dare inizio a un processo di evangelizzazione continuativa, si riducono agli anni 411-416 e 422-429. In ciascuno dei due casi il gruppo che raggiunse l'Africa guidato da Genserico aveva conosciuto il cristianesimo solo di recente, così che è difficile pensare che qualcuna delle sue componenti fosse profondamente cristianizzata. L'operazione compiuta dal re vandalico consistette dunque nella vera e propria imposizione dall'alto di un credo sostanzialmente estraneo alla popolazione coinvolta, e probabilmente esso fu scelto proprio in virtù dell'impossibilità di ricondurlo all'una o all'altra componente, limitando così la conflittualità interna.

La storia della cristianizzazione dei Goti si configura da questo punto di vista in maniera profondamente diversa, e sembra ricalcare piuttosto il percorso che aveva caratterizzato l'impero romano, con una prima, lunga fase in cui il cristianesimo si diffuse “dal basso” e una successiva, in cui fu il potere politico ad esprimersi in maniera più o meno esplicita in materia di fede. Secondo la ricostruzione proposta, il cristianesimo si diffuse tra i Goti a prescindere dal potere centrale e a tratti in opposizione ad esso a partire dal III e per tutto il IV secolo. Prima dell'attraversamento del Danubio, le nuove dottrine si erano diffuse in base a iniziative personali che non possono essere ricondotte ad alcuna azione sistematica o attività di promozione del culto da parte dell'impero o della Chiesa romana. Ciononostante, le nascenti comunità avevano potuto giovare nei momenti più critici del sostegno attivo delle loro omologhe situate a sud del Danubio, fatto questo che

aveva accentuato la diffidenza e l'ostilità delle autorità gotiche nei confronti del cristianesimo, potenziale veicolo di assoggettamento culturale e politico rispetto all'impero. Nel momento in cui decise di stringere accordi con l'impero, Fritigern sembra aver compreso la possibile funzionalità dell'elemento religioso in termini di negoziazione diplomatica, e lo stesso tipo di consapevolezza si ritrova nel modo in cui Alarico decise di intrattenere le proprie relazioni con l'impero. D'altra parte, in nessuno dei due casi, come si è tentato di dimostrare, sembra possibile individuare un'azione specifica mirante a promuovere e imporre un credo unico, come risulta per altro evidente dall'eterogeneità delle dottrine effettivamente diffuse tra i Goti, soprattutto nel periodo dello stanziamento nei Balcani.

Nel momento in cui giunsero in Aquitania, i barbari che avevano seguito Alarico e poi Ataulfo costituivano un insieme ancora composito sia dal punto di vista etnico che religioso. Ancora in questa fase, non sembra possibile identificare alcuna azione di forza mirante all'uniformazione religiosa della popolazione, ma sembra possibile percepire da un lato un attivo sostegno accordato allo sviluppo di una vera e propria Chiesa di matrice subordinazionista, che si può supporre organizzata in maniera parallela e speculare rispetto a quella nicena, dall'altro – e soprattutto – la nascita di una consapevole autorappresentazione del potere visigotico che poneva al suo centro l'adesione alle dottrine non-nicene. Considerando la capacità dei capi barbarici di comprendere la possibilità di funzionalizzare con successo gli aspetti religiosi nel momento in cui si tentava di strutturare su determinate basi le relazioni politiche con l'impero, non sembra possibile pensare che le azioni di Eurico e Alarico II, ma anche del meno aggressivo Teoderico II, prendessero le mosse esclusivamente dall'adesione individuale del sovrano a un particolare credo. Più probabile, come proposto, è che l'adozione di una forma di cristianesimo diversa da quella prescelta dall'impero fosse stata ritenuta utile ad appropriarsi del modello imperiale e a reimpiegarlo sia per giovare della sua efficacia amministrativa, sia delle possibilità che essa offriva in termini di rappresentazione del potere e del sovrano come rappresentante di Dio e garante della “vera fede”.

L’“arianesimo gotico” nasceva dunque come categoria e come realtà storica, poiché le dottrine subordinazioniste prendevano a configurarsi come elemento ca-

ratteristico e distintivo di un preciso gruppo etnico-politico. Esso acquisiva in sé per sé una centralità nella formazione del potere visigotico e nel suo modellarsi su quello romano, regolando le modalità con cui le due realtà sarebbero da quel momento in poi entrate in contatto. L'“arianesimo gotico” sorgeva allora non tanto come categoria religiosa, ma come categoria politica, che suggellava l'esistenza di una nuova realtà territoriale, amministrativa e appunto politica, autonoma rispetto all'impero e sottoposta a un sovrano, scelto da Dio e guardiano della “vera fede”.

APPENDICE CARTOGRAFICA E ICONOGRAFICA

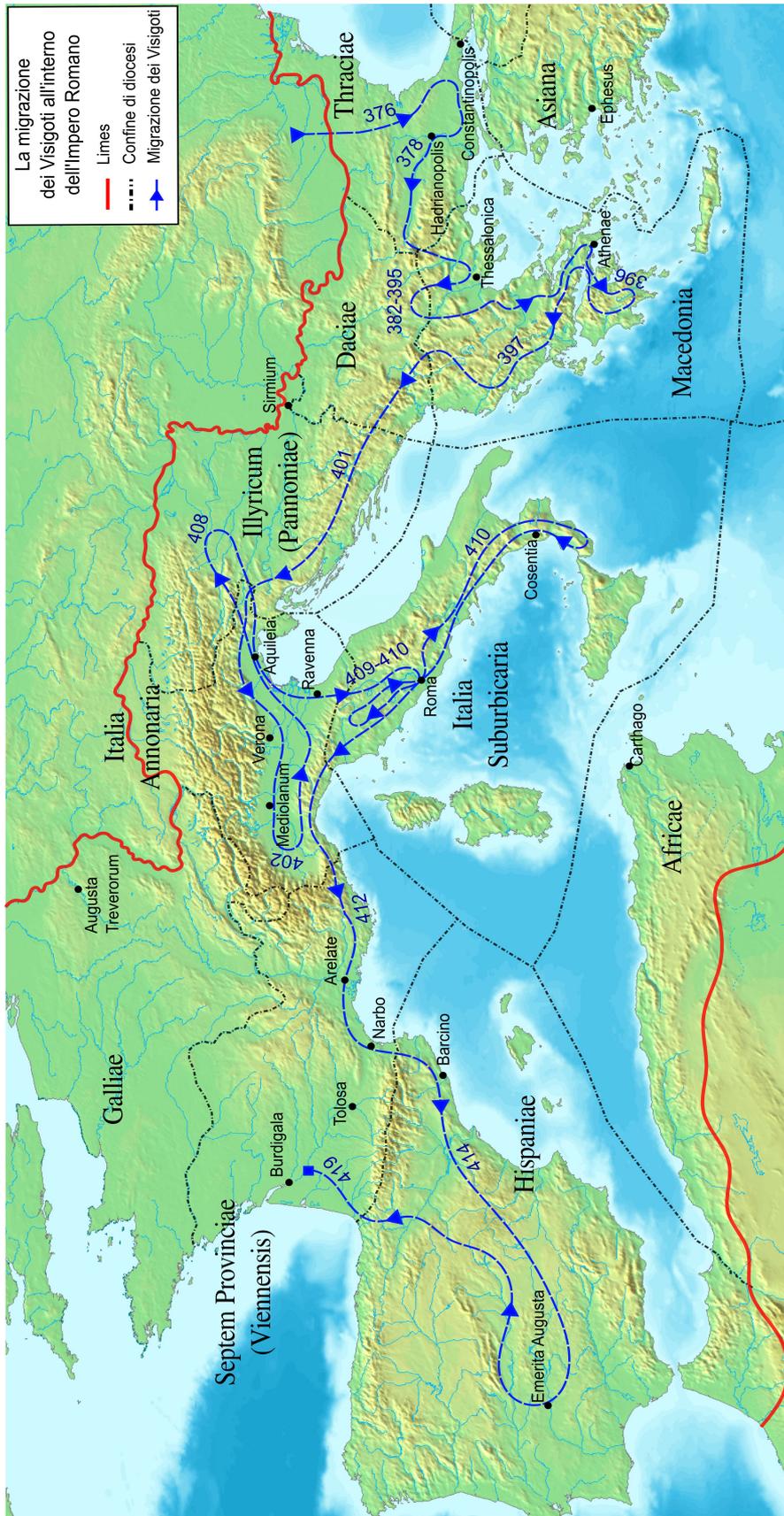


Fig. 1: Le migrazioni dei Visigoti all'interno dell'Impero Romano (cartina rielaborata sulla base di B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, New York: Oxford University Press, 2005, pag. 53)

