

**Concili “nazionali” e sotterranee rivoluzioni.
Agde 506, Orléans 511, Épaone 517**

di Rossana Barcellona

Reti Medievali Rivista, 18, 1 (2017)

<<http://www.retimedievali.it>>



Firenze University Press

Concili “nazionali” e sotterranee rivoluzioni. Agde 506, Orléans 511, Épaone 517*

di Rossana Barcellona

Il saggio cerca di mettere a fuoco alcuni aspetti del modo in cui i concili funzionano da sostanza catalizzatrice dei processi di trasformazione politica, sociale e culturale nel passaggio dalla realtà gallo-romana ai cosiddetti regni romano-barbarici. Punti di riferimento dell'analisi sono i primi tre concili del VI secolo. Si tratta di tre concili a carattere nazionale (visigoto, franco, burgundo) nel senso che tendono a veicolare l'idea che alla loro organizzazione presieda una compattezza politica e un'unità geografica. Questi concili appaiono anticipatori – sotto vari punti di vista – degli sviluppi che si realizzeranno nei secoli dell'alto medioevo. E sono, inoltre, particolarmente indicativi per cogliere il ruolo delle strutture ecclesiastiche e della religione nelle dinamiche di governo dei nuovi regimi.

The paper aims at highlighting some aspects of how councils worked as catalysing means of the political, social and cultural transformative processes in the passage from the Gallic-Roman age to the so-called Roman-Barbarian kingdoms. The study focuses on the first three councils of the sixth century. They are “national” councils (Visigoth, Frank, Burgund) as they aspire to convey the idea that their organization is the result of a political compactness and a territorial unity. From various points of view, these councils appear preparatory to the developments that would take place in the Early Middle Ages; they are also particularly emblematic for the understanding of the role of episcopacies and religion in the ruling dynamics of the new regimes.

Alto medioevo; secolo VI; Gallia; Agde; Orléans; Épaone; concili; vescovi; re; religione.

Early Middle Ages; 6th Century; Gaul; Agde; Orléans; Épaone; Councils; Bishops; Kings; Religion.

* Il presente saggio è la versione rivista, ampliata e sottoposta ad aggiornamento bibliografico di un lavoro dal titolo: *Bishops, Councils and Kings in Late Antique Gaul*, presentato in occasione del Seminario Internazionale: *Bishops, Councils and Imperial Court in the Western Roman Empire* (Dpt. Ciencias Históricas, Universidad de Cantabria, Santander 6-8 Novembre 2014).

«Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi»¹. Con questo conciso paradosso il giovane Tancredi rassicurava uno zio in ansia, il principe di Salina, sul suo atteggiamento in tema di scelte politiche. Cioè sull'atteggiamento – che si dirà appunto «gattopardismo» – proprio di chi, appartenendo alle fasce privilegiate della società in un certo regime, sceglie di adattarsi a una nuova situazione politica, interpretando il ruolo di fautore dei cambiamenti, per riuscire a conservare il potere e i vantaggi – a lungo goduti – del proprio ceto. Quando le popolazioni “barbare”, insieme ai loro re, cominciarono a risiedere in modo diverso e sempre più stabile nei territori che costituivano, o avevano costituito, porzioni importanti dell'impero d'Occidente, esse erano determinate e destinate a modificare sensibilmente gli assetti preesistenti. Avevano cioè tutto l'interesse a modificare la realtà, a sostituirsi alle classi dirigenti per acquisire privilegi nuovi, scalzando gli antichi o facendoli propri. Infilarsi progressivamente dentro i gangli di una società, che mostrava di avere strutture ancora radicate e solide – o comunque la capacità di reggersi soprattutto sulle trame giuridiche ordite dalle gerarchie ecclesiastiche² –, fu un modo per raggiungere questo scopo, fu almeno una delle strategie per completare la conquista del territorio. Nella prospettiva dei nuovi poteri che si profilano all'alba dei cosiddetti regni romano-barbarici o – come forse ormai qualcuno preferisce definirli – regni barbarici postromani³, il paradosso espresso da Tancredi alla vigilia dell'unità d'Italia sembrava per certi versi funzionare al rovescio: perché tutto cambiasse, bisognava che tutto restasse come prima.

I popoli (migranti e/o invasori) provenienti dalle zone più settentrionali dell'attuale Europa o dalle regioni orientali presso il Danubio, mentre si distribuivano e radicavano nell'area geografica della Gallia, in gruppi di consistenza sempre maggiore, si imbarcavano in una realtà che pativa gravemente la crisi politica, economica e sociale, le pressioni fiscali e la povertà non meno che gli strazi delle guerre. Tuttavia, questa tribolata realtà aveva trovato nei vescovi imprescindibili risorse per resistere e tutelarsi e, anzi, consentendo all'organizzazione ecclesiastica di diventare un punto di forza e di stabilità, ne aveva promosso il potere e ne aveva allargato le competenze⁴. Chi arrivava

¹ Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*; si è nella *Parte Prima* del romanzo, ambientata nel maggio 1860.

² A questo proposito si veda Barcellona, *Le trame giuridiche della società nella prospettiva conciliare*.

³ Così, per esempio, vengono definiti nel titolo di un saggio di Gasparri, *Identità etnica e identità politica nei regni barbarici postromani*. Per il dibattito storiografico rinvio alle pagine introduttive in Gasparri, La Rocca, *Tempi barbarici*, dove emerge il senso forte della scelta terminologica/storiografica frutto di un profondo ripensamento di categorie interpretative, periodizzazioni e processi evolutivi, che tende a reinquadrare il *Barbaricum* dentro la sua lunga e variegata interazione con la *Romanitas*.

⁴ Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, soprattutto le parti introduttive. E anche *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*, in particolare i saggi di Beaujard, *L'évêque dans la cité en Gaule aux V^e et VI^e siècles*, pp. 127-145; e di Magnou-Nortier, *Du royaume des civitates au royaume des honores: episcopatus, comitatus, abbatia dans le royaume franc (VI^e-IX^e siècle)*, pp. 311-344.

non poteva non tenerne conto. I vescovi sempre più spesso e sempre più diffusamente si erano trovati, e ancora si trovavano, nella condizione di guida delle comunità urbane, costretti al diretto confronto con le autorità civili, impegnati a fronteggiare diversi referenti politici e a elaborare differenti modalità di interazione. Le assemblee conciliari, già parte importante dell'attività episcopale e struttura connettiva della cristianità, assunsero progressivamente la fisionomia – almeno nella prospettiva e negli intenti dei loro gestori e protagonisti – di strumento per riplasmare e controllare comportamenti e meccanismi sociali. I canoni formulati o riformulati nel corso di più di due secoli sembrano tessere una trama, dinamica e stabile insieme, di luoghi, personaggi, date e problemi. Una trama che, come una rete viaria, mantiene vivi i collegamenti interni al territorio anche nei periodi di maggiore crisi e, mentre agevola gli scarti tra diverse traiettorie, indica spesso anche la direzione di marcia.

