

EDIZIONI UNIVERSITÀ DI CASSINO

COLLANA DI STUDI UMANISTICI

7

Copyright © 2014 – Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale
Viale dell'Università – Cassino (FR)
ISBN 978-88-8317-075-1

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, se non autorizzata

Centro Editoriale di Ateneo
Campus Folcara
Via Sant'Angelo in Theodice
I-03043 Cassino (FR)
Tel.: +39 0776 2993289 – Fax: +39 0776 2994806
E-mail: editoria@unicas.it
<http://www.centri.unicas.it/Centro-Editoriale-di-Ateneo>

Acquisto online:
http://www.libreriauniversitaria.it/page_home_cassino.htm

Finito di stampare nel mese di dicembre 2014
presso Rubbettino Industrie Grafiche ed Editoriali Srl
Viale Rosario Rubbettino, 8
I-88049 Soveria Mannelli (CZ)

Tolleranza religiosa in età tardoantica

IV-V secolo

Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica
Roma, 26-27 maggio 2013

a cura di

ARNALDO MARCONE
UMBERTO ROBERTO
IGNAZIO TANTILLO



EDIZIONI UNIVERSITÀ DI CASSINO

2014

GIOVANNI ALBERTO CECCONI

*Politiche religiose dei regni romano-barbarici e presenze pagane nei secoli V e VI**

Al centro di questo contributo sta la questione delle politiche religiose nei confronti del paganesimo nell'Occidente di V e VI secolo, ossia nei confronti di un fenomeno che non può essere visto in una mera logica di 'sopravvivenze', ma anche, e in primo piano, alla luce di una miscela di fattori demografici, culturali e religiosi più composita e viscosa, fatta di significativi apporti di origine translimitanea¹.

Come molti tardoantichisti e altomedievisti che si occupano di rapporti tra politica e religione, mi sono interrogato su cosa l'uso dell'espressione 'paganesimo' implichi e sulla legittimità del suo impiego al singolare, spesso contestato tanto per le indagini relative all'impero romano quanto per quelle relative ai regni romano-barbarici e alle pratiche dei barbari non cristianizzati². Quasi ogni culto o religione che ebbe diffusione nei territori bagnati dal Mediterraneo e in larghe aree degli entroterra europeo, anatolico,

* La versione scritta riprende con alcune modifiche e con l'aggiunta delle note il testo di cui ho dato lettura in sede di convegno. Colgo l'occasione per ringraziare Arnaldo Marcone, Umberto Roberto e Ignazio Tantillo che lo hanno ideato e organizzato e tutti coloro che hanno partecipato alla discussione finale fornendomi spunti di ripensamento.

¹ Su questo mi sono soffermato già in CECCONI 2012, pp. 123-168.

² L'adozione del singolare si trova comunque in studi recenti come DUMÉZIL 2005, pp. 144-146; INNES 2007, pp. 356-362; 410-415; NEISKE 2007, pp. 88-92; cf. CECCONI 2012, pp. 123-131.

egiziano aveva proprie specificità rituali, identità etnologiche, assetti organizzativi. Ma non abbiamo particolari difficoltà a individuare un comune denominatore per la grande maggioranza di questi culti, o religioni: si trattava di un politeismo sostanzialmente inclusivo e flessibile, che prevedeva forme di associazione tra entità divine suscettibili di essere sottoposte a *interpretationes* diverse, e che era caratterizzato dalla inscindibilità della connessione (nel tardoantico individuata e teorizzata soprattutto negli ambienti dell'aristocrazia colta) tra pratiche rituali greco-romano o indigene, principii religiosi di impianto filosofico, e discipline liberali. Ricodotto ad unità e controllato da Roma, ancora prima della cristianizzazione dei poteri pubblici, questo insieme culturale e religioso fu percepito e rappresentato in modo unitario in contrasto col cristianesimo anche da chi cristiano non era³. Non è perciò qui condivisa la posizione di coloro che affermano che il paganesimo sia una categoria fittizia, un'astrazione inventata dai cristiani a scopi di edificazione e di rafforzamento identitario per opposizione: l'opposizione preesisteva nei fatti e le persecuzioni ne sono, a prospettiva invertita, una non trascurabile testimonianza. Né si condivide la posizione, correlata alla precedente e talvolta argomentata su base linguistica – per così dire: meglio evitare di utilizzare *paganus* per tempi nei quali il termine non aveva accezione religiosa – di chi propone di restringere o inibire l'uso del termine pagano, un'idea iconoclasta dettata talvolta dal gusto del politicamente corretto⁴. Vogliamo sostenere

³ Espressioni frequentissime come *divinitas, omnes dii deaeque, numina* e similari, attestate ai più diversi livelli sociali e in contesti e fonti di varia natura, denotano come, al di sopra delle singole religioni, in epoca precristiana esistesse una volontà o predisposizione a concepirle unitariamente. Naturalmente, sin dalla sua nascita, il cristianesimo aveva una precisa visione della peculiarità del suo monoteismo, della differenza tra la sua verità e la falsità degli avversari, e una capacità di rappresentare il paganesimo politeista, provinciale, italico e a dominante capitolina, come un fenomeno univoco. In tal senso è fondamentale il capitolo 24 dell'*Apologia* tertulliana.

⁴ Sulla legittimità o meno dell'impiego di *paganus* molto è stato detto, tuttavia manca una riflessione teorica esaustiva, che sarebbe necessaria data la rilevanza epistemologica della questione. Sarebbe auspicabile, per altro verso, che coloro che

che il fenomeno storico tradizionalmente denominato paganesimo dalla storiografia non esiste, o che ad esso deve essere cambiato nome? Vogliamo impiegare il termine pagano/paganesimo con la comoda clausola cautelativa delle virgolette? Che chi approva questo tipo di decostruzioni se ne assuma la responsabilità, ma non è operazione che appaia significativa e utile, tantomeno in mancanza di una positiva ricostruzione con adeguati riflessi lessicali.

Si potrebbe anche ricordare come tradizionalismo religioso di matrice greco-romana, religioni germaniche o barbari pagani avvicinati al paganesimo classico fossero percepiti in termini di vicinanza e associabilità, sino al punto da potere costituire un fronte comune ostile al cristianesimo⁵. La preghiera, il rito, il sacrificio connotano il paganesimo politeista tardoantico dopo Teodosio il Grande anche nella sua forma barbarica o in quella derivata dall'incontro tra culti barbarici e pratiche di età romana, soprattutto delle campagne. Rispetto al passato, esso ha minore riconoscibilità nella documentazione come 'sistema' e come 'organizzazione'⁶. Non ci nascondiamo come tutto sia reso più spinoso dalla difficoltà, assai

dichiarano di avere pesanti riserve sull'impiego del termine poi evitassero di impiegarlo disinvoltamente nei loro saggi, rendendo edotti i tradizionalisti delle alternative terminologiche a disposizione. Per uno spettro di posizioni, per esempio: HEN 1995, pp. 159-162; WOOD 1995, p. 253, p. 273 (discussione al *paper*); KAHLOS 2002, p. 6 (con apprezzabile dichiarazione di intenti); PALMER 2009, pp. 113-119. Ho svolto alcune notazioni in CECCONI 2012, pp. 10-12 (10-11 nn. 3 e 4 con altra bibliografia).

⁵ CECCONI 2012, pp. 127-131.

⁶ Come è stato osservato, il paganesimo germanico è stato raccontato per una serie di ragioni in modo insufficiente dalle fonti cristiane, che hanno finito con l'occultarne in parte i contenuti e con l'ostacolarne riduttivamente la nostra comprensione. DUMÉZIL 2005, p. 144: «Le paganisme des barbares ne devenait racontable que lorsqu'il n'était plus qu'un fait historique, c'est-à-dire, dans la perspective chrétienne, une étape dépassée de l'histoire universelle du salut [...] la "religion germanique", dans la mesure où l'on s'autorise à la percevoir comme un système plus ou moins unifié, ne peut pas être appréhendée à partir des sources chrétiennes. Les différentes tentatives de reconstitution proposées par les historiens impliquent l'usage de méthodes comparatistes ou ethnographiques, ou encore le traitement des données archéologiques».

seria, di rintracciare nelle nostre fonti la demarcazione tra paganesimo e usi magico-superstiziosi consuetudinari, folclorici, esercitati da cattivi cristiani, di delimitare in modo non arbitrario il confine tra un paganesimo mondo da tangibili contaminazioni cristiane e sincretismo⁷. Si possono però citare esempi di come, durante la tarda antichità avanzata, uomini dediti alla venerazione di certe divinità, forze naturali, idoli materiali, in altri termini a culti pagani, si ritrovassero in chiari contesti cerimoniali fianco a fianco a catecumeni e battezzati dai comportamenti in tutto degni di *cultores idolorum*⁸.