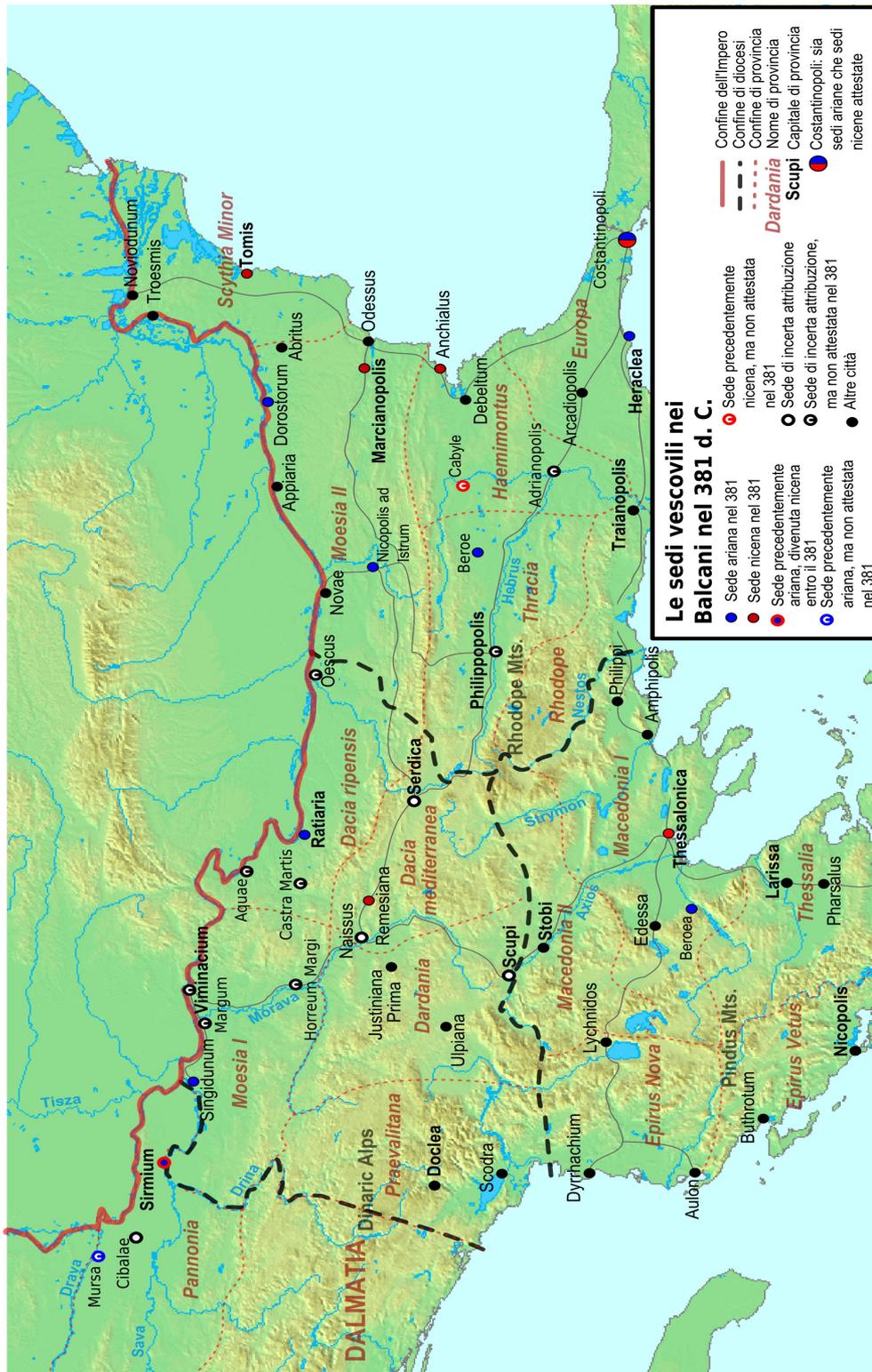


Fig. 2: Le sedi vescovili nei Balcani nel 381 d. C.



Fig. 3: Le sedi episcopali durante l'espansione dei Visigoti in Gallia (418-484)

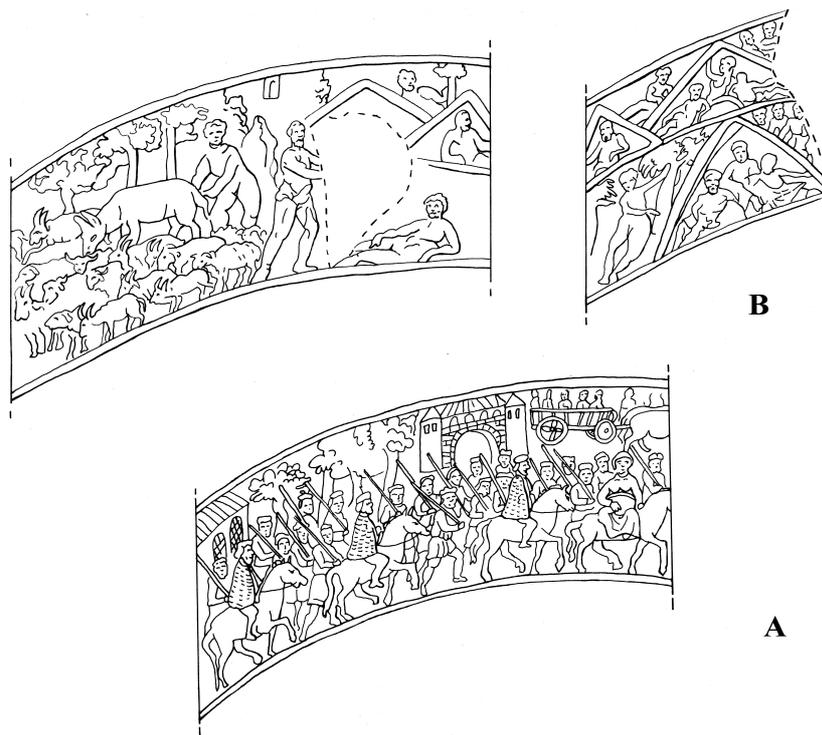


Fig. 4a: scene dalla colonna di Arcadio, fregio sud (Trinity College, Cambridge) tratte da Poulter 2013, 68.



Fig. 4b: Statuetta di Epona, fine II-inizio III sec. d. C., Saint-Germain--en-Laye, musée d'archéologie national.

ABBREVIAZIONI

AE	<i>Année Epigraphique</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
FGH	<i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i> , ed. C. Müller, 1975 ² [1841-1870] (Frankfurt/Main: Minerva GmbH)
FrGrHist	Fragments der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, 1923-1959 (Berlin: Weidman; Leiden: Brill)
GCS	Griechische Christliche Schriftsteller
GCS NF	Griechische Christliche Schriftsteller Neue Folge
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PIR	<i>Prosopographia Imperii Romani</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PCBE	Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire
PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire
RIC	Roman Imperial Coinage
SC	Sources Chrétiennes
<i>SHA</i>	<i>Scriptores Historiae Augustae</i>
Arnaud-Lindet	Orose, <i>Histoires (contre les païens)</i> , éd. Arnaud-Lindet 1990 (Paris: Les Belles Lettres)
Courtonne	Basilii Caesariensis, <i>Lettres</i> , ed. Y. Courtonne, 1956-

- 1967 (Paris: Les Belles Lettres)
- Deferrari Basilius Caesariensis, *The Letters*, ed. R.J. Deferrari, 1962-1972 (Cambridge MA-London: Loeb Classical Library)
- Labourt Jérôme, *Lettres I-VIII*, ed. J. Labourt, 1949-1963 (Paris: Les Belles Lettres)
- Lavarenne 1948 Prudence, *Oeuvre III (Psychomachie; Contre Symmaque)*, ed. Lavarenne. Paris: Les Belles Lettres.
- Lippold-Chiarini 1976 Orosio, *Le storie contro i pagani*, vol. II, a cura di A. Lippold, traduzione di G. Chiarini. Milano: Fondazione Lorenzo Valla
- Mansi Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio cuius Joannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentinus et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt
- Paschoud *Histoire nouvelle*, ed F. Paschoud, 1971-1989 (Paris: Les Belles Lettres) e *Histoire nouvelle I²*, ed. F. Paschoud, 2002 (Paris: Les Belles Lettres)