Oltre che fornire utili elementi per la storia delle origini del diritto canonico⁵, o per quella delle chiese e delle loro relazioni, queste fonti lette in controluce narrano la storia della regione, rivelano i progetti, le esigenze, i giochi di forza fra centri e periferie, fra clero e istituzioni monastiche, fra vescovi e poteri civili. Questi ultimi, sempre più spesso rappresentati dai re “barbari”⁶, da un certo momento in poi si ricollocano nel solco della lunga tradizione inaugurata da Costantino, si riservano cioè un ruolo preminente nell'autorizzare, patrocinare, convocare i concili. Anche quando le sezioni incipitarie degli atti conciliari non segnalano esplicitamente il coinvolgimento dei nuovi sovrani, queste assemblee sono sempre più debitorie nei confronti dei nuovi assetti politici e da essi variamente condizionate, almeno a partire

⁵ Come è stato recentemente ribadito: «I secoli a cavallo tra tardo antico e alto medioevo hanno segnato per la storia del diritto canonico un periodo fondamentale per la raccolta e sistemazione del patrimonio normativo “tradizionale”»; si veda Verardi, *Per una storia del “sistema”*, p. 269. L'autore mostra utili piste di ricerca per l'analisi delle collezioni altomedievali come fonti particolarmente importanti per la storia istituzionale e per l'indagine storica *tout court*. Fra queste ne segnala una di ambiente gallico, la *collectio Sanctimauriana* (pp. 286-287) che si fa risalire alla seconda metà del VI secolo e alla città di Arles. Le collezioni redatte in Gallia tra VI e VII sono in realtà un gruppo cospicuo, e svolgere un sondaggio per vedere quali di esse – come e se – abbiano ripreso i canoni dei primi tre concili del secolo VI, cioè per indagare sulla costruzione di una tradizione-memoria gallica e dei criteri che l'hanno guidata, potrebbe essere interessante nella prospettiva di una prosecuzione del lavoro in oggetto, che peraltro segue e affronta un tema diverso.

⁶ Uso la parola “barbaro” secondo gli indirizzi della più recente storiografia, riportandola al significato base di “non romano” liberata da ogni valenza svalutativa e negativa, cioè per «indicare chi si accosta ed entra nel mondo romano non per distruggerlo, bensì attratto dagli stili di vita propri di quel mondo e dalle prospettive che esso offre»; si veda Loschiavo, *Letà del passaggio. All'alba del diritto comune europeo (III-VII)*, p. 125. A proposito del termine *barbarus*, già considerato parola chiave della storia europea, si vedano le pagine introduttive del volume di James, *I barbari*. Sull'utilizzo per così dire fluido e cangiante della parola nelle fonti di epoca tardoantica si veda Barcellona, *Lo statuto dell'alterità fra identità fluide e confini incerti*. Sulla trasformazione dell'idea di barbaro, almeno a partire dal V secolo, nella riflessione degli intellettuali cristiani e con particolare riferimento alla Gallia, interessanti le pagine di Arcuri, *Vescovi e barbari di fronte alla crisi dell'impero*.

dal VI secolo. La frequenza e l'importanza dei concili così come la portata dell'adesione di metropolitani, vescovi e loro rappresentanti, sono subordinate alle contingenti circostanze politico-istituzionali: nei rari periodi in cui la Gallia è politicamente unificata sotto l'autorità di un re, le occasioni di questi incontri si intensificano, le sedi si affollano e producono una documentazione preziosa per l'abbondanza e per la precisione con cui si data e si localizza⁷.

I gallo-romani e i loro vescovi – rassegnati alla propria fragilità politica e militare ma non all'indolenza – hanno bisogno della pace, mentre le popolazioni dominanti registrano la propria insufficienza sul piano dell'amministrazione civile e il vantaggio di potere fruire di un sistema precostituito. Gli uni e gli altri ne prendono atto e traducono questa coscienza nella gestione congiunta dei concili così tempestivamente che il tenore e i contenuti dei canoni, sottoposti a una lettura cursoria, sembrano non registrare sussulti particolari, non rilevare cioè – almeno inizialmente – trasformazioni rivoluzionarie, né ingerenze vistose o snaturanti. I concili, alla riunione dei quali le gerarchie ecclesiastiche non rinunciano neppure nei secoli più travagliati della tarda antichità occidentale, diventano o ri-diventano così luogo di incontro fra poteri, strumento contrattuale per i vescovi, piattaforma di strategie politiche attuate in collaborazione con i regnanti o altrimenti subite. I vari re “barbari” individuano presto nell'organizzazione conciliare un modo per agganciare il funzionamento delle comunità galliche ed entrare nelle relative strutture, un elemento stabile e unitario, un canale sicuro attraverso il quale introdurre profonde trasformazioni dall'interno, in modo non traumatico ma progressivamente radicale. I concili raccontano continuità e rotture, persistenze e mutamenti, le conversioni di vari popoli, le contraddizioni e i conflitti di un mondo che si evolve insieme ai suoi confini, e restano ancora – per tutto il VI secolo e oltre – un luogo privilegiato del racconto, continuano a costituire la trama stessa del racconto e a imporre per così dire la tecnica narrativa.

La presente indagine si sviluppa come in prosecuzione e a integrazione di uno studio monografico – pubblicato qualche anno fa – basato sull'ipotesi, positivamente verificata, che si possa tentare di costruire una rappresentazione della Gallia tardoantica attraverso la disamina storico-sociale della documentazione canonistica prodotta dai concili di questa ragione, regione che può essere utilmente guardata come un microcosmo sociale perfettamente inserito nel dibattito di portata mediterranea sulle componenti strutturanti della *Christiana societas*⁸. In queste pagine cerco di individuare alcuni aspet-

⁷ Si veda l'introduzione all'edizione francese, *Les canones des conciles Mérovingiens*, p. 9.

⁸ Si veda Barcellona, *Una società allo specchio*. Il volume, attraverso la selezione di alcune tematiche campione, seguite nel loro sviluppo diacronico e nel loro intreccio sincronico, evidenzia alcuni percorsi precipi della storia della Gallia tardoantica, assunta come efficace paradigma della contemporanea storia dell'Occidente cristiano. Per l'edizione dei concili si utilizzano: *Concilia Galliae A 314-A 506* e *Concilia Galliae A 511-A 695*. I canoni dei concili gallici sono stati recentemente tradotti in lingua italiana sotto la direzione di A. Di Berardino (si veda *infra*); per quelli del V secolo si tratta della prima traduzione in una lingua moderna. Il territorio gallico si segnala per la tenace attività dei suoi vescovi anche nei periodi di particolare tensione. Tale at-

ti del modo in cui i concili funzionano da sostanza catalizzatrice dei processi di trasformazione politica, sociale e culturale nel passaggio dalla realtà gallo-romana ai regni barbarici. Sembra, infatti, che essi fungano da strumento per realizzare le «sotterranee rivoluzioni» cui alludo nel titolo, citando uno studioso che alle dinamiche di continuità e discontinuità caratterizzanti i secoli della Tarda Antichità, e agli strumenti interpretativi-cognitivi per decodificarne i processi, ha dedicato una porzione significativa dei suoi studi⁹. La prospettiva metodologica privilegia l'idea, ormai acquisita dalla storiografia più recente, che anche i passaggi avvertiti come epocali e traumatici non possano che leggersi alla luce della doppia categoria di continuità e discontinuità e che le trasformazioni della storia si comprendano solo attraverso l'analisi dei processi di lunga durata e il tentativo di coglierne le componenti e il senso, per così dire, dall'interno.

Elementi efficaci per una lettura del quadro proposto si evidenziano, assumendo come punti di riferimento dell'analisi i primi tre concili del VI secolo, preparatori sotto vari punti di vista degli sviluppi che si realizzeranno nei secoli del cosiddetto alto medioevo e particolarmente indicativi per cogliere il ruolo, anche strumentale, delle strutture ecclesiastiche e della religione nelle dinamiche di governo dei nuovi regimi¹⁰. Alla fine del V secolo la Gallia appare divisa fra varie popolazioni: i più grossi e stabili stanziamenti sono rappresentati dai Franchi, al nord tra il Reno e la Marna, dai Visigoti, in Aquitania, e dai Burgundi, a ovest delle Alpi e sul massiccio del Giura. Appare come un dato piuttosto significativo ed emblematico che i primi tre concili del secolo successivo, concentrati nello spazio di un decennio, siano promossi o sostenuti dai sovrani di questi tre popoli: il concilio di Agde (506), quello di Orléans (511) e quello di Épaone (517), a prescindere da quelli che saranno il successo e la durata dei rispettivi regni. Si tratta di tre concili a carattere nazionale nel senso che veicolano, o aspirano a veicolare, l'idea che alla loro organizzazione presieda una

tività è testimoniata, fra l'altro, da queste assise nelle quali evidentemente gli stessi vescovi avevano individuato, prima dei sovrani “barbari”, strumenti politici irrinunciabili, per mantenere relazioni e consolidare il ruolo di interlocutori nelle trasformazioni delle dinamiche storiche.