Aggiungo anche un chiarimento sull'espressione «politiche religiose». Essa in effetti appare un po' forte nel contesto che esaminerò: non tanto perché non ci fossero da parte dei regni barbari delle politiche religiose, ossia delle tendenze di fondo atte a regolare istituzioni e fenomeni religiosi, con la cultura che li accompagnava, o, per la verità, anche a non regolarli, orientandosi eventualmente per la tolleranza, l'indifferenza, il *laissez faire*. Quel *quid* di forzatura racchiuso nella suddetta espressione sta piuttosto in rapporto con la natura della documentazione, che per alcuni settori geopolitici è troppo lacunosa per l'individuazione puntuale delle attitudini del potere secolare, coadiuvato o meno dal clero, nella fattispecie nei confronti del paganesimo.

⁷ Il problema è, inevitabilmente, spesso rilevato. Si veda p.es. DÍAZ – TORRES 2000; PALMER 2009, pp. 122-123.

⁸ Potremmo richiamare svariati canoni di concilii occidentali, o, tra le fonti letterarie più suggestive, il capitolo 53 della *Vita di Colombano*: si ha notizia che durante una festa celebrata nei pressi dell'odierna Bregenz, una enorme *cupa* di birra, pronta a essere offerta a Wodan-Mercurio, con dentro il diavolo, viene rotta da Colombano che poi converte i gentili e riporta alla vera fede come un buon pastore gli altri partecipanti al cerimoniale, i cristiani devianti. L'episodio è evocato p.es. da WOOD 1995, p. 259, con un paio di esempi non dissimili; CUSACK 1998, p. 79 (anche come testimonianza di attività missionarie di Colombano presso gruppi svevi); GEUENICH 2005, p. 114 (l'autore prende le distanze da altri studiosi a proposito di una conversione degli alamanni al cristianesimo cattolico nell'ultimo quarto del VI secolo affermando senza incertezze trattarsi di «eine völlig unrealistische Vorstellung, die sich auf keinerlei Quellen stützen kann»).

I. Tra la fine del 406 e gli inizi del 407, alani, svevi, tribù vandale di asdingi e silingi, burgundi attraversarono a flussi il Reno, saldandosi (non nel senso di una consapevole sinergia, beninteso) nell'occupazione del territorio romano ad altri gruppi etnici già esterni all'impero ma che da lungo tempo erano stanziati o si muovevano al di qua del *limes*, talvolta giocando un ruolo di primo piano nello scacchiere politico, tra corte, aristocrazia, esercito. Il potere contrattuale di queste popolazioni, come nel caso dei visigoti, risiedeva anche nella loro mobilità, che poneva alle autorità romane il serio problema di come dar loro una sede fisica, con soluzioni sostenibili finanziariamente e politicamente. Proprio con l'eccezione dei visigoti, si trattava, come ripeteremo, di tribù inizialmente ancora dedite alle loro religioni ancestrali.

La documentazione relativa al paganesimo nell'Occidente romano e ormai in netta prevalenza cristiano nei secoli tra la fine del IV e la fine del VI induce a denunciare da un lato il decadimento del modello capitolino, delle divinità tradizionali greco-romane (le cui menzioni devono talvolta essere lette come interpretazioni latine di divinità germaniche), dall'altro la relativa vitalità di culti di acque, di alberi sacri, pietre, l'esistenza di pratiche divinatorie, legate ai cicli di fertilità, di rituali non di rado notturni, nei quali il *Blót* (l'effusione sacra di sangue), le libagioni e forme di ebbra esaltazione avevano un peso preponderante⁹. La continuità delle attestazioni di sacrifici umani – per i quali anche l'archeologia fornisce indizi suggestivi –, per quanto esse possano sollevare incertezze, non dovrà essere scartata del tutto in nome dell'invenzione letteraria, della distorsione ideologica della nostre fonti, delle asperità esegetiche¹⁰.

⁹ Sulle pratiche religiose dei germani e i costumi a esse collegati ritroviamo molti secoli dopo quanto già descritto da Tacito nella *Germania*, p.es. 9-10; 22-23.

¹⁰ PALMER 2009, p. 116 n. 15 con il rinvio a DIERKENS 1998. L'approccio non può che essere quello di una valutazione autore per autore, opera per opera, passo per passo e per l'archeologia esso deve basarsi sulla verifica ravvicinata nel singolo contesto geografico e culturale.

Simili dati si riferiscono prevalentemente alle aree rurali, malgrado le città non fossero esenti da problemi di cristianizzazione realizzata. Le trasformazioni del paganesimo occidentale nel periodo considerato sono il prodotto vuoi delle modalità della persistenza di tradizioni religiose praticate sul territorio (soprattutto celtiche, in misura più debole di impianto classico), vuoi di una sorta di ‘neopaganizzazione’ apportata dalle migrazioni/invasioni, che introdussero nuova e pluristratificata linfa nel tessuto sociale, non senza favorire transitorie riprese delle religioni locali precristiane, romanizzate o meno.

Pagani erano i soldati barbari entrati nelle file dell’esercito sin dal III secolo e poi quelli reclutati in modo vieppiù regolare nel IV secolo, così come i gruppi stanziati quali federati, o più provvisoriamente sfollati, in vari territori romani, norditalici inclusi¹¹. Per la maggior parte, le tribù o confederazioni di tribù barbare, al momento dell’ingresso nell’impero conservavano riti ancestrali e dèi nazionali, e un ruolo sacrale avevano le genealogie eroiche del re e del clan dominante; nel corso degli spostamenti i migranti avevano i carriaggi appesantiti da icone idolatriche e oggetti di culto. Per svariati lustri, se non decenni, anche dopo la loro presa di possesso delle antiche province romane diversi gruppi barbari rimasero pagani. Per alani, alamanni, sarmati, per esempio, la scelta del cristianesimo non avverrà mai (o almeno, non prima della cessazione della loro esistenza indipendente) o avverrà, come per gli ostrogoti, gli slavi e soprattutto i franchi, a scoppio ritardato¹². *Enclaves* germanico-pagane in zone già romanizzate (si

¹¹ IACUMIN 2007, p. 292, cf. p. 296, osserva come sul finire del IV secolo ad Aquileia doveva esserci un’atmosfera religiosa piuttosto tollerante, anche in considerazione della presenza ormai da molti anni o più recente di gruppi di popolazioni barbare varie, in fuga da un Illirico vieppiù insicuro, «con relativa varietà di appartenenza religiosa».

¹² Sulla conversione degli ostrogoti l’opinione di THOMPSON 1963, p. 73 era che, poco dopo la metà del V secolo, vi sarebbe stata un’azione missionaria mossa da Costantinopoli per convertire gli ostrogoti stanziati in Pannonia; posizione troppo schematica e inattendibile per una serie di ragioni, secondo AMORY 1997, p. 246 nota 44. Sul paganesimo goto e sulle modalità di *interpretatio* tra le divinità goto-

pensi agli alamanni in area retica e con un *Mittelpunkt* persino nella città di Augsburg)¹³ produssero congiunturali stasi nella evangelizzazione; altre forme di decristianizzazione furono conseguenza diretta delle guerre condotte vittoriosamente da popolazioni barbare (sia pur convertite o convertite superficialmente), mediante saccheggi e destrutturazioni delle sedi episcopali cittadine e delle parrocchie rurali cattoliche, oppure, come durante guerre in area danubiana e nella Gallia alla metà del V secolo, mediante la cattura da parte di nemici pagani dell'impero di cospicue quantità di prigionieri, costretti a abiurare la fede cristiana, ad alimentarsi di *idolothya*¹⁴. Quando era possibile riscattarli, se adulti, dovevano essere faticosamente riabituati alla dottrina e ai comportamenti cristiani.