BIBLIOGRAFIA

I. Fonti

Actes de la conférence de Carthage en 411, I-IV, ed. S. Lancel, 1972-1991 (SC 194; 195; 224; 373)

Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi testamenti*, ed. A. Souter, 1908 (CSEL 50)

Ambrosius Mediolanensis, *De fide libri V (ad Gratianum Augustum)*, ed. O. Faller, 1962 (CSEL 78)

—, *De officiis*, ed. M. Testard, 2000 (CCSL 15)

—, *De spiritu sancto*, ed. O. Faller, 1964 (CSEL 79: 7-222)

—, *De excessu fratris; De obitu Valentiniani; De obitu Theodosii*, ed. O. Faller 1955 (CSEL 73)

—, *Epistulae III*, ed. M. Zelzer, 1982 (CSEL 82, 3)

—, *Expositio in Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, 1957 (CCSL 14)

Ammianus Marcellinus, *Histoire*, ed. E. Galletier - J. Fontaine - G. Sabbah - M.A. Marié - E. Frezouls - J.-D. Berger, 1968-1999 (Paris: Les belles lettres)

—, *Res Gestae*, ed. V. Gardthausen 1967² [1874-1875] (Leipzig: Teubner)

Anonymi in Iob commentarius, ed. K. B. Steinhauser, 2006 (CSEL 96)

Athanasius, *Historia arianorum*, in H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1 1940: 183-230 (Berlin-New York: De Gruyter)

Augustinus, *Contra Sermonem Arrianorum*, in *Scripta Arriana Latina II* ed. P.-W. Hombert, 2009 (CCSL 87A)

—, *Collatio cum Maximino*, in *Scripta Arriana Latina II* ed. P.-W. Hombert, 2009 (CCSL 87A)

- , *Epistulae III (ep. CXXIV-CLXXXIVA)*, ed. Goldbachen, 1904 (CSEL 44)
- , *Epistulae IV (ep. CLXXXV-CCLXX)*, ed. Goldbachen, 1911 (CSEL 57)
- , *Lettres I*-29**, Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johan
commentaire par divers auteurs, 1987 (BA 46B)
- , *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*, ed. Mayer, 1954 (CCSL 36)
- , *De Civitate Dei*, ed. B. Dombart-A. Kalb, 1955 (CCSL 47-48)
- , *Retractationes*, ed. A. Mutzenbecher, 1984 (CCSL 57)
- Aurelius Prudentius Clemens, *Oeuvres III: Psychomachie; Contre Symmaque*, ed.
Lavarenne, 1963² [1948] (Paris: Les Belles Lettres)
- Aurelius Victor, *Livre des Césars*, ed. P. Dufraigne, 1975 (Paris: Les Belles
Lettres)
- Basilus Caesariensis, *Lettres*, ed. Y. Courtonne, 1957-1966 (Paris: Les Belles
Lettres).
- Basilus Caesariensis, *The Letters*, ed. R.J. Deferrari, 1962-1972 (Cambridge MA-
London: Loeb Classical Library)
- Capitularia Merovingica*, ed. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum
Medii Aevi. MGH Legum 2.1, 1883
- Claudius Claudianus, *Carmina*, ed. M. Pletnauer, 1963³ (Cambridge MA-London:
Loeb Classical Library)
- , *Panegyricus de sextu consulatu Honorii Augusti, Edited with introduction,
Translation and Literary Commentary*, ed. M. Dewar, 1996 (Oxford:
Clarendon Press)
- Chromatius Aquileiensis, *Opera quae supersunt*, ed. A. Hoste, 1957 (CCSL 9, pp.
372-447)
- , *Opera*, ed. R. Étaix – J. Lemarié, 1974 (CCSL 9A)
- Chronica Gallica ad 452*, ed. T. Mommsen MGH Auctores antiquissimi 9.1, 1981

- [1892] 615-625
- Chronica Gallica ad 511*, ed. T. Mommsen. MGH Auctores antiquissimi 9.1, 1981 [1892], 626-630
- Chronicon Paschalis*, ed. T. Mommsen. MGH Auctores antiquissimi 9.1, 1981 [1892], 203-247
- Codex Theodosianus liber XVI*, texte latin Theodor Mommsen; traduction Jean Rouge; introduction et notes Roland Delmaire ; avec la collaboration de François Richard, Paris, 2005 (SC 497)
- Collectio Avellana: Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae. Avellana qui dicitur collectio*, ed. O. Günther, 1895 (CSEL 35, 1)
- Consularia Constantinopolitana*, ed. T. Mommsen. MGH Auctores antiquissimi 9.1, 1981 [1892], 197-203.
- Concilia Galliae*, ed. C. Munier, 1963 (CCSL 148)
- Cyprianus., *Correspondence II*, ed. Le Chauoine Bayard, 1961 (Paris: Les Belles Lettres)
- Dissertatio Maximini in Scolies trienne sur le concile d'Aquilée*, ed. R. Gryson, 1980 (SC 267)
- Epifanius, *Panarion, Haer. 70 (Audiani)*, ed. K. Holl-J. Dummer, 1985 (GCS s.n.)
- Eunapius Sardianus, *Fragmenta Historica*, ed. Müller 1851 (FHG IV)
- Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, ed. I. A. Heikel, 1902 (GCS 7: 3- 148)
- , *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, 1903-1909 (GCS 9, 1-3)
- Excerpta Valesiana (pars prior)*, ed T. Mommsen. MGH Autores antiquissimi 9.1, 1981 [1892], 1-11
- Flavius Claudius Iulianus, *Œuvres complètes 2.2: Les Césars ; Sur Hélios-roi ; Le Misopogon*, ed. C. Lacombrade, 1964 (Paris: Les Belles Lettres)
- Gaudentius Birxiensis, *Tractatus XXI*, ed. A. Glück, 1936 (CSEL 68)

- Gesta concilii Aquileienseis*, ed. M. Zelzer, 1982 (CSEL 82, 4, pp. 313-368)
- Gregorius Nazianzenus, *Carmen de vita sua* (PG 37, 969-1452)
- Gregorius Thaumaturgus, *Epistola Canonica* (PG 10, 1020-1048)
- Gregorius Nyssenus, *De vita Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, 893-957)
- Hieronymus, *Commentarii in Danielelem*, ed. F. Glorie, 1964 (CCSL 75A)
- , *Commentarii in IV epistulas paulinas* (PL 26, 331-656)
- , *Débat entre un luciférien et un orthodoxe*, ed. A. Canellis, 2003 (SC 473)
- , *Eusebii Caesariensis Chronicon. Hieronymi continuatio*, ed. Helm, 1956 (GCS 47)
- , *Lettres I-VIII*, ed. J. Labourt, 1949-1963 (Paris: Les Belles Lettres)
- Hilarius Pictaviensis, *Fragmenta Historica*, ed. A. Feder, 1916 (CSEL 65: 39-193)
- Hydatius, *Chronicon I-II*, ed. A. Tranoy, 1974 (SC 218-219)
- Iohannes Antiochenus, *Fragmenta ex Historia Chronica*, ED. mUELLER 1851 (FHG 4: 535-622)
- Iohannus Chrysostomus, *Homilia VIII habita in ecclesia Pauli, Gothis legentibus, postquam presbyter Gothus concionatus fuerat*, PG 63 499-510
- Iordanes, *Romana et Getica*, ed. T. Mommsen. MGH Auctores antiquissimi 5.1, 1982 [1882]
- Lactantius, *De mortibus Persecutorum*, ed. Moreau, 1954 (SC 39)
- Lex Romana Visigothorum*, ed. G. Haenel, 1849 (Leipzig: Teubner)
- Libanius, *Discours 59*, ed. P.-L. Malosse, 2003 (Paris: Les Belles Lettres)
- Maximus Taurinensis, *Sermones*, ed. A. Mutzenbecher, 1962 (CCSL 23)
- Olympiodorus Thebanus, *Fragmenta Historica*, ed. Müller (FGH IV)
- Opus imperfectum in Matthaëum*, PG 56 601-946
- Palladius Ratiariensis, *Apologia in Scolies trienne sur le concile d'Aquilée*, ed. R.