⁹ Si veda Mazza, *Lente, sotterranee, rivoluzioni*, pp. 441-460. Il saggio fa il bilancio del volume miscelaneo con una efficace introduzione metodologica sull'uso delle “parole della storia”; rinvio anche alla bibliografia interna.

¹⁰ Su questi temi e la loro pregnanza in ambiente gallico, ancora utili le pagine di Griffe, *L'épiscopat gaulois et les royautes barbares de 482 à 507*, pp. 261-284; Griffe, *Les royautes barbares et l'épiscopat de 501 à 571*, pp. 267-284; Griffe, *L'épiscopat gaulois de 481 à 561*, pp. 285-300. Sulla complessa questione della religione dei popoli che vanno stabilendosi nel territorio dell'impero d'Occidente tra tarda antichità e alto medioevo si veda il saggio di La Rocca, *La cristianizzazione dei barbari e la nascita dell'Europa*, e più recentemente il volume di Dunn, *Belief and Religion in Barbarian Europe*, soprattutto il terzo capitolo sull'arianesimo. Una speciale prospettiva, per così dire dall'interno, sulla cristianità dei popoli barbari è quella proposta dallo studio di Luiselli, *Barbaritas theologica, nuove frontiere teologiche*. Per una efficace sintesi sul cristianesimo nel passaggio dall'impero al mondo postromano, a premessa della quale si segnala l'attenta riflessione sui problemi storiografici e sulle relative parole chiave, si veda Sardella, *Il cristianesimo in Occidente dalla fine dell'Impero ai regni romano-barbarici*, pp. 329-358 (con utile bibliografia ragionata).

compattezza politica, un'unità geografica. Per questo possono essere assunti come eventi simbolo. Essi sono momenti atti alla marcatura del territorio sul piano del controllo politico e, contestualmente, sono utili alla legittimazione di quest'ultimo¹¹. A differenza di tutti i concili del secolo V, che si gestiscono e funzionano autonomamente a livello locale o provinciale (anche quando coinvolgono più province), essi sono sollecitati, progettati e organizzati con l'avallo, per volontà o proprio sotto il controllo dei sovrani di turno. L'aggettivo nazionale rinvia perciò soprattutto alla coscienza e alle intenzioni dei regnanti che hanno incluso fra le iniziative di governo, fra gli atti ufficiali dei rispettivi regni, la realizzazione di queste assemblee, rifruendo e adattando alle nuove realtà, cioè su scala "nazionale", l'*exemplum* interpretato da Costantino, visto ancora a lungo come modello cui ispirarsi¹². Da questo punto di vista i concili "nazionali" possono annoverarsi fra i documenti ufficiali e probanti di un processo che vede il cristianesimo, *religio* a forte tendenza universalistica – la quale nelle sue istanze originarie non conosce né riconosce confini e razze –, adattarsi a diventare una *religio* "nazionale". Ciò è finire con il rappresentare per i "barbari", abituati a realtà religiose fluide e abitate da un diffuso sincretismo, un fattore fortemente identificante in senso politico e territoriale, un fattore di aggregazione e di consolidamento etnico-politico¹³.

Dunque, l'attenzione non si rivolge qui alle funzioni eminentemente politiche dei vescovi e al loro protagonismo, la cui importanza fondamentale nelle dinamiche dell'Occidente tardoantico, è un dato ormai da lungo tempo acquisito dalla ricerca storiografica, né al ruolo che molti di essi ebbero nella "conversione" e nella "evangelizzazione" di re e popoli "barbari"¹⁴, ma piuttosto si concentra sulla centralità – particolarmente visibile nel contesto galli-

¹¹ Il carattere comune e pregnante di questi tre concili viene segnalato nell'edizione francese: «Avec les conciles d'Agde en 506, pour le royaume wisigothique, et d'Orléans en 511, pour le royaume franc, le concile d'Épaone (...) compte parmi les plus importantes réunions conciliaires du VI^e siècle»; *Les canones des conciles Mérovingiens*, p. 93.

¹² Benché creda di avere esplicitato in che senso sia usata nel corso di queste pagine la qualifica di nazionale, preferisco virgolettare il termine per evidenziarne la complessa pregnanza. Per la discussione storiografica sulla problematicità e sull'opportunità dell'uso dei termini "nazione" e "nazionale" in riferimento a contesti storici premoderni, si veda Woolf, *Of Nations, Nationalism, and National Identity*.

¹³ Per una più puntuale trattazione di questo aspetto, per cui si può parlare di una progressiva identificazione tra *Natio* e *Religio*, si veda ancora Barcellona, *Lo statuto dell'alterità fra identità fluide e confini incerti* (con bibliografia interna). Sembra piuttosto superata l'idea di una religione dei "barbari", caratterizzata da culti precisi attribuibili a compagini etniche o popolazioni definite, l'idea cioè di una corrispondenza biunivoca tra gruppi distinti e precise identità religiose; in tema si veda ancora: La Rocca, *La cristianizzazione dei barbari e la nascita dell'Europa*, pp. 5-7.

¹⁴ Per questo rinvio al ricchissimo volume di Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe*, che offre un'articolata riflessione sui diversificati percorsi che consentirono al cristianesimo niceno di imporsi e ai *christiana tempora* un durevole e importante futuro dopo la fine dell'impero. Dumézil mette assai efficacemente in luce le fondamentali evoluzioni della funzione episcopale, riservando ampio spazio ai protagonisti, insieme ai documenti che hanno prodotto, e dedicando una porzione importante alle conversioni dei sovrani e dei rispettivi popoli, esaminate nel quadro dei rapporti di forza fra episcopato e regnanti. Sul tema dell'evangelizzazione del territorio extraurbano e delle relazioni tra centri e periferie, chiese e comunità locali in Gallia, si veda Pietri, *Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d.C.)*.

co – che i concili acquisiscono nella prospettiva dei nuovi poteri. Questi ultimi sembrano riconoscerne precocemente le potenzialità, che reindirizzano verso l'affermazione dei nuovi assetti. Anche quando la regione è attraversata da aspri conflitti, si tengono concili di questo tipo. Essi corrispondono a una volontà politica di autorappresentazione¹⁵. Per questo probabilmente, l'implicazione del potere regio si riverbera, almeno inizialmente, più macroscopicamente sulla geografia conciliare che sulle decisioni e sul tenore dei concili. Le frontiere dei regni non sempre coincidono necessariamente con i confini delle province ecclesiastiche, i vescovi non appartenenti al territorio del regno convocante restano fuori da alcune di queste assise: la sovrapposizione si va completando lentamente.