Naturalmente il processo che ebbe l'impatto più rilevante dal punto di vista storico fu il passaggio della maggioranza interna alle popolazioni barbariche dal paganesimo al cristianesimo – di norma, ariano, a cominciare dai goti 'dell'ovest', come è noto, sin dal IV secolo avanzato. Esso si determinò a seguito di una sorta di effetto domino, sostanzialmente ignoto nei suoi meccanismi, a seguito dei contatti tra le diverse etnie. Laddove sussisteva una parentela linguistica, il fatto che la Bibbia fosse tradotta e che le liturgie fossero eseguite in gotico rappresentò verosimilmente un veicolo importante: nel caso dei vandali rispetto ai goti, tale contatto avvenne in Spagna (se non già, in parte, nei Balcani) e le forze di Genserico, con una componente alana al loro interno,

germaniche e divinità tradizionali greco-romane è importante in generale quanto scrive WOLFRAM 2009, pp. 114-121.

¹³ Sugli alamanni e la loro religione, GEUENICH 2005, spec. pp. 108-115 (113, col riferimento a Augsburg); DRINKWATER 2007, spec. p. 117; cf. WOOD 2003.

¹⁴ Sembra ragionevole sollevare il dubbio che laddove nel corso delle invasioni i barbari operavano senza nessun rispetto nei confronti delle strutture edilizie religiose cristiane e cattoliche il loro grado di cristianizzazione fosse inversamente proporzionale alla violenza delle atrocità commesse. La consuetudine di indurre i prigionieri a partecipare volenti o nolenti ai riti tradizionali dei vincitori rispondeva a pratiche di antropologia religiosa tipiche di società guerriere. In Europa, anche i sassoni pagani secoli dopo obbligarono i nemici sconfitti a sacrificare agli idoli.

passarono in Africa già convertite¹⁵. Tuttavia occorre sempre tener conto dell'articolazione polimorfa e confederata delle diverse denominazioni barbare, nonché del fatto che noi (anche sulla scia di fonti antiche che adottavano spesso una retorica edificante), parliamo di conversione alla luce di ciò che avvenne innanzitutto per le leadership di queste *gentes*. I tempi della conversione di queste ultime (dal paganesimo al cristianesimo o anche dall'arianesimo al cattolicesimo) furono più dilatati: nobili guerrieri e gente comune del seguito faticavano a staccarsi dalle credenze tradizionali e dalla credenza in un collegamento tra famiglia regnante e divinità nazionali. All'interno di ciascun popolo le dinamiche di conversione si saranno comunque realizzate certo anche in virtù dell'esempio dei re, oltre che di forme di obbedienza sociale e familiare, e dell'insegnamento del clero.

II. Per l'indagine che qui ci siamo proposti di svolgere, occorre tentare di valutare il configurarsi del rapporto tra monarchie barbariche e minoranze pagane, una volta consolidate le strutture statuali romano-barbariche. Ciò presuppone anche un'ulteriore questione, alla quale è più facile dare impostazione che risposta, sul grado di cooperazione politico-religiosa tra poteri secolari e gerarchie ecclesiastiche.

Gli scritti superstiti di parte ariana germanica o gotica, dai quali poter ricavare ad esempio indizi su attitudini teoriche sul ruolo attribuito dagli ariani alla 'missione', sono pochissimi, così come diseguale e assai scarso è l'apporto di archeologia e epigrafia.

¹⁵ Il problema della appartenenza ai rami linguistici germanici è estremamente complesso, e se vandali e goti parlavano un dialetto del gruppo germanico orientale (come si ritiene, per quanto molto poco ci sia noto della lingua dei vandali), non è escluso che altre popolazioni come gli svevi, del gruppo occidentale, o i burgundi o gli alamanni capissero il gotico e un gotico conservativo della lingua di IV secolo come quello della Bibbia ulfiliana. Ringrazio per alcuni chiarimenti su questi aspetti Mariarita Digilio. HERRIN 1987, p. 121, ritiene che una precoce conversione fosse avvenuta in area danubiana da parte dei goti anche orientali nonché da parte dei vandali.

Muoverò in questa sede – volendo assumere questo tipo di osservatorio – da quanto si può ricavare dalla legislazione romano-barbarica, tenendo conto delle fonti letterarie cristiane e latine e canonistica conciliare come pezze di appoggio. Pur frammentario e di non facile utilizzazione, in quanto promanante dall'autorità dei re è un tipo di evidenza utile per una verifica sugli indirizzi politici e per avanzare alcune ipotesi interpretative.

Il rapporto tra regni ariani e paganesimo deve naturalmente tener conto delle differenze regionali. Una volta finito il ciclo bellico, questi regni, che controllano il governo civile e dalle loro leve traggono le forze militari, sembrano mostrare in generale nel campo religioso attitudini mediatrici e pacificatrici. L'eccezione è l'Africa vandolica. Peraltro, che Genserico e i suoi successori abbiano cercato di coartare, oltre che cattolici (un dato che ricerche recenti tendono a riportare a dimensioni più modeste), anche persistenze del paganesimo classico e manifestazioni delle religioni berbere non può essere escluso apriori, ma riposa su basi documentarie piuttosto esili¹⁶. I regni visigoto, burgundo, svevo, ostrogoto, sebbene dotati degli strumenti politici per farlo, non conoscono per parte loro livelli significativi di coercizione religiosa e neppure sono caratterizzabili per una spinta decisa verso forme di evangelizzazione cristiana, intendendo con questa espressione la conversione alla loro fede degli ortodossi niceni¹⁷. Nei singoli ambiti territoriali le cause o le concause di quest'ultimo dato possono variare: pesava la percezione di rappresentare una piccola percentuale della società sopra la quale governavano, il fatto che in varie circostanze vi fossero cattolici fra i membri delle *domus* regie, incideva infine anche il prestigio e l'influenza della sede di Pietro, soprattutto in Italia.

¹⁶ Per l'arianesimo vandalo soprattutto MODÉLAN 2003, critico verso le visioni tendenzialmente ireniche della dialettica religiosa tra ariani e cattolici in Africa; cf. SPIELVOGEL 2005. Allude a indicazioni di atteggiamenti ostili ai pagani da parte di Genserico BERNDT 2007, p. 217.

¹⁷ Su questo aspetto MUSSET 1965, pp. 249-255; THOMPSON 1969, p. 56; WILES 1996, pp. 46-47.

Vi è una larga assenza di testimonianze dell'esempio di Ulfila come modello da riprendere di predicazione o di coercizione presso gli infedeli pagani¹⁸. Si hanno persino indizi in senso contrario. Le incertezze sul contesto di provenienza (l'orientamento dell'autore è ariano, il suo *claruit* però oscilla tra la prima metà del V e il VI secolo) ostacolano la comprensione della rappresentatività di un passo dell'*Opus imperfectum in Matthaicum* (*hom.* 35), secondo il quale i cattolici sarebbero stati gravemente colpevoli nella loro tendenza a evangelizzare in modo indiscriminato: la irriducibile natura di gruppi guerrieri, crudeli, con *mores gentilium* non modificabili, rendeva la conversione dei barbari un processo di solo formale, anzi falsa, cristianizzazione giacché rischiava di produrre l'immissione nella società di violenza e spirito bellicoso incompatibili col nome cristiano¹⁹.

Pur tenendo conto delle deformazioni dovute alla provenienza delle fonti e delle difformità regionali, dunque, il riassorbimento di sacche vecchie e nuove di *gentilitas* sembra non essere stata una vocazione ariana, dell'arianesimo dei barbari nella sua fase matura²⁰. È impossibile dimostrare, ma imprudente escludere, che

¹⁸ Sulla definizione da parte di Ulfila, per altro verso, di quelli che considerava eretici come creature dell'Anticristo, cf. Simonetti 1976, pp. 315-316, cf. sotto nota 21. Rimane probabile che l'insegnamento e la figura di Ulfila – che già Costanzo II paragonava a Mosè tanto viva era la coscienza del suo ruolo politico e religioso sin dagli inizi della sua attività missionaria – molto influissero sull'arianesimo germanico, a livello liturgico e come modello identitario, in una misura senza dubbio meno evidente sul piano della più profonda elaborazione teologica.