Gryson 1980 (SC 267)

XII Panegyrici Latini, ed. R. A. B. Mynors, 1964 (Oxford: Clarendon Press)

Paulus Orosius, *Historiae contra paganos*, ed. G. Zangemeister, 1966 (CSEL 5)

— *Histoires (contre les païens)*, ed. Arnaud-Lindet, 1990 (Paris: Les Belles Lettres)

— *Le storie contro i pagani*, vol. II, a cura di A. Lippold, traduzione di G. Chiarini, 1976 (Milano: Fondazione Lorenzo Valla)

Paulinus Mediolanensis, *Vita di Ambrogio*, in *Vite dei santi III. Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, introduzione: C. Mohrmann; testo critico e commento: A.A.R. Bastiaensen; traduzioni: Luca Canali, 1975 (Milano: Fondazione Lorenzo Valla)

Petrus Patricius, *Fragmenta Historica*, ed. Müller (FGH IV)

Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez -F. Winkelmann, 1981 (GCS 21)

Possidius, *Vita di Agostino*, in *Vite dei santi III. Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, introduzione: C. Mohrmann; testo critico e commento: A.A.R. Bastiaensen; traduzioni: Luca Canali, 1975 (Milano: Fondazione Lorenzo Valla)

Prudentius Aurelius Clemens, *Oeuvre III: Psychomachie; Contre Symmaque*, ed. Lavarenne, 1948 (Paris: Les Belles Lettres)

Procopius, *Bellum Vandalicum*, ed. J. Haury, 1963 (Leipzig: Teubner)

Prosper Aquitanensis, *Epitoma de Chronicon*, ed. T. Mommsen. MGH Auctores Antiquissimi 9,1, 1981 [1892], 385-485

Rufino, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz – T. Mommsen, 1908 (GCS 9)

Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, ed. J. Vesserau-F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1961

Salvianus, *De gubernatione dei*, ed. Lagarrigue, 1975 (SC 220)

- Scholies ariennes sur le concile d'Aquilée*, ed. R. Gryson, 1980 (SC 267)
- Scripta arriana latina*, ed. R. Gryson, 1982 (CCSL 87)
- Scripta arriana latina II-Augustinus*, ed. P.-W. Hombert, 2009 (CCSL 87A)
- Scriptores Historiae Augustae*, ed. E. Hohl-C. Samberger-W. Seyfarth, 1971 (Leipzig: Teubner)
- Sermo Arrianorum*, in *Scripta arriana latina II-Augustinus*, ed. P.-W. Hombert, 2009 (CCSL 87A)
- Sermo in Sanctum Thomam apostolum, et contra arianos, deque eo qui tyrannidem in Thracia occupavit, et e medio sublatus est, cum ipse arianus esset*, PG 59 497-500
- Sidonius Apollinaris, *Oeuvres (II-III): Lettres*, ed. A. Loyen, 1970 (Paris: Les Belles Lettres)
- , *Poèmes*, ed. A. Loyen, 1960 (Paris: Les Belles Lettres)
- Socrates, *Historia Ecclesiastica*, ed. G. C. Hansen, 1995 (GCS NF 1)
- Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez-G.C. Hansen, 1960 (GCS 50)
- Synesius, *De providentia*, ed. N. Terzaghi, 1944 (Roma: Polygraphica: 63-131)
- , *De Regno ad Arcadium imperatorem*, ed. N. Terzaghi, 1944 (Roma: Polygraphica: 5-62)
- Themistius, *Orationes*, ed. G. Downey, 1965 (Leipzig: Teubner)
- , *I discorsi*, trad. R. Maisano, 1995 (Torino: UTET)
- Theodoretus Cyrrensis, *Historia Ecclesiastica*, ed. L. Parmentier-G. C. Hansen, 1998 (GCS NF 5) *Tomus ad Antiochenos*, PG 26 794-810
- Victor Vitensis, *Histoire de la persécution vandale en Afrique; La passion des sept martyrs*, ed. S. Lancel, 2002 (Paris: Les Belles Lettres)
- Vita Caesarii*, ed. M.-J. Delage, 2010 (SC 536)
- Zeno Veronensis, *Tractatus*, ed. B. Löfstedt, 1971 (CCSL 22)

Zosimus, *Histoire nouvelle*, ed F. Paschoud, 1971-1989 (Paris: Les Belles Lettres)
—, *Histoire nouvelle I²*, ed. F. Paschoud, 2002 (Paris: Les Belles Lettres)

II. Studi

Achelis, H. (1900). *Der älteste deutsche Kalendar*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1: 308-334.

Albert, G. (1984). *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.* Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh

Alexe, S. C. (1982). *Saint Basile le grand et le christianisme Roumain au IV^e siècle*, in *Studia Patristica* 17, 3: 1049-1059.

Allgeier, A. (1926). *Ist das Psalterium iuxta Hebraeos die letzte Psalmenübersetzung des Hieronymus?*, in *Theologie und Glaube*, 18: 671-687.

Altaner, B. (1950). *Wann schrieb Hieronymus seine Ep. 106 Ad Sunniam et Fretelam de Psalterio?*, in *Vigiliae Christianae*, 4, 1: 246-248.

Antichità Altoadriatiche XXI (1981). *Atti del Colloquio internazionale sul Concilio di Aquileia del 381*, Udine: Arti grafiche friulane

Ardevan, R. - Zerbini, L. (2007). *La Dacia Romana*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Argov, E.I. (2001). *Giving the Heretic a Voice: Philostorgius of Borissus and Greek Ecclesiastical Historiography*, in *Athenaeum*, 89 (2): 497-524.

Barbero, A. (2005). *9 agosto 378: il giorno dei barbari*, Roma: GLF Editori Laterza

Bardy, G. (1936). *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris: Beauchesne

Barnes, T.D. (1990). *The Consecration of Ulfila*, in *Journal of Theological Studies*, 41(2): 541-545.

- Becatti, G. (1960). *La colonna coelide istoriata. Problemi storici, iconografici, stilistici*. Roma.
- Benozzo, F. (2007) *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma: Viella.
- Berrouard, M. F. (1983). *L'activité littéraire de Saint Augustin du 11 septembre au 1er decembre 419 d'après la lettre 23*A à Possidius de Calama*, in *Les Lettres de Saint Augustin découvertes pas Johannes Divjak*, Paris, 301-327.
- Bierbrauer, V. (1994a). *Die Kontinuität städtischen Lebens in Oberitalien aus archäologischer Sicht (5.-7/8. Jahrhundert)*, in Eck W.- Galsterer H. (hrsg.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*, Mainz: P. von Zabern, 263-286.
- (1994b). *Archeologia e storia dei Goti dal I al IV secolo*, in *I Goti*. Catalogo della mostra tenuta a Milano dal 28 gennaio all'8 maggio 1994, Milano: Electa, 22-47.
- (1994c). *Archäologie und Geschichte der Goten vom 1.-7. Jahrhundert. Versuch einer Bilanz*, in Keller, H.- Wollasch, J. (hrsg.), *Frümittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für mittelalterforschung der Universität Münster* 28.
- Blockley, R.C. (1981-1983). *The fragmentary classicising historians of the later Roman empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, 2 voll. Liverpool: F. Cairns.
- Boehmer-Romundt, H. (1903). *Über den litterarischen Nachlass des Wulfilas und seiner Schule*, in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 46: 233-269.
- Bolognesi Recchi Franceschini, E. (1995). *Winter in the Great Palace: the Persistence of Pagan Festivals in Christian Byzantium*, in Efthymiadis, S.-Rapp, C.-Tsougarakis, D., *Bosphorus: essays in honour of Cyril Mango*. Amsterdam: Hakkert: 117-134

- Brakke, D.-Deliyannis, D.-Watts, E. (2012). *Shifting Cultural Frontiers in Late Antiquity*. Farnham-Burlington: Ashgate.
- Brennecke, H.Chr. (1988). *Studien zur Geschichte der Homoer*. Tübingen : Mohr (Paul Siebeck).
- Brogiolo, G. P.- Chavarria, Arnau A. (a cura di), (2007). *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo. 12° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo*, Padova, 29 settembre-1 ottobre 2005, Mantova.
- Brown, P. (2003). *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. A.D. 200-1000*. Malden:Blackwell
- Buora, M., a cura di. (2002). *Miles romanus dal Po al Danubio nel tardoantico, Atti del convegno internazionale*. Pordenone – Concordia Sagittaria 17-19 marzo 2000, Pordenone.
- Buora, M.- Villa, L., a cura di. (2006). *Goti nell'arco alpino orientale*. Udine-Trieste : Società friulana di archeologia.
- Burns, T.S. (1992). *The settlement of 418*, in Drinkwater-Elton 1992: 53-63
- (1994). *Barbarians within the Gates of Rome. A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca 375-325 AD*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press
- Cameron, A. (1970). *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*. Oxford: Clarendon.
- Cameron, A.-Long, J. (1993). *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- Capelle, B. (1922a). *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin*, in *Revue bénédictine*, 34: 81-108.
- (1922b). *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, in *Revue bénédictine*, 34: 224-233.
- (1923). *Optat et Maximin*, in *Revue bénédictine*, 35: 24-26.
- (1928). *Les homélies De lectionibus Evangeliorum de Maximin l'arien*, in