1. *Agde 506*

Il concilio di Agde viene convocato da Cesario di Arles, vescovo di alto profilo culturale e spirituale, oltre che acclarato protagonista di quest'epoca di transizione nell'esercizio di ruoli spiccatamente politici. L'incarico gli viene affidato dal re visigoto Alarico II (458-507), che lo ha pensato e progettato come concilio “nazionale” del suo regno e come momento di incontro e fusione fra clero gallo-romano e governo visigoto. Il vescovo di Arles è appena tornato dall'esilio presso la città di Bordeaux, dove ha trascorso qualche mese sospettato dallo stesso Alarico e dalla sua corte di simpatizzare con i Burgundi (all'interno del territorio di questi ultimi insistevano alcune diocesi al cui controllo Cesario avrebbe aspirato nella permanente competizione fra Arles e Vienne). Il sostegno decisivo offerto a Simmaco dalle chiese galliche, nei frangenti più drammatici dello scisma che vedeva il neoletto vescovo di Roma contrapposto all'antipapa Lorenzo, aveva alimentato nel re gravi sospetti su

¹⁵ Nello stesso secolo VI, all'alba del quale i nuovi sovrani cominciano a concepire i concili come momenti “nazionali”, si avvia contestualmente e non a caso la nascita delle “storie nazionali”, considerata la novità storiografica più notevole del secolo. Cambia il modo di impostare, rappresentare e interpretare la concatenazione dei fatti anche perché sono cambiati i protagonisti e con essi i parametri di riferimento delle identità e delle geografie. Si è definitivamente spezzato il «cordone ombelicale che per secoli aveva mantenuto avvinte in salda unità ecumene fisica ed ecumene politica» e con esso si è andata viepiù incrinando la prospettiva universalistico-providenziale che attraverso quello si era nutrita (Cracco Ruggini, *L'ordine naturale sconvolto e la morte di un mondo nella storiografia tardoantica*, p. 849). Dentro questa “svolta” storiografica, accanto a Gregorio di Tours, lo “storico dei Franchi”, vengono collocati Cassiodoro, Isidoro e Beda; in proposito si vedano Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, pp. 208-213 e Simonetti, *Romani e barbari*, p. 173. Delle narrazioni storiche di tali autori significativamente viene ribadito il «valore preciso di testi identitari per il pubblico cui erano rivolti» (Gasparri, *La Rocca, Tempi barbarici*, p. 23). In queste opere si assiste, infatti, alla valorizzazione della specificità etnica e al superamento dell'impianto sovranazionale tendente alla universalità spaziale e temporale, che era stato alla base di una teologia dell'impero romano. In questo senso esse possono leggersi come scritte a orientamento “nazionale” e in questo quadro si possono qualificare con l'aggettivo anche i concili in oggetto (come lo sono, a seguire, vari altri concili della Gallia divenuta ormai “merovingia”).

eventuali accordi tra la chiesa cattolica e i Burgundi, tali da indurlo a dubitare dell'arelatense. In questa occasione Cesario strinse o incrementò significativi legami con importanti esponenti dell'episcopato gallico come Cipriano vescovo di Bordeaux, sede dell'esilio, e Ruricio di Limoges. Il re si risolse a richiamarlo, consapevole che la riunione episcopale per avere il successo e l'efficacia auspicati a consolidamento del suo regno richiedeva la cooperazione di Cesario, un vescovo che poteva contare su una forte e fitta rete di importanti relazioni episcopali e non¹⁶. Il concilio *Agathense* è il primo atto di questo tipo ad avere luogo nei regni barbarici succeduti all'impero romano d'Occidente, e per varie ragioni si connota come episodio di grande portata storica e politica¹⁷. Per la sua collocazione cronologica e anche per le modalità in cui si realizza può essere considerato un decisivo snodo, non solo simbolico, tra l'epoca romana e il periodo merovingio, un concreto momento di transito tra chiesa gallo-romana e chiesa gallo-franca.

Figlio di quell'Eurico che aveva sancito la fine del dominio romano in Gallia¹⁸, il nuovo re dei Goti concepisce questa assemblea, ampiamente partecipata – sono trentaquattro le chiese rappresentate fra le quali quattro sedi metropolitane –, come importante occasione politica. Si situava così sulla scia di una tradizione consolidata: proprio in Gallia, quasi due secoli prima, aveva celebrato le

¹⁶ Su questo episodio della vita del vescovo, si veda la *Vita Caesarii*, 1, 21-24, in *Vie de Césaire d'Arles*. Sulle ragioni dell'esilio a Bordeaux: *Introduction*, pp. 54-55; e anche Halfond, *Vouillé, Orléans (511)*, and *the Origins of the Frankish Conciliar Tradition*, p. 152. Sulle relazioni fra Cesario e Ruricio: Mathisen, *Ruricius of Limoges and Friends*. Sul profilo di Cesario nella sua globalità, rimando all'ormai classica monografia di Klingshirn, *Caesarius of Arles*, che dedica all'episodio dell'esilio le pp. 93-97 e al concilio di Agde, le pp. 97-104; più specificamente sul suo episcopato Klingshirn, *Church Politics and Chronology*, pp. 80-88. Su atteggiamenti, relazioni e ambizioni politiche di Cesario, ancora utile Bardy, *L'attitude politique de saint Césaire d'Arles*. Infine, sul ruolo chiave di Cesario negli equilibri fra chiese "principali" nella prima metà del VI secolo, rinvio a Barcellona, *Roma e Gallia*. Il saggio ripercorre le alterne relazioni fra vescovi arelatensi e sede romana, per valutare e valorizzare il diverso corso lungo il quale si avviano quando diventa vescovo di Arles Cesario, sia come effetto delle sue capacità diplomatico-strategiche, ma anche come conseguenza dei mutati assetti politici. Tali relazioni erano state, tra l'altro, complicate dalle rivalità particolarmente vivaci, e sorte molto precocemente, tra chiese galliche, soprattutto nell'area provenzale. In questa porzione di Gallia, in modo particolare, le tendenze egemoniche di Arles erano sorrette dal ruolo – non solo culturalmente dominante – del monastero di Lérins, presso il quale si erano formati vari futuri vescovi della città, come Onorato, l'ambizioso Ilario e più tardi lo stesso Cesario. Su alcuni momenti particolarmente conflittuali si veda Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy*.

¹⁷ Si veda Wolfram, *Storia dei Goti*, pp. 348-351 e anche Heather, *The Goths*. Sul concilio Rastoul, *Agde*, dove dopo l'elenco delle sedi coinvolte si ribadisce: «Cette assemblée représentait donc un concile national pour la partie de la Gaule soumise aux Wisigoths», e Munier, *Agde*.

¹⁸ Con Eurico, re dei Goti dal 466, il regno di Tolosa (iniziato nel 418 al tempo di Alarico I) cessa di appartenere all'impero. Egli mette in atto un progetto di espansione del territorio gotico, estendendone i confini fino al sud della Gallia. Durante gli anni Settanta del V secolo attuerà una serie di campagne di guerra, che avranno come esito la pace stipulata con Odoacre nel 477. Con essa vengono riconosciute le conquiste del re in Gallia e si ratifica la rinuncia definitiva a quest'ultima da parte dell'impero romano. Un ritratto di Eurico a tinte fosche – e non sempre attendibile – ci consegna l'epistolario di Sidonio Apollinare, che per l'appartenenza alla professione ariana lo ritrae come il capo di una setta più ancora che del suo popolo. Sulla situazione della Gallia in questo passaggio di secoli, una efficace sintesi in Magliaro, *Tensioni sociali ed etniche e dominazione politica in Gallia*.