¹⁹ *Tradunt eum gentibus, id est, populis incruditis, et indisciplinatis, et barbaris, qui nec quaerunt, nec audiunt eum cum iudicio, qui nomen habent Christianorum, mores autem gentilium... Deludunt enim verbum veritatis, quando simulant se sequi Christum, et disputant de eo sine Dei timore: non proposito inveniendae veritatis, sed studio subvertendae* (PG 56, col. 824); in generale ODEN 2010; sul passo citato cf. quanto osserva AMORY 1997, pp. 243-244, con note 28 e 33.

²⁰ Tale visione, pur nell'ammissione che darne una vera e propria dimostrazione allo stato risulterebbe velleitario (né è nelle facoltà del presente contributo), è tuttavia legittimata da una valutazione complessiva dello stato della documentazione, delle sue informazioni positive come dei suoi silenzi. Cf. già p.es. GIESECKE 1939, pp. 87-88; GASPARRI 1983, p. 44 («L'assunzione del cristianesimo, nella sua forma

su tale mancata spinta incidessero radicate attitudini mentali delle popolazioni germaniche e gotiche, alle quali, secondo autorevoli cristianisti, meglio si sarebbe adattato l'assetto dottrinario ariano. La gerarchia trinitaria di accentuato impianto 'subordinazionista' fatta propria dall'eunomiano Ulfila, vedeva nel Cristo un *secundus Deus* e nello Spirito Santo una terza entità quasi divina ma direttamente derivata dalla creazione. Manlio Simonetti, lo studioso italiano che si è più e proficuamente dedicato alle ricerche sull'arianesimo, ha scritto: «ad un barbaro familiarizzato con una tradizione religiosa caratterizzata da un politeismo di forma elementare la concezione di Dio proposta dagli ariani si presentava più facilmente comprensibile che non quella proposta dai cattolici... quasi più familiare in una struttura che, pur non rinunciando al fondamentale monoteismo giudaico e cristiano, sembrava arieggiare un certo politeismo»²¹.

Per le attitudini dei visigoti ariani nei confronti del paganesimo, uno speciale interesse ha un passo di Gregorio di Tours, dalla *Historia Francorum* (5, 43), riferito al tardo VI secolo. Qui, Gregorio non utilizza fonti anteriori ma si riferisce a un abboccamento da lui stesso avuto con l'ariano Agila, un nobile legato al re Leovigildo non molti anni prima della conversione di Recaredo al cattolicesimo. Gregorio è anche secondo gli studiosi più scettici sulla sua attendibilità una buona fonte quando tratta degli eventi contemporanei. Agila nella circostanza avanza una specie di teoria programmatica della utilità di una convivenza

ariana, non impediva affatto il mantenimento di usi pagani, soprattutto se questi erano legati alla sfera della guerra o del potere); GEARY 1999, p. 121.

²¹ SIMONETTI 1980, p. 373. Secondo Simonetti, Ulfila fu sempre nella sostanza un ariano radicale (nel senso che sottolineava la «radicale inferiorità del Figlio») all'occorrenza sotto le mentite spoglie del moderatismo: si veda specialmente la messa a punto in Simonetti 1976 (sul concetto di *secundus Deus*, pp. 306-307), che utilizza soprattutto l'*Epistula de vita fide et obitu Ulfilae* attribuita a Ausenzio di Durostorum. Diversamente da Simonetti, p.es. SCHÄFERDIEK 1979. Sulle attività, i contatti politici e l'evoluzione del pensiero di Ulfila nel IV secolo, sino all'estremizzazione quasi violenta dei suoi toni antinicensi verso la fine della sua vita, cf. tra gli altri WILES 1996, pp. 40-45.

interconfessionale, che include i *gentiles* e le loro attività di culto: «Non essere blasfemo verso la legge religiosa che non onori; noi [*scil.* ariani] anche se non crediamo in quello in cui credete voi, non lo offendiamo con parole blasfeme... così diciamo spesso non essere dannoso se qualcuno attraversando gli altari dei gentili e la Chiesa di Dio veneri entrambi»²². La risposta di Gregorio è aggressiva sino all'accusa al suo interlocutore di connivenza con le *spurcitiae* dei pagani. A questo brano è stata spesso attribuita una funzione di paradigma rappresentativo delle attitudini religiose sostanzialmente tolleranti dei goti ariani di Spagna²³. Questa interpretazione generalizzante è stata contestata; si sono rimarcate le finalità di Gregorio, che qui avrebbe estremizzato le posizioni dell'inviato del re così come in generale nelle sezioni della sua *Storia dei Franchi* incentrate sull'arianesimo avrebbe rielaborato le fonti in modo tendenzioso per la costruzione della propria immagine episcopale²⁴. Non mi consta però che nessuno sia arrivato a ritenere inventato il racconto gregoriano, scritto fra l'altro in anni nei quali ormai Toledo aveva abbracciato con Recaredo la cristologia formatasi sulla scorta dei concili di Nicea

²² Il passo, di cui do una citazione più estesa rispetto alla traduzione del testo, recita: “*Nam vos, ut superius dixi, nihil recte de Trinitate sancta sentitis, et quam iniqua sit huius sectae perversitas, ipsius auctoris vestri, id est Arrii, expraessit interitus*”. *Ad haec ille respondit: “Legem, quam non colis, blasphemare noli; nos vero quae creditis etsi non credimus, non tamen blasphemamus, quia non deputatur crimine, si et illa et illa colantur. Sic enim vulgato sermone dicimus, non esse noxium, si inter gentilium aras et Dei ecclesiam quis transiens utraque veneretur*”. *Cuius ego stultitiam cernens, aio: “Ut video, et gentilium defensorem et hereticorum adsertorem te esse manifestas, cum et ecclesiastica dogmata maculas et paganorum spurcitas praedicas adorari...*

²³ DÖLGER 1950; SCHÄFERDIEK 1978, coll. 525-526; WOLFRAM 2009, p. 201, p. 446 nota 16.

²⁴ MOORHEAD 1995, spec. p. 904 n. 3; JAMES 2009, spec. pp. 330-331. Sul passo del vescovo turonense, come testimonianza della natura delle posizioni di ariani e cattolici nel quadro politico e religioso visigoto verso la fine del VI secolo, prevalentemente negative le valutazioni emerse nel dibattito in WOOD 2003, pp. 435-436; molto dubbia è d'altra parte ivi l'affermazione di Halsall (p. 436) che nel passo in esame con *gentiles* Gregorio identificasse i cattolici.

del 325 e di Costantinopoli del 381 e andava costruendo rapidamente un'alleanza di ferro con la Chiesa cattolica iberica.

Si può risalire di molti decenni nel tentativo di valutare le iniziative visigote verso il paganesimo, quando ancora la *sedes regia* era Tolosa, poco prima della battaglia di Vouillé a seguito della quale i franchi estromisero i visigoti dalla Gallia meridionale e durante la quale morì Alarico II. Questi varò nel 506 la celebre *Lex Romana Visigothorum* o *Breviarium Alaricianum*: una vasta selezione di fonti giuridiche che ebbe un notevole successo nei secoli a venire. Il complesso documento, di consolidazione certamente faticosa e non priva di aspetti contraddittorii, è spesso ritenuto dai romanisti avulso dalle dinamiche politico-culturali del suo tempo ed è stato definito addirittura un «centone di rovine romane compilato senza criterio» (Alvaro D'Ors)²⁵. Non è così, o almeno non per tutti, ovviamente. L'*auctoritas* regia di apertura, in forma di *commonitorium* (verosimilmente allegato a ogni copia ufficiale e archiviata del testo della legge) richiama l'assenso dato dalle élites laiche e ecclesiastiche del regno alla scelta dei contenuti del *corpus* del *Breviario* e a quella di unirvi *interpretationes*, già composte nello scorcio finale del V secolo e poi probabilmente riviste al momento della pubblicazione del *Breviarium*, comunque scelte con cura rivelatrice e forse anche mezzo di 'ricodificazione' delle norme²⁶. La sua applicazione non è di necessità circoscrivibile ai soli romani, come si dava già per scontato dalla storiografia ottocentesca²⁷. Per quanto qui preme, significativa è la scelta dei redattori di non inserire tra i testi da far applicare le severe,

²⁵ Riferimento alla formulazione di D'ORS 1990, p. 168; cf. LAMBERTINI 2008, p. 8 n. 18.