- Revue bénédictine*, 40: 49-86.
- Cavallera, F. (1922). *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*. Louvain-Paris: Champion.
- Cesa, M. (1984). *Romani e barbari sul Danubio*, in *Studi Urbinati*, 57: 63-99.
- (1994). *Impero tardoantico e barbari: la crisi militare da Adrianopoli al 418*. Como: Edizioni New Press.
- Chauvot, A. (1998). *Opinions romaines face aux barbares au IVe siècle ap. J.-C.* Paris: De Boccard.
- Chavarria, A. (2009). *Archeologia delle chiese*. Roma: Carocci
- Chrysos, E. (1972). *Το Βυζάντιον και οι Γοτθοι. Συμβολη εις την εξωτερικην πολιτικην του Βυζαντιου κατα τον Δ Αιωνα*. Thessaloniki: Inst. for Balkan Studies.
- (1973). *Gothia Romana. Zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten in 4. Jahrhundert*, in *Dacoromania*, 1: 52-64.
- (1989). *Legal Concepts and Patterns for the Barbarians' Settlement on Roman Soil*, in Chrysos-Schwarcz 1989, 13-23
- Chrysos, E.-Schwarcz, A., edd. (1989). *Das Reich un die Barbaren*. Wien-Köln: Böhlau
- Claude, D. (1998). *Remarks about Relations between Visigoths and Hispano-Romans in the Seventh Century*, in Pohl-Reimiz 1998: 117-130
- Clover, F. M. (1971). *Flavius Merobaudes. A Translation and Historical Commentary*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Courtois, Ch. (1955). *Les Vandales et l'Afrique*. Paris: Art set Métiers graphiques
- Cracco Ruggini, L. (1974). *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, in *Augustinianum*, 14: 409-449.
- (1976). *Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo*, in *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi*

- ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974. Milano: Vita E Pensiero: 230-265
- (1984). *I barbari in Italia nei secoli dell'impero*, in Arcamone, M.G. et al. (a cura di) *Magistra barbaritas: i barbari i Italia*. Milano: Garzanti – Scheiwiller, 1-51.
- (1994). *La cristianizzazione nelle città dell'Italia settentrionale (IV-V secolo)*, in Eck W.- Galsterer H. (hrsg.) *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*. Mainz: P. von Zabern, 235-249.
- De Bruyne, D. (1928). *Deux lettres inconnues de Theognius l'évêque arien de Nicée*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 27: 106-110
- (1929). *La lettre de Jérôme à Sunnia et Fretela sur le Psautier*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 28, 1: 1-13.
- De Filippis Cappai, C. (1995). *Massimo vescovo di Torino e il suo tempo*. Torino: SEI.
- Delehaye H. (1912). *Saints de Thrace et de Mésie*, in *Analecta Bollandiana*, 31: 161-300.
- Delogu P.-Gasparri S., a cura di. (2010). *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano. Atti del seminario di Poggibonsi*, 18-20 ottobre 2007, Turnhout: Brepols.
- Demougeot, E. (1974). *Modalité d'établissement des fédérés barbares de Gratien et de Théodose*, in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*. Paris: de Boccard: 143-160
- Drinkwater J.-Elton H. (1992). *Fifth-century Gaul: a Crisis of Identity?* Cambridge: Cambridge University Press.

- Durliat, J. (1990). *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens: (284-889)*. Sigmaringen: Thorbecke
- (1997). *Cité, impôt et intégration des barbares*, in Pohl 1997: 153-179
- Duval, Y.-M. (1976). *Ambroise de son élection à sa consécration*, in *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974, Milano: Vita E Pensiero. MANCANO LE PAGINE DELL'ARTICOLO
- Ebanista, C.-Rotili, M. (2011). *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, Cimitile
- Ebbinghaus, E.A. (1975). *The Gothic Calendar*, in *General Linguistics* 15 (1): 36-39
- (1976). *The First Entry of the Gothic Calendar*, in *Journal of Theological Studies*, 27: 140-145.
- (1979). *Gothic Names in the Menologies*, in *General Linguistics* 19 (2): 69-73
- (1989). *The Gothic Material from the Cemetery at Hács Béndekpuszta*, in *General Linguistics* 29 (2): 79-83
- (1992). *Some Remarks on the Life of Bishop Wulfila*, in *General Linguistics* 32 (2-3): 95-104
- (2003). *GOTICA. Kleine Schriften zur gotischen Philologie*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität.
- Errington, R.M. (1997). *Church and State in the First Years of Theodosius I*, in *Chiron*, 27: 21-72.
- Escribano Paño, M.V. (2006). *La imagen del herético en la Constitutio XVI, 5, 6 (381) del « Codex Theodosianus »*, in *Antigüedad y cristianismo*, 23: 475-498.

- (2007). *El uso del vocabulario médico en las leyes del Codex Theodosianus*, in *La cultura científico-naturalistica nei padri della Chiesa (I – V sec.)*. XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 605-626.
- (2008). *La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI*, in Guinot, J.N.-Richards, F., a cura di. *Colloque International, Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles. Intégration ou concordat? Le temoignage du Code Théodosien*, Paris, 389-412.
- (2009). *The social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI*, in Aubert, J. J.- Blauchard, P. (a cura di), *Droit, Religion et Sociiété dans le Code Théodosien*. Genève: Droz, 39-66.
- Étaix, R. (1992). *Sermons ariens inédits*, in *Recherches Augustiniennes*, 26: 143-179.
- Fiebiger, O.-Schmidt, L. (1917). *Inscriptionensammlung zur Geschichte der Ostgermanen : vorgelegt in der Sitzung am 12 November 1913*. Wien: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 60 Band, 3 Abhandlung
- Fiorillo, R.-Peduto, P., a cura di. (2003). *III Congresso internazionale di archeologia medievale*, Castello di Salerno, Complesso di Santa Sofia, Salerno 2-5 ottobre 2003, Firenze.
- Fletcher, R. (1998). *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371-1386AD*, London: Fontana Press.
- Friedrichsen, G.W.S. (1926). *The Gothic Version of the Gospels. A Study of its Style and Textual History*. London: Oxford University Press
- (1927). *Notes on the Gothic Calendar*, in *Modern Language Review*, 22: 90-93.
- (1939). *The Gothic Version of the Epistles. A Study of its Style and Textual History*. London: Oxford University Press-Humphrey Milford
- (1962-63). *Notes on the Gothic Bible*, in *New Testament Studies* 9: 39-55.

- Garuti, G., a cura di. (1979). *Claudiani de bello gothico. Edizione critica, traduzione e comment.* Bologna: Patron.
- Gheller, V. (in c.d.s.). *Comunità non-nicene nell'Occidente Romano: per una riconsiderazione della legislazione antiereticale teodosiana*, in *Simblos* (in c.d.s.)
- Gibbon, E. (1998 [1776-1788]). *The History of the Decline and Fallo of the Roman Empire.* Edited and Annotated, with an Introduction by Antony Lentin and Bryan Norman. London: Wordsworth.
- Gillet, A., a cura di. (2002). *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages.* Turnhout: Brepols.
- Giorcelli Bersani, S., a cura di. (2004). *Romani e Barbari: Incontro e scontro di culture, Atti del convegno, Bra 11-13 aprile 2003*, Torino: Cel—
- Giostra, C. (2011). *Goths and Lombards in Italy: the Potential of Archaeology with Resect to Ethno-cultural Identification*, in *Post-Classical Archaeologies* 1: 7-37.
- Goetz, H.W.-Jarnut, J.-Pohl, W., edd. (2003). *Regna and Gentes: the relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world.* Leiden-Boston: : Brill.
- Goffart, W. (1980). *Barbarians and Romans. AD 418-584. The Techniques of Accomodation.* Princeton: Princeton University Press.
- (1988). *The narrations of barbarian history: (A. D. 550 - 800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon.* Princeton: Princeton University press.
- I Goti* (1994). *Catalogo della mostra tenuta a Milano dal 28 gennaio all'8 maggio 1994*, Milano: Electa.
- Gottlieb, G. (1973). *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- (1979). *Das Konzil von Aquileia (381)*, in *Annuario historiae conciliorum*,

11: 287-306.