sue assise il concilio di Arles (314), il primo a essere convocato da un imperatore. Ma si registra una sostanziale differenza. Quando Costantino sollecitava il concilio arelatense per risolvere la questione donatista, aveva già pubblicamente modificato il suo atteggiamento nei confronti della nuova religione in almeno due occasioni: le celebrazioni per la vittoria su Massenzio nell'ottobre del 312 e gli accordi di Milano sottoscritti nel febbraio del 313, per poi passare alla storia come il primo imperatore cristiano: l'imperatore della “svolta”¹⁹. Alarico II con la realizzazione del concilio non suggella la sua adesione alla religione gallo-romana, cioè al cristianesimo cattolico, né la svolta religiosa della sua gente. Egli è ancora il re ariano di un popolo da tempo approdato all'arianesimo, una forma di cristianesimo tacciata di eresia, nella quale i Goti ormai si riconoscono e identificano. Al tempo di Costantino un fatto del genere non sarebbe stato pensabile: i suoi successori filoariani furono considerati alla stregua della peste dalle gerarchie ecclesiastiche. All'inizio del VI secolo la diversa “opzione dottrinale” di appartenenza non costituisce un impedimento alle relazioni fra il re visigoto e l'episcopato, tanto che Alarico concepisce il concilio come parte integrante di un progetto politico, che cerca e trova la collaborazione dei vescovi. Costoro, soprattutto quelli delle sedi più prestigiose, si trovavano spesso all'incrocio di dominazioni diverse e in contrasto fra loro. Avevano dunque tutto l'interesse di evitare inimicizie. Non pochi vennero sospettati di ambiguità e subirono l'esilio, rimanendo in equilibrio in un rischioso gioco di equidistanza e accondiscendenza, di interessi e compromessi. Non diversamente i regnanti, che potevano trarre soprattutto vantaggi da relazioni pacifiche e cordiali²⁰. Di queste vicende Cesario è particolarmente esemplare: solo qualche anno dopo il concilio di Agde, nel 512, quando la città di Arles è nel frattempo passata sotto la giurisdizione dell'ariano Teoderico, egli è di nuovo colpito da accuse e condotto *sub custodia* nella città di Ravenna per incontrare il re. E anche in questo caso viene scagionato e riesce a farsi apprezzare dal sovrano ostrogoto. Anzi, proprio a seguito di questo difficile frangente si reca a Roma dove conosce personalmente Simmaco e dove avvia con il vescovo di Roma un sodalizio gravido di conseguenze²¹.

¹⁹ Al di là delle ambiguità di Costantino in tema di religione (oggetto di una sterminata bibliografia), egli passò alla storia come l'imperatore del credo niceno. Oggi appare poco produttivo riflettere sul livello di ortodossia di Costantino o chiedersi in che misura imperatori e re furono cristiani, ariani o “pagani”, in questa lunga epoca per molti aspetti magmatica. La ricerca oggi tende a porsi piuttosto il problema del tipo di religiosità/religione che caratterizzò i secoli della tarda antichità, i suoi attori e i suoi protagonisti e lungo quali traiettorie si avviarono lunghe e lente trasformazioni. Segnalo solo qualche titolo: *Costantino prima e dopo Costantino/Constantine before and after Constantine*; Amerise, *Il battesimo di Costantino il Grande*; Ruggieri, *Costantino e la cristianizzazione dell'impero: qualche aspetto*; Simonetti, *Costantino e la chiesa*; Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*.

²⁰ Come racconta la biografia di Cesario (*Vita Caesarii* 1, 20), quando il vescovo di Arles si recò alla corte di Alarico fu ricevuto con dignità e rispetto. Il re gli fece anche dono di una somma per il riscatto di prigionieri e accordò alla sua chiesa l'immunità fiscale. Si veda Griffe, *L'episcopat gaulois et les royautés barbares de 482 à 507*, p. 282.

²¹ *Vita Caesarii* 1, 36. Anche prescindendo dal racconto agiografico intenzionalmente celebrativo, la corrispondenza fra Cesario e Simmaco conferma i dati storici: si trattò dell'inizio di una

Ad Agde, i vescovi riuniti per trattare «de disciplina et ordinationibus clericorum atque pontificum» e di ogni altra necessità ecclesiastica, come scrivono nelle righe introduttive, sembrano disporsi a corrispondere alle aspettative del sovrano, dichiarando di aprire i lavori conciliari «ex permissu domni nostri gloriosissimi, magnificentissimi piissimique regis», e manifestando l'intenzione di pregare per lui e per la longevità del suo regno²². Non esitano, cioè, a esaltarne le virtù e a definirlo «piissimus» con il superlativo di un aggettivo di antichissima e densissima pregnanza religiosa, in toni che sono sembrati perfino ostentati²³, e che forse non escludono una dose di necessaria ipocrisia. In chiusura, il re è ricordato di nuovo dai vescovi, che gli rendono grazie e auspicano di continuare a servire la chiesa anche in futuro, in ottemperanza alla sua volontà e con il suo permesso: «praefato rege iubente et permittente»²⁴. Si tratta di espressioni funzionali all'usuale cornice entro la quale presentare le decisioni conciliari, ma che registrano comunque il dato storico. Tra i canoni si trova una sola allusione al potere regio, a proposito dell'obbligo tassativo, per quanti vengano convocati, di presentarsi e partecipare all'ordinazione del metropolita e ai concili. Una eccezionale deroga è prevista nel caso in cui intervenga una grave malattia o, appunto, un ordine del re²⁵. Significativamente, si subordina, dunque, all'approvazione regia solo quanto concerne momenti istituzionali come l'elezione di un vescovo particolarmente importante o la presenza alle riunioni conciliari. Non sono sot-

intesa proficua per entrambi. In una delle due lettere di Simmaco datate il 6 novembre del 513, e precisamente in quella che ha come destinatario esclusivo Cesario, si trova l'attribuzione *ad personam* della facoltà di indossare il *pallium* «per omnes Gallicanas regiones». Si tratta di un privilegio che il vescovo di Arles riceveva per primo in tutto l'Occidente. Ma la prerogativa più importante e più innovativa arriva con la lettera dell'11 giugno 514, che contiene l'assegnazione del vicariato, cioè il ruolo di supervisore per conto del vescovo di Roma, per le province di Gallia e Spagna.

²² Così dichiarano in apertura dei lavori conciliari: «Cum in nomine Domini ex permissu domni nostri gloriosissimi magnificentissimi piissimique regis in Agatensi civitate sancta synodus convenisset, ibique flexis in terram genibus, pro regno eius, pro longaevitae, pro populo Domini deprecemur, ut qui nobis congregationis permiserat potestatem, regnum eius Dominus felicitate extenderet, iustitia gubernaret, virtute protegeret, in sancti Andreae basilica consedimus, de disciplina et ordinationibus clericorum atque pontificum vel de ecclesiarum utilitatibus tractaturi»; testo e traduzione in *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*. 2. *I concili gallici*, 1, pp. 218-219.

²³ Si veda Guillot, *Arcana Imperii*, specialmente il capitolo: *A propos d'un début d'enquête sur le rôle à l'époque mérovingienne de la tradition du principes et du principatus*, pp. 221-238, in particolare pp. 226-227.

²⁴ Agde 506, *can.* 48: «Et quia in nomine Domini omnibus salubriter constitutis synodus in pace dimittitur, gratias Deo primitus, deinde Domino nostro regi Alarico agamus, orantes divinam clementiam ut haec eadem facere in honore Domini per multos annos, praefato rege iubente et permittente, possimus»; testo e traduzione in *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*. 2. *I concili gallici*, 1, pp. 236-237.

²⁵ Agde 506, *can.* 35: «Si metropolitanus episcopus ad comprovinciales episcopos epistolas direxerit, in quibus eos aut ad ordinationem summi pontificis aut ad synodum invitet, postpositis omnibus, excepta gravi infirmitate corporis aut praeceptione regia, ad constitutam diem adesse non differant; qui si defuerint, sicut prisca canonum praecepit auctoritas, usque ad proximam synodum a caritate fratrum et ecclesiae communione priventur»; testo e traduzione in *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*. 2. *I concili gallici*, 1, pp. 232-233.

toposte alla ratifica del sovrano le deliberazioni. Più evidente nelle decisioni sottoscritte il ruolo di Cesario, che sollecitò i convenuti perché si ispirassero a una sorta di tradizione gallica: vari canoni riproducono quelli di antichi concili provenzali e non pochi sono desunti da due importanti collezioni redatte nell'ultimo quarto del secolo V nell'area della Gallia meridionale: il cosiddetto secondo concilio di Arles e gli *Statuta Ecclesiae Antiqua*.