²⁶ LAMBERTINI 2008, p. 6 n. 11.

²⁷ P.es. ZEUMER 1894, p. xv. Tale prospettiva, consonante con il principio della personalità del diritto, è legata alla simmetrica contrapposizione con i frammenti più antichi di diritto visigoto, quelli del c.d. *Codex Euricianus*. Sul *Breviario* in generale cf. LAMBERTINI 1991; CAÑIZAR PALACIOS 2005; sul punto del testo e le *interpretationes* in generale cf. LAMBERTINI 2008, p. 10 con nota 22; MATTHEWS 2001; DI CINTIO 2013, p. 227.

rilevanti costituzioni del decimo titolo del XVI libro del *Codice Teodosiano* contro gli eretici e contro i pagani. Uno spazio ha nella compilazione la normativa penale contro magia e spiritismo, dalle prevalenti implicazioni politiche e infatti ricavata dal IX libro del Teodosiano incentrato sui *crimina*, ma è altra e differente dimensione, decisamente più sincretistica e privata rispetto a quella del culto pagano in senso pieno; senza contare che certi elementi inducono a credere che lo stesso reato di magia non fosse ritenuto di particolare gravità dal legislatore visigoto²⁸. Entra in questione pure l'inserimento nel *Breviario* della terza *Novella* di Teodosio II, rubricata *De Iudaeis, Samaritanis, haereticis et paganis*. Il dettato della costituzione teodosiana è lunghissimo, riportato integralmente. Però la *interpretatio*, che denota quanto maggiormente interessa al legislatore, ribadisce la preclusione di cariche pubbliche per *Iudaei* e *Samaritani* e fa una generica allusione alla condanna di una serie di *sectae* minori menzionate nel testo. Problematici sono altri aspetti nella stessa *interpretatio*: gli ebrei e i samaritani sono *inimici legis nostrae* (*lex nostra*, ossia dei goti ariani); coloro che costruiranno una sinagoga saranno multati e il ricavato andrà a finanziare una *fabrica* definita cattolica. La lettura della *Lex Romana Visigothorum* quanto a finalità nel campo religioso è una lettura difficile. Ritengo colga nel segno chi (come Heuclin, sulla scia di Bruno Dumézil) ritiene che essa sperasse di favorire, all'interno di un terreno neutro e tollerante, un controllo moderato del clero ariano legato alla corte, allo stesso tempo essendo molto probabile, per quanto qui ci interessa di più «que le paganismes romains et germaniques tendant à fusionner, interdire l'un et tolérer l'autre aurait été juridiquement intenable»²⁹. Per

²⁸ DI CINTIO 2013, pp. 131-143, pp. 133-134. Più severo risulta il legislatore contro chi di notte pratici la magia o invochi gli spiriti.

²⁹ HEUCLIN 2008, spec. p. 61 (sui primi decenni del regno di Tolosa, prima dei rivolgimenti provocati dalla politica e dalle guerre di Eurico, come periodo di sostanziale tolleranza dei goti verso tutte le forme di culto, incluso quelle pagane), cf. 65-69; a p. 65: «... Bréviaire, un *codex législatif simplifié et compréhensible*, sur lequel reposerait une paix et un droit juste pour tous. Ceci ne pouvait que séduire

quanto riguarda la legislazione secolare visigota, anche quella successiva, l'impressione è in generale quella di una complessiva disattenzione verso le presenze pagane.

Se prendiamo in esame ulteriori raccolte relative alla attività normativa civile dei regni romano-barbarici, constatiamo ancora la scarsità dei riferimenti al paganesimo, così come uno spazio modesto ha tutta la disciplina relativa agli affari ecclesiastici e alla religione. La rarefazione dei riferimenti all'idolatria però non testimonia una proporzionale rarefazione effettiva del fenomeno, essendo da collegare piuttosto al fatto che esso non era percepito come un pericolo attuale e preoccupante per l'ordine sociale³⁰.

Uno dei testi di leggi romano-germaniche più antichi è il *Pactus legis Salicae* (parte della *Lex Salica* nella sua interezza), incentrato soprattutto sul diritto criminale e il diritto di famiglia. Di sessantacinque titoli – fornito di un prologo 'breve' e di un 'epilogo' aggiunti in un secondo tempo con notizie di difficile esegesi sulla genesi del testo e trasmessi da una parte della tradizione manoscritta –, esso riflette un contesto socio-culturale germanico di tono arcaico, basato su consuetudini non scritte, pur essendo elaborato come di solito in casi analoghi con l'aiuto di consiglieri giuridici romani. La sua data di pubblicazione è incerta, anche se risale al più tardi all'inizio del VI secolo, così come è

une élite gallo-romaine qui retrouvait un cadre légal à son action et plaçait à l'égalité les quatre *religiones licitae* / arianisme, catholicisme, judaïsme et paganisme) en admettant le passage de l'une à l'autre». Importanti sono le pagine di DUMÉZIL 2005, pp. 244-252, la citazione nel testo è a p. 246. Sulla scelta alaricana di non inserire nella compilazione le leggi *de paganis* dal titolo XVI 10 del *Teodosiano* tuttavia, come non indicativa di un totale disinteresse del governo verso determinate pratiche pagane, si veda anche Thompson 1969, p. 54 (dove si distingue tra sensibilità più viva dell'episcopato ariano visigoto verso il paganesimo rispetto alle autorità secolari).

³⁰ In un senso parzialmente diverso (con riferimento di nuovo al contesto iberico), DÍAZ – TORRES 2000, p. 247: «La *Lex Visigothorum* no aborda el problema de la práctica pública del paganismo, tampoco lo había hecho anteriormente el Breviario de Alarico, sin duda porque, al menos a los ojos de los agentes del Estado, tales prácticas habían desaparecido».

incerta la legittimità di attribuire alla raccolta una paternità clodovaica³¹. Nei capitoli del *Pactus* (2, 16 cf. 2, 17), la prova di una preservazione di pratiche religiose tradizionali è comprensibile anche in considerazione del fatto che per tutto il V secolo presso i franchi fu dominante il paganesimo (l'archeologia sembra confermare questo dato), con l'arianesimo, più che il cattolicesimo, ad avere contestualmente una relativa incidenza. Il codice prescrive in particolare una ammenda per il ladro di un *maialis sacrivus* significativamente più alta che per colui che avesse rubato un maiale *qui sacrivus non fuit*: è la più istruttiva tra le attestazioni, all'interno di questa compilazione, di una permanenza di costumanze sacrificali precristiane, peraltro più evidenti delle minime e forse spurie tracce di influenza cristiana³². Una linea di

³¹ Ma cf. p.es. DALY 1994, pp. 647-655. Il documento è di fatto ascrivibile genericamente ai franchi e alla loro aristocrazia più che a uno specifico sovrano, sebbene contenga alcune leggi di origine regia; WOOD 1994, pp. 108-113.