- (1985). *Der Mailänder Kirchenstreit von 385-386: Datierung, Verlauf, Deutung*, in *Museum Helveticum*, 42: 37-55.
- Green, M. J. (1995). *Celtic Goddesses. Warriors Virgins and Mothers*. London: British Museum Press.
- Griffe, E. (1966). *La Gaule chrétienne à l'époque romaine II. L'église des Gaules au Ve siècle. L'église et les barbares. La hiérarchie ecclésiastique*. Paris: Létouzey et Ané.
- Gryson, R. (1978). *Les citations scripturaires des oeuvres attribuées à l'évêque arien Maximinus*, in *Revue Benedictine* 88: 45-80.
- (1982). *Le recueil arien de Vérone (MS LI de la Bibliothèque Capitulare et feuillets inédits de la collection Giustiniani-Recanati). Étude codicologique et paléographique*. Steenbrugis: In Abbatia Sancti Petri.
- (1980-1983). *Littérature arienne latine*, vol. I-III. Louvain-la-Neuve: CETEDOC, Université catholique de Louvain.
- (1983). *Le palimpsestes ariens latins de Bobbio. Contribution à la méthodologie de l'étude des palimpsests*. Tournhout: Brepols.
- (1984). *Le texte des actes du concile d'Aquilée (381)*, in *Scriptorium*, 38/1: 132-139.
- (1993). *Les sermons ariens du Codex latinus monacensis 6329. Étude critique*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 27: 333-358.
- Gualandri, I.-Passarella, R., a cura di. (2011). *Ambrogio e i barbari. Atti del VI Dies Academicus, 26-27 aprile 2010*, Studia Ambrosiana 5, Roma: Bulzoni.
- Haenel, G. (1857-1860). *Corpus legum ab imperatoribus ante Iustinianum latorum*. Lipsiae: J.C. Hinrichs
- Hakenbeck, S. (2011). *Roman of Barbarian? Shifting Identities in Early Medieval*

- Cemeteries in Bavaria*, in *Post-Classical Archeology*, 1: 37-66.
- Halsall, G. (2007). *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*. Cambridge: Cambridge University press.
- Hanson, R.P.C. (1988). *The search for the christian doctrine of God. The arian controversy. 318-381*. Edimburgh : T. and T. Clark.
- Harries, J. (1994). *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome*. Oxford: Claredon Press
- (1999). *Law and empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heather, P. (1986). *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 27 (3): 289 -318.
- (1988). *The Anti-Scythian Tirade of Synesius' "De Regno"*, in *Phoenix*, 42 (2): 152-172.
- (1991). *Goths and Romans. 332-489*. Oxford: Oxford University Press.
- (1992). *The Emergence of the Visigothic Kingdom*, in Drinkwater-Elton 1992: 84-94.
- (1996). *The Goths*. Oxford: Blackwell Publishers.
- , a cura di. (1999a). *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*. San Marino: Center for Interdisciplinary Research on Social Stress.
- (1999b). *The Creation of the Visigoths*, in Heather, P. *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*. San Marino: Center for Interdisciplinary Research on Social Stress, 41-72.
- (1999c). *The Barbarian in Late Antiquity: Image, Reality, and Transformation*, in Miles, R., a cura di. *Constructing identities in late antiquity*. London-New York: Routledge, 234-258.
- (2005). *The Fall of the Roman Empire. A new History of Rome and the*

- Barbarians*, Oxford: Oxford University Press.
- (2007). *Christianity and the Vandals in the Reign of Geiseric*, in Drinkwater, J.-Salway, B., a cura di. *Wolf Liebeschuetz reflected: essays presented by colleagues, friends, & pupils*. London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 137-146.
- (2010). *Empires and Barbarians. The fall of Rome and the birth of Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Heather, P.-Matthews, J. (1991). *The Goths in the Fourth Century*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Héfèle, K. J.-Leclercq, H. (1907-1921). *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Paris: Letouzey.
- Hodder, I. (1982). *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press
- Hughes, I. (2013). *Imperial brothers. Valentinian, Valens and the Disaster at Adrianople*, Barnsley: Pen & Sword Military
- Humfress, C. (2006). Cracking the codex : late Roman legal practice in context, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 49: 241-254
- (2007). *Orthodoxy and the courts in Late Antiquity*. Oxford : Oxford University Press.
- Husar, A. (1995). *The Celtic Gods in Roman Dacia*, in *Acta Musei Napocensis*, 32 (1): 85-94.
- Kauffmann, F. (1900). *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung V. Der Codex Brixianus*, in *Zeitschrift für deutsche Philologie* 32: 305-335
- Kelly, J. N. D. (1975). *Jerome. His Life, Writings and Controversies*. London: Duckworth.
- Klein, K.K. (1951-52). *Die Dissertatio Maximini als Quelle der*

- Wulfilabiographie*, in *Zeitschrift für Deutsches Altertum*, 83: 239-271.
- Klein, R. (1977). *Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Klingshirn, W. E. (1994). *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kulikowski, M. (2001). *The Visigothic Settlement in Aquitania: the Imperial Perspective*, in Mathisen-Shanzer 2001, 26-38.
- (2002). *Nation vs Army: a Necessary Contrast?*, in Gillet 2002: 69-84.
- (2007). *Rome's Gothic Wars from the Third Century to Alaric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Bonnardière, A.M. (1965). *Recherches de chronologie augustiniennne*. Paris: Études augustiniennes.
- La Salvia, V. (2011). *Tradizioni tecniche, strutture economiche e identità etniche e sociali fra barbaricum e Mediterraneo nel periodo delle Grandi Migrazioni*, in *Post-Classical Archaeologies*, 1: 67-94.
- Lane Fox, R. (1988). *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London: Penguin.
- Lenox-Conyngham, A. (1982). *The topography of the basilica conflict of A.D. 385-386 in Milan*, in *Historia*, 31: 353-363.
- Lenski, N. (1995). *The Gothic Civil War and the Date of Gothic Conversion*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 36: 51-87.
- (2002). *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.* Berkeley: University of California Press.
- (2008). *Captivity, Slavery and Cultural Exchange between Rome and the Germans from the First to the Seventh Century CE*, in Cameron, C. (ed.), *Invisible Citizens: Captives and Their Consequences*. Salt Lake City:

University of Utah Press, 80-109

— (2011). *Captivity and Romano-Barbarian Interchange*, in Mathisen-Shanzer 2011, 185-198.

Liebeschuetz, J.H.W.G. (1990). *Barbarians and Bishops*. Oxford: Clarendon Press.

— (1992). *Alaric's Goths: Nation or Army?*, in Drinkwater-Elton 1992: 75-83.

— (1997). *Cities, Taxes and the Accomodation of the Barbarians: the Theories of Durliat and Goffart*, in Pohl 1997: 135-151

— (2003). *Gens into Regnum: the Vandals*, in Goetz-Jarnut-Pohl 2003: 55-84.

Lex et Religio (2013) = *Lex et religio in età tardo antica. XL. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana : (Roma, 10-12 maggio 2012)*. Roma: Istitutum Patristicum Augustinianum

Liebeschuetz, J.H.W.G.-Hill, C., *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*. Translated Texts for Historians. Liverpool: Liverpool University Press.

Lizzi Testa, R. (1996). *La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica*, in *Rendiconti della classe di Scienze morali, filologiche, storiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei* s. IX, 7 (2): 323-361

Loyen, A. (1942). *Recherches historiques sur les panégyriques de Sidoine Apollinaire*, Paris: Champion

Löwe, R. (1922). *Der gotische Kalender*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 59: 245-290.

Lusuardi Siena, M.S.-Neri, E. (2013). *La Basilica Portiana e San Vittore al Corpo: un punto di vista archeologico*, in Passarella 2013: 147-192

Magnen, R. (1953). *Epona. Déesse gauloise des chevaux protectrice des cavaliers*. Bordeaux: Delmas.

Malosse, P.-L. (2001). *Enquête sur la date du Discours 59 de Libanios*, in

Antiquité Tardive, 9: 297-306

Mansion, J. (1914). *Les origines du christianisme chez les Gots*, in *Analecta Bollandiana*, 33: 5-30.

Marchand, J.W. (1958). *Notes on Gothic Manuscripts 2. The Veronese Marginal Notes*, in *Journal of English and Germanic Philology*, 56: 215-217.

— (1972-73). *On the gothica veronensia*, in *New Testament Studies*, 19: 465-468.