Più che un vero e proprio sodalizio, parlare del quale in assenza di una svolta religiosa può essere fuorviante, il *concilium Agathense* sancisce uno stato di fatto: l'utilità e la necessità di un compromesso. Il concilio è reso possibile dal personale atteggiamento di apertura di Alarico II, il quale dopo una fase di ostilità, più o meno aggressiva, si rendeva conto che per garantire una situazione di stabilità al suo regno poteva essere efficace una distensione dei rapporti con i rappresentanti del cattolicesimo, pur senza passare necessariamente da una conversione²⁶. Si trattava di un compromesso suggerito, oltre che dalla funzione dell'episcopato nella gestione dei poteri, anche dall'alto grado di promiscuità etnico-religiosa che caratterizza ormai la regione, almeno a livello sociale di base se non anche ai vertici di governo²⁷.

Nelle parole di congedo, i vescovi riuniti ad Agde si danno appuntamento per riunire un altro concilio l'anno successivo. Il progetto prevedeva di riunirsi significativamente nella città di Tolosa e coinvolgere anche alcuni colleghi spagnoli: la collaborazione doveva avere dunque un seguito²⁸. Non c'erano ai loro occhi le premesse per l'imminente disfatta del re e del suo regno. Invece, soltanto un anno dopo avere legato il suo nome a questa importante iniziativa, il re trovava la morte nella battaglia di Vouillé contro i Franchi, che mettevano così fine, nella primavera del 507, al regno di Tolosa e ai lucidi piani di Alarico²⁹. I Visigoti non si ripresero da questa sconfitta. In pochi rimasero in

²⁶ In questo progetto politico si inserisce anche la redazione del *Breviarium Alarici* (o *Lex Romana Visigothorum*), testo elaborato tra il 505 e il 506, poco prima dell'organizzazione del concilio, e sottoposto all'approvazione di senatori e vescovi. Quanto all'arianesimo del re visigoto, e al suo atteggiamento politicamente di apertura nei confronti delle popolazioni dominate e del clero, non si tratta di un fatto così eccezionale. Basti guardare alla contemporanea realtà italice, dove l'ariano Teoderico offriva a Simmaco “appoggio intermittente” in funzione dei suoi interessi a mantenere l'imperatore d'Oriente più distante possibile; rinvio, per una accurata disamina della vicenda, a Sardella, *Società, chiesa e stato nell'età di Teoderico*. Del resto l'arianesimo dei Goti aveva poco a che fare ormai con un'eresia vera e propria, era piuttosto diventato una confessione religiosa nazionale e identitaria, con tutte le implicazioni politiche e culturali. In proposito si veda Prinzivalli, *L'arianesimo*.

²⁷ Per fare solo un efficace e noto esempio di questa promiscuità, basta ricordare che il figlio di Sidonio Apollinare, durante lo scontro fra Franchi e Visigoti, che si consumerà a Vouillé con la sconfitta dei secondi, milita nelle truppe a fianco di Alarico. Si veda Griffe, *L'épiscopat gaulois de 481 à 561*, p. 286.

²⁸ Forse questo tipo di collaborazione non era neanche un fatto nuovo: si veda Mathisen, *The “Second Council of Arles”*, pp. 511-554. Del piano di tenere un nuovo concilio a Tolosa apprendiamo da una lettera di Cesario a Ruricio di Limoges; si veda Mathisen, *Ruricius of Limoges and Friends*, pp. 42-43 e pp. 192-194.

²⁹ Si veda Saitta, *Teoderico di fronte a Franchi e Visigoti*. Su questa battaglia, di enorme portata storica, si rinvia ancora al recente volume miscellaneo: *The Battle of Vouillé* e particolarmente al saggio ivi contenuto di Wood, *Arians, Catholics, and Vouillé*, pp. 139-150.

Aquitania distribuiti in piccole colonie. Quando poi, nel 511, fu interdetto il culto ariano, solo una minoranza fra i superstiti si convertì sottomettendosi ai Franchi, gli altri preferirono raggiungere i propri connazionali in Spagna.

2. Orléans 511

Benché la principale fonte su queste vicende, Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* 2, 27 e 2, 37-38), rappresenti lo scontro decisivo di Vouillé come una guerra di religione tra cattolici e ariani, la realtà si presenta molto differente e molto più complessa. D'altra parte, Clodoveo stesso aveva contribuito a dare questa impronta alla campagna contro i Visigoti: gli era chiaro che una simile scelta avrebbe avuto sicura efficacia. Il titolo di «nuovo Costantino», con il quale lo appella Gregorio, non è frutto di una interpretazione personale e *a posteriori* del ruolo del re franco³⁰. Clodoveo aveva la coscienza e la volontà di interpretarlo. Secondo quanto egli stesso riferisce in una lettera ai vescovi, apparentemente autentica, proprio durante la marcia contro Alarico II avrebbe annunciato un editto a favore della chiesa cattolica e dei suoi protetti, presentandosi come difensore dell'ortodossia e superando, così, l'ostacolo che ancora opponeva i Franchi “pagani” alla popolazione gallo-romana³¹. Non è certo che al momento fosse battezzato, ma evidentemente questo episodio testimonia un processo già innescato³². Resta un dato: nei cinque anni dallo scontro con Alarico alla riunione del concilio di Orléans, Clodoveo trasforma il popolo franco in una nazione cattolica³³.

Egli realizza il primo concilio “nazionale” del suo regno nel luglio del 511, scegliendo significativamente la sede di Orléans, città al limite tra il territorio franco e le province visigote di recente annesse. Trentadue vescovi si

³⁰ Nonostante alcune analogie, le prospettive ideologiche alla base delle “conversioni” di Costantino e Clodoveo, e anche le rispettive ricadute, sono profondamente diverse; rinvio in proposito ancora a Barcellona, *Lo statuto dell'alterità fra identità fluide e confini incerti*.

³¹ Su questa lettera e la questione della conversione Wood, *Arians, Catholics, and Vouillé*, pp. 140 sgg. La lettera ha data incerta, secondo altre ricostruzioni potrebbe collocarsi dopo la vittoria di Vouillé, si veda Pellegrini, *Il Codice Teodosiano nella Gallia tardoantica*, p. 179.

³² Anche se meno sterminata della bibliografia dedicata a Costantino, numerosissimi sono gli studi su Clodoveo e la sua conversione. Si vedano, per uno sguardo di insieme sul profilo del re franco, i volumi miscellanei: *Clovis chez les historiens* e *Clovis. Histoire et mémoire*, I e II. Certamente un ruolo importante nella conversione ebbe Remigio di Reims: Clodoveo fu il primo dei re germani ad abbracciare la “vera” fede. Sulle fonti a proposito del battesimo: Daly, *Clovis. How Barbaric? How Pagan?*. Sulle complesse questioni di cronologia relative al quadro storico fornito da Gregorio, si segnalano gli studi di Wood, *Gregory of Tours and Clovis*, e Pietri, Fontaine, *Les débuts de la contre-offensive catholique en Gaule et en Espagne*. Più recentemente Ozóg-Pietras, *Il battesimo di Clodoveo e le sue possibili ripercussioni in Italia*, dove si insiste sui possibili riflessi romani della “conversione”, la cui datazione si fa slittare dopo la battaglia con i Goti di Alarico. A proposito della costruzione della Chiesa Franca e sui concili del regno franco, da quello del 511 in poi, si veda Halfond, *Cum Consensu Omnium: Frankish Church Councils and Halfond, The Archaeology of Frankish Church Councils*.