³² Se queste ultime siano da attribuire a interpolazioni tarde non può essere punto affrontato qui. Per la discussione sul carattere tradizionale pagano della raccolta (sostenuto anche nel 1962 dal suo editore per i *Monumenta Germaniae Historica*, K. ECKHARDT; cf. WALLACE HADRILL 1983, p. 27) basti il rinvio a DALY 1994, pp. 651-652; su di essa anche in generale RIVERS 1986; FISCHER DREW 1991; sulla norma contenuta in 2, 16, si veda anche p.es. WOOD 1995, p. 259. Se, come alcuni interpreti congetturano, il *Pactus* affondava le sue radici primigenie nella realtà militare dei reparti franchi entrati al servizio dei romani già nel IV secolo, i riferimenti a certe pratiche religiose avrebbero un interesse aggiuntivo ai fini di un'indagine sull'apporto arrecato dai gruppi germanici in Occidente dal punto di vista religioso. Non abbiamo molti dettagli della religione dei franchi per il V secolo. Pagano era Childerico, padre di Clodoveo, come dimostra, al di là di ogni ragionevole dubbio, anche l'insieme del corredo (seppur non privo di elementi romani) della sua sepoltura a Tournai del 481/482 e i rituali propriamente germanici connessi al funerale, tra i quali esiste la possibilità di un sacrificio di cavalli di allevamento: DUMAS 1982; KAZANSKI – PERIN 1988; DALY 1994, p. 625; CUSACK 1998, p. 69. Childerico collaborò con le indebolite strutture imperiali e entrò in contatto con figure di spicco della cristianità come la santa Geneviève e forse Remigio di Reims (DALY 1994, pp. 625-631; 631-636 sui rapporti esplicitamente attestati tra Remigio e Clodoveo). Dagli anni 460 i franchi presero ad ogni modo il governo di svariate *civitates* gallo-romane, soprattutto nell'area nord-orientale, *Belgica* e renana, ove si può supporre prendesse corpo una fase di coesistenza e di

continuità tra la legislazione merovingia e testi normativi posteriori è tracciata nel prologo della tarda *Lex Baiwariorum*³³, che svolge una notazione interessante: fu Teoderico re dei franchi a essere il primo a scegliere esperti di diritto che stendessero per iscritto le consuetudine orali franche (nonché bavare e alamanniche) adattandole alle peculiari costumanze nazionali. Fece aggiungere e espungere da esse quanto serviva, iniziò a cristianizzare la normativa, ma non poté farlo a proposito di una serie di riti tradizionali pagani di estrema antichità, che furono toccati e rivisti solo più tardi dai successori di Clodoveo.

Il paganesimo fu veramente attaccato dalla mannaia legislativa verso il 533 (?), con il *Praeceptum* di Childeberto I, figlio di Clodoveo, in modo circoscritto alla sfera nordoccidentale da lui ereditata dal 511, Neustria (ambito al quale del resto si riferisce preferibilmente il diritto espresso dal *Pactus*) e altri territori compresa Parigi³⁴. In generale, dagli inizi del VI secolo, è senza dubbio al nuovo asse Chiesa-Stato sotto il segno del cattolicesimo, e anche grazie all'influenza di Cesario di Arles (il cui sermonario, al pari dei provvedimenti presi da alcuni concilii del tempo anche sotto il suo diretto patrocinio, mostra non solo il pericolo diffuso di ricadute in comportamenti profani tra i cristiani, ma anche l'esistenza di pratiche propriamente idolatriche)³⁵, che si devono allora divieti e inasprimenti delle pene. Non possiamo esprimerci sulla loro effettiva attuazione, un'asperità esegetica certo non

sincretismo religioso, con una immissione di pratiche germaniche e idolatriche nella regione.

³³ MGH, *Legum sectio I, Legum Nationum Germanicarum*, V.2, Hannoverae 1926, pp. 201-202. Cf. WOOD 1994, pp. 116-117; LANDAU 2004.

³⁴ HEN 1995, p. 157, p. 176; CECCONI 2012, pp. 153-154.

³⁵ Sui concilii di Gallia si vedano le edizioni di DE CLERCQ, Turnhout 1963 (CCSL, 148a), per i concilii dal 511 al 695; inoltre: *Conciles gaulois du IV^e siècle*, éd. par J. GAUDEMET, Paris 1977 (SC, 241); *Les canons des conciles mérovingiens-VI-VII siècles*, edd. J. GAUDEMET – B. BASDEVANT, I-II, Paris 1989 (SC, 353-354). Per i contenuti della canonistica su superstizioni e forme di paganesimo cf. p.es. HEN 1995, pp. 172-180.

nuova. In questo quadro, quantomeno dubbia mi sembra l'affermazione di Yitzak Hen secondo il quale dopo il V secolo «there is no justification for talking in terms of living paganism in Gaul during the Merovingian period». La soglia posta da Hen per parlare di questa vitalità in questo caso è troppo alta e non rispondente a deduzioni corrette. Per esempio, nel citare un'omelia di Cesario di Arles (*serm.* 54, 6; cf. *Conc. Aurelian.* II, c. 20, del 533 d.C.), Hen osserva come l'uditorio del vescovo invitato a non cibarsi per ghiottoneria di animali votati agli dèi era un uditorio cristiano, dimenticando di notare che lo stesso passo fornisce un indizio immediato del fatto – un elemento sfuggito stranamente ai commentatori – che evidentemente questo *sacrilegus cybus* poteva essere mangiato in quanto qualcuno lo usava per sacrificare a divinità pagane³⁶.

Mi avvio a concludere sfiorando due ultimi casi. Nella trattazione dell'anno 369, e delle guerre di Valentiniano, Ammiano Marcellino parla dei burgundi, che l'imperatore intendeva unire all'esercito romano contro gli alamanni, salvo poi deluderli nelle loro aspettative di alleanza; dei burgundi viene tra l'altro rievocata una presunta lontanissima discendenza dai romani e menzionati l'*hendinos*, il re, e il *sinistus* quale alto sacerdote tradizionale che al re era affiancato (*sacerdos... maximus*, 28, 5, 14). I burgundi risultano avere abbracciato l'arianesimo come loro credo principale precocemente nella prima metà del V secolo, professato a corte dai più importanti sovrani a noi noti e appoggiato da una struttura sacerdotale molto vicina alla corte³⁷. Non preservano nella *lex Gundobada* (o *Liber constitutionum*, contenente tre strati di legislazione burgunda dal 480/490 al 517 d.C.) riferimenti a forme di religione idolatriche. La *lex* è del resto sostanzialmente priva di implicazioni religiose. Trent'anni dopo la conversione di Sigismondo (501/502), associato al potere

³⁶ HEN 1995, p. 160, cf. p. 166.

³⁷ KAISER 2004, pp. 148-157, ove si sottolinea peraltro il peso non trascurabile della componente cristiana cattolica.

dal padre, e ottenuta grazie ai persuasivi servigi di Avito di Vienne, il regno burgundo sarà annesso e spartito tra i re franchi. La sua autonomia era da vari lustri ormai fortemente condizionata dalla pressione del potente vicino. Si deve però notare come in aree di popolamento burgundo correnti cristiane eretiche come quella dei bonosiani (che negavano la verginità di Maria, professavano una cristologia adozionista e erano stati protetti dall'ariano Gundobado) e prove documentarie di credenze politeistiche sono verificate per contesti più tardi, per esempio presso i varasci nell'area di Besançon durante il VII secolo³⁸.

Per quel che riguarda l'Italia gota, la tolleranza teodericiana (poi riproposta da Cassiodoro-Teodato, cf. *var.* 10, 26, 4), tanto spesso evocata quanto incontestabile per quasi tutta la durata del suo regno, fa riferimento al rapporto ariani-cattolici (presenti anche nel seguito del re) e all'atteggiamento di Teoderico verso le comunità ebraiche. Molto sporadica è la documentazione sul paganesimo. Indicazioni appena più circostanziate riguardano quell'entità sfuggente e polimorfa che risponde alla definizione di arti magiche. Certamente il paganesimo era tutt'altro che scomparso (e fu forse poco combattuto, nonostante il cap. 108 dell'*Editto di Teoderico*) se costituisce un fenomeno descritto come piuttosto tenace sia in aree rurali che in antichi e romanissimi centri urbani ancora nel *Registrum epistularum* di Gregorio Magno³⁹.

³⁸ KAISER 2004, pp. 156-157.

³⁹ Se, come ci pare preferibile pur nel riconoscimento della grande difficoltà del problema storiografico, l'*Edictum Theoderici* deve essere ricondotto al sovrano amalo (cf. recentemente LAFFERTY 2010), è evidentemente italico il contesto al quale così fa riferimento il cap. 108 dell'editto: *Si quis pagano ritu sacrificare fuerit deprehensus, arioli etiam atque umbrarii, si reperti fuerint, sub iusta aestimatione convicti, capite puniantur* ecc.; cf. anche BARNISH 2001. Per le testimonianze gregoriane cf. p.es. Greg. M. *epp.* 2, 2; 3, 13; 5, 7; 8, 19. Sulla 'tolleranza' teodericiana come strategia di tutela del minoritario arianesimo goto cf. AMORY 1997, pp. 258-259.