Martorelli, R. (2003). *Proposte metodologiche per un uso dei corredi funerari come fonte per la conoscenza dell'età tardoantica e medievale in Sardegna*, in Lusuardi Siena, S., a cura di. *Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell'altomedioevo: atti delle Giornate di studio*, Milano-Vercelli, 21-22 marzo 2002, Milano, 301-319.

Mathisen, R.W. (1993). *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for Survival in an Age of Transition*. Austin: University of Texas Press

— (1997). *Barbarian Bishops and the Churches "in Barbaricis Gentibus" During Late Antiquity*, in *Speculum*, 72, 3: 664-697.

— (1999). *Sigisvult the Patrician, Maximinus the Arian, and Political Stratagems in the Western Empire c. 425-440*, in *Early Medieval Europe*, 8: 173-196.

— (2006). *Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire*, in *The American Historical Review*, 111, 4: 1011-1040.

Mathisen, R. W.-Shanzer, D. R., ed. (2001). *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*. Aldershot-Burlington: Ashgate.

— (2011). *Romans, barbarians, and the transformation of the Roman world : cultural interaction and the creation of identity in late antiquity*. Farnham : Ashgate

Mathisen, R. W.-Sivan H., a cura di. (1999). *Forging a New Identity: the Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania (418-507)*, in

- Ferreiro, A. *The Visigoths. Studies in Culture and Society*. Leiden: Brill. 1-62.
- Matthews, J. (1970). *Olympiodorus of Thebes and the History of the West (A.D. 407-425)*, in *The Journal of Roman Studies*, 60: 79-97.
- (1975). *Western Aristocracies and Imperial Court AD 364-425*. Oxford: Clarendon Press.
- (2012). *Viewing the Column of Arcadius at Constantinople*, in Brakke-Deliyannis-Watts 2012: 211-213
- McLynn, N. (1991). *The “Apology” of Palladius: Nature and Purpose*, in *Journal of Theological Studies*, 42: 52-76.
- (1994). *Ambrose of Milan. Church and court in a christian capital*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- (1996). *From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch*, in *Journal of Early Christian Studies* 4 (4): 477-493.
- (2007). *Little Wolf in the Big City: Ulfila and his Interpreters*, in Drinkwater-Salway 2007, 125-136.
- Merkt, A. (1997). *Maximus I von Turin: die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitsechichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, Leiden: Brill.
- Merrils, A.-Miles, R. (2010). *The Vandals*. Chichester: Wiley-Blackwell
- Merz, P. (2013). *Costituzioni sui diritti testamentary: appartenenza religiosa e cittadinanza dei Goti nell'Impero Romano d'Oriente nel IV secolo*, in Gheller, V. (a cura di), *Ricerche a Confronto. Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente. Bologna-Trento 2011*. Montorso Vicentino: Edizioni Saecula: 269-279
- Meslin, M. (1967). *Les Ariens d'Occident 335-430*. Paris: Editions du Seuil.
- Migliario, E. (2003). *Mobilità militare e insediamenti sulle strade dell'Italia*

- Annonaria*, in Giorcelli Bersani 2003: 125-140
- Mitchell, St. (1993). *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor. II: The Rise of the Church*. Oxford: Clarendon Press.
- Mitchell, St.-Greatrex, G. (2000). *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, London: Duckworth.
- Mitescu, A. (2003). *La cristianizzazione dei Goti, specchio del confronto tra gli ariani e i niceni (IV-VI secolo)*, in *Theresianum: ephemerides Carmeliticae*, 54: 197-229.
- Moorhead, J. (1999). *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*. London-New York: Longman.
- Nauroy, G. (1988). *Le fouet et le miel: le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais*, in *Recherches Augustiniennes*, 23: 3-86.
- Nautin, P. (1972). *L'Opus imperfectum in Matthaëum et les ariens de Constantinople*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 67: 381-408; 745-766.
- (1974). *Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien. Le De fide (livres I et II)*, in Duval, Y.M., a cura di. *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris, 115-153.
- Neri, V. (2004). *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna: Patron Editore
- (2013). *La politica gotica di Teodosio nella storiografia dell'età della dinastia teodosiana*, in Baldini Lippolis, I.-Cosentino, S., *Potere e politica nell'età della famiglia teodosiana (395-455). I linguaggi dell'impero, le identità dei barbari*. Bari: Edipuglia: 7-25
- Nigro, G. A. (2012), *Niceta, Inna e altri martiri goti*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 29 (1):123-140
- Nixon, C. E. V. (1992). *Relations between Visigoths and Romans in Fifth-century Gaul*, in Drinkwater-Elton 1992, 64-74.

- Ortiz de Urbina, S.J. (1963). *Nicée et Constantinople*, Paris: Éditions de l'Orante
- Paschoud, F. (2006). *Eunape, Olympiodore, Zosime. Scripta Minora*. Bari: Edipuglia
- Passarella, R., a cura di (2013). *Ambrogio e l'Arianesimo*. Studia Ambrosiana 7. Milano-Roma: Bulzoni
- Périn, P.-Kazanski, M., *Identity and Ethnicity during the Era of Migrations and Barbarian Kingdoms in the Light of Archaeology in Gaul*, in Mathisen-Shanzer 2011, 299-329
- Peschlow, U. (1991). *Betrachtungen zur Gotensäule in Istanbul*, in *Tesserae: Festschrift für Josef Engemann. Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband*, 18: 215-228.
- Pietri, Ch. (1972). *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*, Parigi: Beauchesne, 627-634
- (1976). *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, on organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*. Roma.
- Piras, A. (2013). *La politica in i sasanidi. Conflitti, diplomazia e nuove problematiche religiose*, in *Costantino I. enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*. 313-2013. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Pohl, W., a cura di. (1997). *Kingdoms of the Empire: the integration of barbarians in late antiquity*. Leiden-New York-Koln: Brill.
- (1998). *Telling the Difference: Signs of Ethnic Identities*, in Pohl-Reimitz 1998: 17-69
- (2000). *Le origini etniche dell'Europa: barbari e romani tra antichità e Medioevo*, Roma: Viella.
- (2008). *Rome and the Barbarians in the Fifth Century*, in *Antiquité Tardive*, 16: 93-101.

- (2010). *Razze, etnie, nazioni*. Torino: Aragno.
- Pohl, W.-Reimitz, H., a cura di. (1998). *Strategies of Distinction: the construction of ethnic communities, 300-800*. Leiden: Brill.
- Pohl, W.-Diesenberger, M., hrsg. (2002). *Integration und Herrschaft: ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Pohl, W.-Mehofer, M., hrsg. (2010). *Archaeology of Identity*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Politica ecclesiastica e legislazione religiosa dopo l'editto di Teodosio I del 380 d.C.* (1986). Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana: VI convegno internazionale
- Porena, P.-Rivière, Y. (2012). *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares. Une approche régionale*. Roma: École Française de Rome.
- Poulter, A. (2007). *Invisible Goths within and beyond the Roman Empire*, in Drinkwater-Salway 2007: 169-182
- (2013). *Goths on the Lower Danube. Their Impact upon and behind the Frontier*, in *Antiquité Tardive* 21:63-76
- Remotti, F. (2005). *Contro l'identità*. Roma-Bari: Laterza.
- Ripoll López, G. (1998). *The Arrival of the Visigoths in Hispania: Population Problems and the Process of Acculturation*, in Pohl-Reimiz 1998: 153-187
- (1999). *Symbolic Life and Signs of Identity in Visigothic Times*, in Heather 1999a: 403-431
- Ritter, A.M. (1965). *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rouche, M. (1979). *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes 418-781. Naissance d'une région*. Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales : Editions Jean Touzot, Librairie ancienne et modern.

- Rousseau, Ph. (1992). *Visigothic Migration and Settlement, 376-418: Some Excluded Hypotheses*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 41: 345-361.
- Rubin, Z. (1981). *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, in *Museum Helveticum*, 38, 1: 34-54.
- Von Rummel, Ph. (2008). *Where have all the Vandals gone? Migration, Ansiedlung und Identität der Vandalen im Spiegel archäologischer Quellen aus Nordafrika*, in Berndt, G. M.-Steinacher, R. (hrsg.) *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-)Geschichten. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 13*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften
- Sannazaro, M. (2003). *Osservazioni sull'epigrafia della prima età longobarda in Italia settentrionale*, in Lusuardi Siena, S. (a cura di), *Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell'altomedioevo: atti delle Giornate di studio*, Milano-Vercelli, 21-22 marzo 2002, Milano: V&P università, 209-222.
- Scardigli, P. (1973). *Die Goten: Sprache und Kultur*. München: C. H. Beck.
- Schäferdiek, K. (1967). *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*. Berlin: W. de Gruyter & Co.
- (1979a). *Wulfila von Bischof den Goten zum Gotenbischof*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90: 253-292
- (1979b). *Zeit und Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentum*, in *Historia*, 28 (1): 90-97
- (2001). *Die Anfänge des Christentums bei den Goten un der sogenannte gotische Arianismus*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 112 (3): 295-310.
- Schneider Martinez, D. (2013). *Cristianismo e Historiografia: A construção de*

uma identidade cristã nas Historiae Adversus Paganos de Orósio, in *Anais do IV encontro nacional do GT História das religiões e das religiosidades – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. V, n.15.