³³ Ancora Wood, *Arians, Catholics, and Vouillé*, p. 140.

incontrano sotto la presidenza di Cipriano di Bordeaux³⁴. Fra essi figura una notevole rappresentanza dell'ex-regno goto³⁵. Alla maniera degli imperatori cristiani romani, è proprio il re questa volta a convocare il concilio e a fissarne anche in qualche modo il programma, se dobbiamo prestare fede alla lettera di apertura che gli viene indirizzata dai convenuti³⁶. Qui Clodoveo è salutato come «figlio della chiesa cattolica», desideroso di diffondere la *gloriosa fides*. In essa si fa riferimento a precise indicazioni tematiche (*tituli*), che il re avrebbe sottoposto all'esame dei vescovi. Essi dichiarano, a loro volta, di rinviare all'approvazione regia le proprie delibere, per conferirvi forza di legge. Benché la redazione dei testi normativi sia affidata ai vescovi, la ratifica da parte del re di quanto essi hanno deliberato è ritenuta essenziale.

L'influenza esercitata da Clodoveo sui contenuti, ispirati in buona parte a precedenti legislazioni come il Codice Teodosiano e quelle derivate dal concilio di Agde, è rintracciabile nell'attenzione rivolta alle questioni di ordine sociale, alla regolamentazione delle competenze da ascrivere rispettivamente al potere ecclesiastico e a quello civile³⁷. I canoni emessi in questa circostanza non affrontano questioni dottrinali e nemmeno il tema dell'evangelizzazione del popolo che ha appena abbracciato – se così si può dire – il cattolicesimo. D'altra parte la marginalità delle problematiche inerenti alla dottrina è un dato costante in ambiente gallico, registrabile nella maggior parte dei concili del secolo VI (oltre che del secolo precedente) e va connesso a varie motivazioni e a diverse influenze³⁸. La presenza più vistosa della supervisione regia

³⁴ Già presente ad Agde, Cipriano è uno dei vescovi con i quali Cesario aveva tessuto relazioni e costruito consensi durante l'esilio a Bordeaux (nell'inverno tra il 505 e il 506) e grazie ai quali aveva infine ottenuto la riabilitazione.

³⁵ La scelta di questa sede agevolava per la sua centralità gli spostamenti dei vescovi e dunque la loro affluenza. Essi provenivano perlopiù dalle aree settentrionali, meridionali e centrali, mancavano i vescovi della regione dei Franchi *Salii*. Sui vescovi che parteciparono al concilio: Heinzlmann, *Gallische Prosopographie, 260-527*, e il saggio di Heulin, *Le concile d'Orléans de 511, un premier concordat?*. Più recentemente Pellegrini, *Il Codice Teodosiano nella Gallia tardoantica*.

³⁶ Si veda «Epistola ad regem: Domno suo catholicae ecclesiae filio Chlothouecho gloriosissimo regi omnes sacerdotes, quos ad concilium uenire iussistis. Qui tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura uos excitat, ut sacerdotalis mentis affectum sacerdotes de rebus necessariis tractaturos in unum collegi iusseritis, secundum uoluntatis uestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis uisum est definitione respondimus; ita ut, si ea quae nos statuimus etiam uestro recta esse iudicio comprobantur, tanti consensus regis ac domini maiori auctoritate seruandam tantorum firmet sententiam sacerdotum»; in *Concilia Galliae A 511-A 695*, p. 4.

³⁷ Soprattutto sulla questione del diritto di asilo, che occupa i primi tre canoni, nonostante l'inevitabile richiamo alla tradizione giuridica romana ed ecclesiastica poiché si trattava di una tematica estranea al costume germanico, i vescovi sembrano ispirarsi «a un concetto della giustizia che apparteneva piuttosto al diritto germanico»; Pellegrini, *Il Codice Teodosiano nella Gallia tardoantica*, pp. 181-182. La studiosa approfondisce nel suo saggio il debito del concilio nei confronti del diritto romano.

³⁸ Una importante eccezione che conferma la regola è costituita dal concilio di Orange del 529; si veda Barcellona, *La soluzione di Orange 529*. Si tratta di un concilio fondamentale (per i temi affrontati e per la formula teologica elaborata in tema di Grazia e libero arbitrio), la cui comprensione è intrinsecamente connessa al forte significato politico che riveste negli equilibri geo-ecclesiastici. A Orange si realizza una soluzione di compromesso. La dottrina varata (ripre-

si registra in tema di reclutamento del clero. Il concilio subordina all'approvazione, e dunque al controllo, del re o di un suo funzionario l'accesso agli ordini dei laici, anche per evitare scompensi nelle file dell'esercito³⁹. Inoltre vengono sottoposti a immunità fiscale i beni immobili che il re vorrà donare alle chiese, i cui proventi andranno precisamente ripartiti: per provvedere alla riparazione degli edifici ecclesiastici; per il sostentamento del clero e dei bisognosi; infine, per il riscatto dei prigionieri⁴⁰.

Un dato emergente dalla lettura dei canoni è che, mentre l'eredità dei concili precedenti e delle stesse leggi imperiali è più volte ribadita e valorizzata, viene taciuto e piuttosto quasi dissimulato l'apporto, leggibile tra le righe di alcune deliberazioni, della tradizione germanica e della *Lex Salica* (o *Pactus legis Salicae*), redatta durante l'ultimo periodo del regno di Clodoveo⁴¹. Se questo elemento è da ascrivere senz'altro al prestigioso e perdurante fascino della tradizione imperiale, esercitato soprattutto dalla figura di Costantino, alla quale Clodoveo non nasconde di ispirarsi⁴², non va d'altra parte sottovaluta-

sa significativamente circa mille anni più tardi al concilio di Trento) è l'esito di un secolo che vede la Gallia come laboratorio "permanente" sul tema, ma è anche una soluzione funzionale al ruolo egemonico ed esclusivo di Roma come centro della cristianità ortodossa. Per altro verso il supporto di Roma è essenziale per la ridefinizione del ruolo di Cesario, che diventa a tutti gli effetti il mediatore privilegiato dell'ortodossia e consolida la posizione primaziale sulla quale si attesta nel contesto gallico.

³⁹ Orléans 511, *can. 4*: «De ordinationibus clericorum id observandum est esse censuimus, ut nullus saecularium ad clericatus officium praesumatur nisi aut cum regis iussione aut cum iudicis voluntate: ita ut filii clericorum, id est patrum, avorum ac proavorum, quos supradicto ordine parentum constat observatione subiunctus, in episcoporum potestate ac districtione consistant»; testo e traduzione in *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2. *I concili gallici*, 2, pp. 38-39. Il clero era esentato dal servizio militare e godeva dell'immunità fiscale, ciò rendeva la carriera ecclesiastica particolarmente appetibile, anche in assenza di vocazione, considerate le turbolenze e le miserie dell'epoca. Sul tema si veda ancora Pellegrini, *Il Codice Teodosiano nella Gallia tardoantica*, pp. 183-184.

⁴⁰ Orléans 511, *can. 5*: «De oblationibus vel agris, quos domnus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus Deo sibi inspirante contulerit, ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa, id esse iustissimum definimus, ut in reparationibus ecclesiarum, alimoniis sacerdotum et pauperum vel redemptionibus captivorum, quidquid Deus in fructibus dare dignatus fuerit, expendatur et clerici ad adiutorium ecclesiastici operis constringantur. Quod si aliqui sacerdotum ad hanc curam minus sollicitus ac devotus extiterit, publice a conprovincialibus episcopis confundatur. Quod si nec sub tali confusione correxerit, donec emendet errorem, communionem fratrum habeatur indignus»; testo e traduzione in *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2. *I concili gallici*, 2, pp. 38-39. Sui beni ecclesiastici e la loro amministrazione: Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France* e anche Heuclin, *Biens ecclésiastiques et invasions au VI^e siècle*.