III. Per riassumere. Una ricerca tra le pieghe di una documentazione ostica e sfuggente non consente di delineare vere e proprie politiche pubbliche nei confronti di culti e rituali riconducibili alla definizione di paganesimo: attitudini politeistico-idolatriche, pratica del sacrificio propiziatorio, celebrazioni e festività dai contenuti radicalmente inconciliabili con l'insegnamento cristiano. Non ho ritenuto di dover scendere in descrizioni analitiche, ma almeno la presenza del fenomeno è incontestabile e fu in parte determinata e plasmata dall'arrivo, sia nelle fasi di guerra sia nei momenti di pacificazione e normalizzazione, delle stesse popolazioni germaniche. I nuovi regni, che occuparono vaste aree romanizzate di quella che era stata la *pars Occidentis*, non sembrano avere sviluppato un'azione di coercizione e proselitismo, e con eccezioni, però non trascurabili, mantennero una coesistenza pacifica con la maggioranza dei cristiani cattolici. Franchi a parte (in quanto cattolici, e soprattutto in alcune aree dopo la morte di Clodoveo), si trattò fino al VI secolo avanzato di ordinamenti politici non aggressivi in ambito politico-religioso, che si appoggiavano a una Chiesa ariana a sua volta tendenzialmente predisposta al negoziato e alla convivenza. Pochissimo sappiamo, direttamente e in positivo, delle attitudini di questi ariani occidentali rispetto alle forme di idolatria, al paganesimo⁴⁰. Dal momento che il processo di conversione fu un processo incrementato in modo particolare dalla Chiesa cattolica congiuntamente al suo braccio secolare ove fosse a disposizione (per i cattolici poteva essere importante giocare d'anticipo e garantire la trasmissione diretta del cattolicesimo a quei gruppi germanici in uno stato «di naturale ignoranza, non ancora corrotti

⁴⁰ Merita di essere ricordato come dalla *Collectio Veronensis* ci sia pervenuto un discorso *contra paganos* (*Scripta Arriana Latina* I, ed. R. GRAYSON, Turnhout 1982 [CCSL, 87], pp. 118-141) attribuito ad ambiente eretico, italico o vandalo, interessante per certi spunti dottrinari ma poco indicativo sul piano politico. Sulla compilazione dei sermoni ariani conservati nel manoscritto veronese cf. AMORY 1997, p. 242 note 24-25.

dai semi di dottrine perverse»⁴¹, ogni dinamica conflittuale che vedesse i cattolici ostacolati e in difficoltà può essere vista come un indiretto apporto al più sereno mantenimento di oasi di paganesimo, senza che con ciò si possa parlare di una volontà deliberata da parte delle autorità ariane, ossia di una politica, che andasse in quest'ultima direzione. Con maggiore evidenza per alcuni periodi storici sia nel V sia nel VI secolo, la tradizione religiosa e culturale rappresentata dai visigoti denota propensioni ordinariamente tendenti alla tolleranza o alla indifferenza religiosa anche verso le pratiche pagane, sia nel corso del V sia nel corso del VI secolo. Un rincrudimento normativo prese corpo in effetti con il III concilio di Toledo e dopo Recaredo e colpì non soltanto il decadente arianesimo, ma anche l'idolatria (che compare spesso nei canoni sinodali) e il giudaismo, sottoposto a pesanti attacchi. Il dato nuovo è costituito dalla 'caccia' da parte delle autorità politiche e religiose, capillarmente, nei territori di propria competenza, e con una inedita aggressività repressiva, al tuttora diffuso *idolatriae sacrilegium*, una espressione generica ma che non si vede perché debba alludere alle soli arti magiche o a riti profani praticati da cristiani disobbedienti (cf. *Conc. Tol.* III 16) e non anche a persone che nulla avevano a che fare col cristianesimo.

La storia del paganesimo tardoantico e altomedievale nell'Europa già romana (l'unica che qui interessa) potrebbe essere abordata da varie altre angolature, geografiche, sociali e culturali, cronologiche. Potrebbe toccare l'aspra tensione fra ripaganizzazione e ricristianizzazione dell'Inghilterra persa dai romani a vantaggio di angli, sassoni, scoti ecc., o una serie di settori regionali o città di frontiera dei regni romano-germanici (in particolare quelli franco, burgundo e visigoto nel V e nel VI secolo) e zone sulle quali altre popolazioni translimitanee non convertite poterono far breccia: in

⁴¹ Cioè, come mi pare, ancora pagani. Così Avito di Vienne al convertito Clodoveo: *ep.* 46 (*MGH, AA*, VI.2 p. 76): *quia deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet, ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla pravorum dogmatum germina corruperunt.* Su Clodoveo e la religione una trattazione eccellente è DALY 1994.

territori quali la Bavaria, la Turingia, la Frisia, l'Alemannia⁴²; si potrebbe affrontare anche esaminando l'articolazione tipologica dei rituali e dei loro attori sociali, finendo con l'avanzare il campo d'indagine fino ai secoli VII e VIII almeno. Il presente è dunque solo un tentativo di contribuire a questa storia in modo parziale e destinato a lasciare in buona parte inevasi una serie di interrogativi che pure è parso utile porre.

⁴² Cf. il riferimento di HEN 1995, p. 172, a queste regioni, adiacenti o non lontane dai territori merovingi, come ancora pagane nel pieno VI secolo; in modo coerente con la sua interpretazione delle quasi inesistenti 'sopravvivenze' pagane nell'area merovingia di cui si occupa, per l'autore il paganesimo rimaneva una minaccia agli occhi delle autorità cristiane, «but potential threats are a very different matter from actuality and should not be confused with it». Un'affermazione che suscita più di una perplessità.

BIBLIOGRAFIA

- AMORY 1997 = P. AMORY, *People and Identity in Ostrogothic Italy*, Cambridge-New York 1997.
- BARNISH 2001 = S. J. B. BARNISH, *Religio in stagno: Nature, Divinity and the Christianisation of the Countryside in Late Antique Italy*, «JECS», 9 (2001), pp. 387-402.
- BERNDT 2007 = G. M. BERNDT, *Konflikt und Anpassung. Studien zu Migration und Ethnogenese der Vandalen*, Husum 2007.
- CAÑIZAR PALACIOS 2005 = J. L. CAÑIZAR PALACIOS, *Algunos apuntes sobre el Breviario de Alarico*, «RomBarb», 18 (2005), pp. 47-56.
- CECCONI 2012 = G. A. CECCONI, *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico*, Roma 2012.
- CUSACK 1998 = C. M. CUSACK, *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300-1000*, London-New York 1998.
- DALY 1994 = W. M. DALY, *Clovis: How Barbaric, How Pagan?*, «Speculum», 69 (1994), pp. 619-664.
- DÍAZ – TORRES 2000 = P. C. DÍAZ – J. M. TORRES, *Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)*, in J. SANTOS – R. TEJA (ed. por), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria-Gasteiz 2000, pp. 235-261.
- DI CINTIO 2013 = L. DI CINTIO, *L'“interpretatio visigothorum” al “Codex Theodosianus”. Il libro IX*, Milano 2013 (libro disponibile online: <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dicintio-interpretatio.pdf>).
- DIERKENS 1998 = A. DIERKENS, *The evidence of archaeology*, in L. MILIS (ed. by), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge 1998, pp. 39-64.