<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

Schwab, U. (1967). “*Bilalif*” im gotischen Kalendar, in *Helikon*, 7: 357-394.

Schwarcz, A. (1987). *Die Anfänge des Christentums bei den Gothen*, in *Miscellanea Bulgarica* 5: 107-118.

— (1999). *Cult and Religion among the Tervingi and their Conversion to Christianity*, in Heather 1999: 447-472.

— (2001). *The Visigothic Settlement in Aquitania*, in Mathisen, R. W.-Shanzer, D. R., a cura di. *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*. Aldershot-Burlington: Ashgate, 15-25.

— (2011). *Visigothic Settlement, Hospitalitas, and Army Payment Reconsidered*, in Mathisen, R. W.-Shanzer, D. R., a cura di. *Romans, Barbarians and the Transformation of the Roman World*. Fanrham-Burlington : Ashgate, 265-270.

Simonetti, M. (1967a). *Arianesimo latino*, in *Studi medievali*, s. III, 8, 2: 663-744.

— (1967b). *Sant'Agostino e gli ariani*, in *Revue des études augustiniennes*, 13: 55-84.

— (1969). *Note sull'Opus imperfectum in Mathaeum*, in *Studi medievali*, s. III, 10, 1: 117-200.

— (1975). *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum Patristicum 'Augustinianum'.

— (1976). *La politica antiariana di Ambrogio*, in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974, Milano: Vita E Pensiero: 266-285

- (1980). *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra Romani e barbari*, in *Convegno internazionale: Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno*, Roma, 25-28 maggio 1977, Roma: Accademia nazionale dei Lincei, 367-379.
- Sivan, H. (1995). *The Making of an Arian Goth: Ulfila reconsidered*, in *Revue Bénédictine*, 105: 280-292.
- (1996). *Ulfila's Own Conversion*, in *The Harvard Theological Review*, 89, 4: 373-386.
- (1998). *The Appropriation of Roman Law in Barbarian Hands: "Roman-barbarian" Marriage in Visigothic Gaul*, in Pohl-Reimitz 1998: 189-203
- Spagnolo, A.-Turner, C.H. (1914-15). *An Ancient Homiliary, pt. I & pt. II*, in *Journal of Theological Studies*, 16: 161-176; 314-322.
- (1915-16). *An Ancient Homiliary (by Maximus of Turin) pt. III*, in *Journal of Theological Studies*, 17: 225-235
- (1918-19). *St. Maximus of Turin Contra Iudaeos. With a Description of the Verona MS (LI [49])*, in *Journal of Theological Studies*, 20: 289-310.
- Stern, H. (1953). *Le *calendrier de 354 : étude sur son texte et ses illustrations*. Paris : Imprimerie nationale : Librairie orientaliste P. Geuthner
- Stickler, T. (2002). *Aetius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im aufgehenden weströmischen Reich*. München: C. H. Beck
- Streitberg, W. (1908). *Die gotische Bibel, erster Teil*. Heidelberg: Winter.
- (1918-1919) s.v. *Ulfila* in Hoops, J. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* IV. Strassburg: Karl J. Trubner
- Sumruld, W.A. (1994). *Augustine and the arians: the Bishop of Hippo's Encounters with Ulfila's Arianism*. Selinsgrove, PA - London - Toronto: Susquehanna University Press/Associated University Presses.
- Teillet, S. (1984). *Des Goths à la nation gothique. Les origins de l'idée de nation*

- en Occident du V^e au VII^e siècle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Teja, R. (2003). *Victores vici sumus: fe y religión en la polémica sobre la batalla de Pollenzo*, in Giorcelli Bersani 2003: 73-83
- Teske, R.J. (1993). *Augustine, Maximine and Imagination*, in *Augustinianum*, 43: 27-41.
- Thierry, N. (2002). *La Cappadoce de l'antiquité au Moyen Age*. Turnhout: Brepols.
- Thompson, E.A. (1955). *The "Passio S. Sabae" and Early Visigothic society*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, 2/3: 331-338.
- (1956). *The Date of the Conversion of the Visigoths*, in *Journal of Ecclesiastical Studies*, 7: 1-11.
- (1962). *Early Visigothic Christianity*, in *Latomus*, 21: 505-519.
- (1963). *The Visigoths from Fritigern to Euric*, in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 10, 1: 105-126.
- (1966). *The Visigoths in the Time of Ulfila*. London: Duckworth.
- Tietze, W. (1976). *Lucifer von Calaris und die Kirchenpolitik des Constantius II: zum Konflikt zwischen dem Kaiser Constantius II. Und der nikänisch-orthodoxen Opposition (Lucifer von Calaris, Athanasius von Alexandria, Hilarius von Poitiers, Ossius von Cordoba, Liberius von Rom und Eusebius von Vercelli)*, Stuttgart: [s.n.]
- Turner, C.H. (1910-11). *An Arian Sermon from a MS in the Chapter Library of Verona (MS LI foll. 133-136)*, in *Journal of Theological Studies*, 12: 19-21.
- (1922-23). *On MS Veron. LI (49) of the Works of Maxim[in]us*, in *Journal of Theological Studies*, 24: 71-79.
- Vaggione, R.P. (2001²). *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Van Dam, R. (1982). *Hagiography and History: the Life of Gregory*

- Thaumaturgus*, in *Classical Antiquity*, 1, 2: 272-308.
- (1985). *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- (2003). *Becoming Christian. The Conversion of Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Visonà, G. (2011). "Gog iste Gothus est". *L'ombra di Adrianopoli su Ambrogio di Milano*, in Gualandri-Passarella 2011: 133-167
- (2013) , *Topografia del conflitto ariano: Ambrogio e la basilica Porziana*, in Passarella 2013: 113-145
- Wenskus, R. (1961). *Stammesbildung und Verfassung: Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*. Cologne, Germany: Böhlau Verlag.
- Wickham, Ch. (2009). *Le società dell'alto medioevo. Europa e Mediterraneo, secoli V-VIII*. Roma: Viella.
- (2010). *The Inheritance of Rome: Illuminating the Dark Ages 400 to 1000*. London: Penguin.
- Williams, D.H. (1995). *Ambrose of Milan and the end of the arian-nicene conflicts*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Wolfram, H. (1988). *History of the Goths*. Berkeley-Los Angeles- London: University of California Press.
- (1997). *The Roman Empire and its Germanic Peoples*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- (2008). *Origo. ricerca dell'origine e dell'identità nell'alto Medioevo; con introduzione, traduzione e intervista all'autore a cura di Giuseppe Albertoni*. Trento : Università di Trento.
- Wood, I.N (1992). *Continuity or calamity: the constraints of literary models*, in Drinkwater-Elton Drinkwater-Elton 1992: 9-18
- Wood, J. (2012). *The Politics of Identity in Visigothic Spain. Religion and Power*

in the Histories of Isidore of Seville. Leiden: Brill

- Zahn, Th. (1910). *Lateinische Predigten eines Arianers über das Lukasevangelium aus dem 5. Jahrhundert*, in *Neue christliche Zeitschrift* 21: 501-518
- Zeiller, J. (1967 [1918]). *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain.* Roma: L'Erma di Bretschneider.
- (1918). *L'activité littéraire d'un évêque arien de la région danubienne: Palladius de Ratiaria*, in *Comptes Rendus de séances de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres*, Paris, 483-490.
- (1920). *Saint Jérôme et les Goths*, in *Miscellanea Geronimiana: scritti vari pubblicati nel 15. centenario dalla morte di san Gerolamo.* con introduzione di Vincenzo Vannutelli. Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana, 123-134.
- (1935). *La lettre de Saint Jérôme aux Goths Sunnia et Fretela*, in *Comptes Rendus de séances de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres*, Paris: 238-250