- DÖLGER 1950 = F. J. DÖLGER, *Die Ehrfurchstbezeugung beim Durchgang zwischen heidnischem Altar und chrislicher Kirche*, «A&C», 6 (1950), pp. 69-70.
- D'ORS 1990 = A. D'ORS, rec. a LAMBERTINI 1991, «Iura» 41 (1990 [= 1993]), p. 163 sgg.
- DRINKWATER 2007 = J. F. DRINKWATER, *The Alamanni and Rome, 213-496. Caracalla to Clovis*, Oxford 2007.
- DUMAS 1982 = F. DUMAS, *La tombe de Childéric, père de Clovis*, Paris 1982.
- DUMÉZIL 2005 = B. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, Paris 2005.
- FISCHER DREW 1991 = K. FISCHER DREW, *The Laws of the Salian Franks*, Philadelphia 1991.
- GASPARRI 1983 = S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983.
- GEARY 1999 = P. GEARY, *Barbarians and Ethnicity*, in G. W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR (ed. by), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Princeton 1999, pp. 107-129.
- GEUENICH 2005 = D. GEUENICH, *Geschichte der Alemannen*, Stuttgart 2005².
- GIESECKE 1939 = H. E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig-Berlin 1939.
- HEN 1995 = Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*, Leiden 1995.
- HERRIN 1987 = J. HERRIN, *The Formation of Christendom*, Oxford 1987.
- HEUCLIN 2008 = J. HEUCLIN, *Identité et rôle du clergé à l'époque du Bréviaire d'Alaric*, in M. ROUCHE – B. DUMÉZIL (éd. par), *Le Bréviaire d'Alaric: aux origines du Code civil*, Paris 2008, pp. 57-71.
- IACUMIN 2007 = R. IACUMIN, *Reliquie e lotta tra cattolici ed ariani nell'Aquileia del IV e V secolo*, in R. IACUMIN (a cura di), *Le reliquie e il potere. Atti del III Colloquium Internazionale (15 e 16 settembre 2007)*, Udine 2007, pp. 288-331.

- INNES 2007 = M. INNES, *Introduction to Early Medieval Western Europe, 300-900*, London-New York 2007.
- JAMES 2009 = E. JAMES, *Gregory of Tours and "Arianism"*, in A. CAIN – N. LENSKI (ed. by), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham-Burlington 2009, pp. 327-338.
- KAHLOS 2002 = M. KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between*, Roma 2002.
- KAISER 2004 = R. KAISER, *Die Burgunder*, Stuttgart 2004.
- KAZANSKI – PERIN 1988 = M. KAZANSKI – P. PERIN, *Le mobilier funéraire de la tombe de Childéric I^{er}. État de la question et perspectives*, «RAPiC», 3 (1988), pp. 13-38.
- LAFFERTY 2010 = S. LAFFERTY, *Law and Society in Ostrogothic Italy: Evidence from the Edictum Theoderici*, «JLA», 3 (2010), pp. 337-364.
- LAMBERTINI 1991 = R. LAMBERTINI, *La codificazione di Alarico II*, Torino 1991 (I ed. 1990).
- LAMBERTINI 2008 = R. LAMBERTINI, *I caratteri del Breviarium Alaricianum*. (Lezione tenuta a Napoli presso l'Associazione di studi tardoantichi il 29 aprile 2008), consultabile online: <http://www.studitardoantichi.org/einfo2/file/Lambertini.pdf>.
- LANDAU 2004 = P. LANDAU, *Die Lex Baiuvariorum. Entstehungszeit, Entstehungsort und Charakter von Bayerns ältester Rechts- und Geschichtsquelle*, München 2004.
- MATTHEWS 2001 = J. MATTHEWS, *Interpreting the interpretations of the Breviarium*, in R. MATHISEN (ed. by), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, pp. 11-32.
- MODÉLAN 2003 = Y. MODÉLAN, *Une guerre de religion: les deux Eglises d'Afrique à l'époque vandale*, «AntTard», 11 (2003), pp. 21-44
- MOORHEAD 1995 = J. MOORHEAD, *Gregory of Tours on the Arian Kingdoms*, «StudMed», s. III, 36 (1995), pp. 903-915.
- MUSSET 1965 = L. MUSSET, *Les invasions: les vagues germaniques*, Paris 1965.
- NEISKE 2007 = F. NEISKE, *Europa im frühen Mittelalter 500-1050. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte*, Darmstadt 2007.

- ODEN 2010 = T. C. ODEN (ed.), *Incomplete Commentary on Matthew*, Downers Grove 2010.
- O'HARA 2009 = A. O'HARA, *The Vita Columbani in Merovingian Gaul*, «EME», 17/2 (May 2009), pp. 126-153.
- PALMER 2009 = J. T. PALMER, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690-900*, Turnhout 2009.
- RIVERS 1986 = H. J. RIVERS, *Laws of the Salian and Ripuarian Franks*, New York 1986.
- SCHÄFERDIEK 1978 = K. SCHÄFERDIEK, *Germanenmission*, «RLAC», 10 (1978), coll. 491-548.
- SCHÄFERDIEK 1979 = K. SCHÄFERDIEK, *Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof*, «ZKG», 90 (1979), pp. 253-292.
- SIMONETTI 1976 = M. SIMONETTI, *L'arianesimo di Ulfila*, «RomBarb», 1 (1976), p. 297-322.
- SIMONETTI 1980 = M. SIMONETTI, *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra romani e barbari*, in *Passaggio dal mondo antico al medioevo: da Teodosio a San Gregorio Magno*. Atti dei Convegni Lincei, Roma, 25-28 maggio 1977, Roma 1980, pp. 367-379.
- SPIELVOGEL = J. SPIELVOGEL, *Arianische Vandalen, katholische Römer: die reichspolitische und kulturelle Dimension des christlichen Glaubenskonflikt im spätantiken Nordafrika*, «Klio», 87 (2005), pp. 201-222.
- THOMPSON 1963 = E. A. THOMPSON, *Christianity and the northern Barbarians*, in A. MOMIGLIANO (ed. by), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, pp. 56-78.
- THOMPSON 1969 = E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford 1969
- WALLACE-HADRILL 1983 = J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford 1983.
- WILES 1996 = M. WILES, *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*, Oxford 1996.
- WOLFRAM 2009 = H. WOLFRAM, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München 2009⁵.

- WOOD 1982 = I. WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography*, «Peritia», 1 (1982), pp. 63-80.
- WOOD 1994 = I. WOOD, *The Merovingian Kingdoms (450-751)*, Harlow 1994.
- WOOD 1995 = I. WOOD, *Pagan Religions and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century*, in G. AUSENDA (ed.), *After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, San Marino 1995, pp. 253-279.
- WOOD 2003 = I. WOOD, *Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge 2003.
- ZEUMER 1894 = K. ZEUMER, *Fontes iuris germanici antiqui – Leges Visigothorum antiquiores*, Hannoverae et Lipsiae 1894.

INDICE GENERALE

| | |
|--|--------|
| ARNALDO MARCONE <i>Introduzione</i> | p. 7 |
| MARIO MAZZA <i>Considerazioni minime sulla tolleranza religiosa in età tardoantica</i> | p. 15 |
| RICCARDO CHIARADONNA <i>Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico tra III e IV secolo</i> | p. 37 |
| MARTIN WALLRAFF <i>Da Milano a Nicea. Considerazioni sulla politica ecclesiastica di Costantino</i> | p. 81 |
| MARÍA VICTORIA ESCRIBANO PAÑO <i>La intolerancia religiosa en el discurso legislativo de Teodosio I y sus efectos: terror, arrepentimiento y delación</i> | p. 97 |
| SILVIA RONCHEY <i>Perché Cirillo assassinò Ipazia?</i> | p. 135 |
| UMBERTO ROBERTO <i>Beatissimum saeculum: Diocleziano, la Persia e la persecuzione dei manichei</i> | p. 179 |
| ARNALDO MARCONE <i>Gli Ebrei nell'Impero cristianizzato di IV secolo</i> | p. 215 |

INDICE GENERALE

| | |
|---|--------|
| ANDREA PELLIZZARI <i>La cristianizzazione dell'élite pagana di Roma: le Consultationes Zacchei et Apollonii</i> | p. 237 |
| GIUSEPPE ZECCHINI <i>I papi e i Lupercalia</i> | p. 267 |
| GIOVANNI ALBERTO CECCONI <i>Politiche religiose dei regni romano-barbarici e presenze pagane nei secoli V e VI</i> | p. 283 |
| RITA LIZZI TESTA <i>Conclusioni</i> | p. 311 |
| Indice delle fonti | p. 327 |
| Indice dei nomi e delle cose notevoli | p. 353 |
| Indice generale | p. 379 |