⁴¹ Si veda Pellegrini, *Il Codice Teodosiano nella Gallia tardoantica*, pp. 185-186; la studiosa definisce «rigogliosa nel concilio di Clodoveo la radice dell'elemento giuridico romano», pur evidenziando in esso l'eredità delle tradizioni germaniche. Sebbene la prima redazione della *Lex Salica* – massimo testo legislativo del popolo franco e «piattaforma identitaria per i nuovi dominatori della Gallia» (Gasparri, *Identità etnica e identità politica nei regni barbarici postromani*, pp. 157-158) – risalga al regno di Clodoveo (fine del V e l'inizio del VI secolo), essa fu in seguito a varie riprese aggiornata. Sulla *Lex Salica*, rinvio a Marotta, *Potere imperiale e leggi barbariche: il Pactus legis Salicae*.

⁴² Si veda Piredda, *La figura di Costantino dal tempo di papa Simmaco a Gregorio di Tours*. Sulla valenza costantiniana nel profilo letterario di Clodoveo segnalo solo qualche titolo di una assai ricca bibliografia: Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, pp. 408 sgg.; Hen, *Clo-*

tato quanto l'accento sulla continuità facesse gioco alla volontà di introdurre i cambiamenti dall'interno per renderli più duraturi e più rapidamente operativi, evitando o almeno attenuando occasioni di attrito o perfino di conflitti⁴³.

L'evento, che anche questa volta precede di poco – solo qualche mese – la morte del re, si colloca significativamente nel momento dell'apogeo del suo regno. Fra le diverse letture proposte dagli studi critici, si propende ormai per una interpretazione articolata che situa il concilio nelle sinuose dinamiche dei rapporti tra nuovo governo civile e preesistente assetto ecclesiastico e che vede in esso mescolarsi strategicamente e inestricabilmente gli interessi dei vescovi con i disegni politici di Clodoveo⁴⁴. Nel concilio si ratifica e attua, per così dire, un piano di intesa con i vescovi che il re aveva avviato al momento della guerra contro i Visigoti, come testimonia la lettera già menzionata, nella quale si trovano espliciti indizi della protezione accordata in modo ufficiale all'episcopato cattolico. Con Orléans si inaugura un nuovo e profondo vincolo d'alleanza tra la corona e le gerarchie ecclesiastiche, un vincolo che poco ha che fare con il tema dell'evangelizzazione o con problemi dottrinali, ignorati dalle discussioni riversate nei canoni e nelle deliberazioni che esprimono⁴⁵. Agde e Orléans hanno almeno due dati importanti in comune: il carattere nazionale e l'utilizzo politico dello strumento conciliare, scelto come momento privilegiato di incontro e integrazione fra le nuove popolazioni dominanti e quelle dominate, rappresentate queste ultime dai vescovi, destinati a diventare interlocutori d'elezione dei re barbari.

3. Épaone 517

In linea di continuità con questi due concili si colloca quello riunito nel settembre del 517 poco dopo che Sigismondo, figlio e successore dell'ariano Gundebado, ha assunto la reggenza autonomamente⁴⁶. Il nuovo re, che ha ade-

vis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda; Mathisen, *Clovis, Anastase et Grégoire de Tours*; Guillot, *Clovis "August"*.

⁴³ Clodoveo, dopo avere ricevuto il titolo di console onorario dall'imperatore d'Oriente (Anastasio), indossò nella basilica dedicata a san Martino la tunica di porpora e la clamide interpretando, attraverso un rituale che esaltava la cifra della continuità, il ruolo di novello Augusto in funzione di legittimazione della sua autorità sul territorio. Sul profilo di Clodoveo e alcuni aspetti precipui del regno dei Franchi in tema di trasformazioni e continuità, si veda Gasparri, La Rocca, *Tempi barbarici*, pp. 108-115.

⁴⁴ Nella realizzazione di questo concilio si è ravvisata ora l'operazione esclusivamente politica di Clodoveo allo scopo di attuare l'integrazione di Germani e Romani, ora il risultato della pressione dei vescovi e persino di una indiretta influenza di Cesario sul re, o ancora una riunione celebrativa di vescovi romani e aquitani intorno al re liberatore: si vedano Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, pp. 47-58, e il contributo di Heuclin, *Le concile d'Orléans de 511, un premier concordat?*. Sul ruolo dell'episcopato gallico nella legislazione conciliare di epoca merovingia, rinvio al capitolo dal titolo *L'évêque, d'après la législation de quelques conciles mérovingiens*, in Basdevant-Gaudemet, *Église et autorités*, pp. 85-106.

⁴⁵ Ancora Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, p. 50.

⁴⁶ Era stato già co-reggente insieme al padre dal 501. La data del concilio si desume dalle lettere

rito alla fede cattolica, sancisce finalmente il passaggio all'ortodossia nicena del popolo burgundo⁴⁷, i cui rapporti con i gallo-romani, in realtà, si svolgevano ormai fin dai tempi del padre all'insegna di una abbastanza pacifica coabitazione⁴⁸. Già presso la corte di Gundebado aveva occupato un ruolo preminente Avito di Vienne, uomo appartenente alla generazione degli ultimi romani⁴⁹, lo stesso vescovo che aveva salutato la conversione di Clodoveo, indirizzandogli una lettera di congratulazioni e complimenti, nella quale si avvertiva anche l'eco di inquietudini e speranze legate alle sorti del regno burgundo⁵⁰. Avito, il cui impegno lungo e duraturo è *magna pars* nella decisione assunta da Sigismondo, era infine riuscito a ottenere dal figlio la risoluzione che invano aveva atteso dal padre⁵¹.

Anche questa è un'assemblea di dimensioni e impostazione nazionali, sull'esempio di ciò che Clodoveo aveva inteso fare a Orléans. Vi si incontrano un cospicuo numero di vescovi, rappresentanti di una grossa porzione della Gallia sud-orientale, che supera abbondantemente il territorio posto da Simmaco sotto la giurisdizione del metropolitano Avito e coincide piuttosto con l'area occupata un anno prima dai Burgundi. Cioè con i confini del loro regno nel momento di massima espansione: gli storici ne fissano le frontiere in riferimento alla lista delle sottoscrizioni⁵². Dunque, benché in questa occasione il concilio non sia convocato dal re burgundo, è come se esso ne renda ufficiale la conversione – la cui data esatta si ignora e si colloca approssimativamente tra il 501 e il 507 – insieme a quella del regno. Ciò avveniva non a caso proprio

di convocazione dei due metropolitani, in *Concilia Galliae A 511-A 695*, pp. 22-24. Su motivazioni e caratteri del concilio: Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, pp. 63-65. Pare che questo non fosse il primo concilio della Chiesa cattolica burgunda, anche se, per la sua importanza, è il primo che la tradizione ha tramandato.

⁴⁷ Sigismondo, apprezzato e lodato da Avito di Vienne, sposa nei fatti e nello spirito la politica già avviata dal padre, che aveva promosso la fusione di Burgundi e Gallo-romani. Tende, cioè, a preservare le strutture romane, le istituzioni come l'organizzazione politica, in modo da garantire una coesistenza pacifica; Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, pp. 59-61.

⁴⁸ Già con Gundobado, infatti, si era registrato un cambiamento dal tempo in cui Sidonio, uno dei principali testimoni della fine della Gallia romana, esprimeva senza reticenze il proprio risentimento per gli allora *foederati* Burgundi, tanto nell'epistolario che nella produzione in versi; si veda Tschernjak, *Sidonius Apollinaris und die Burgunden*; Lobato, *La aristocracia galorromana ante las migraciones bárbaras*. Per un quadro delle vicende storiche del regno burgundo: Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*; Favrod, *Les Burgondes*; Escher, *Les Burgondes I^{er}-VI^e siècles ap. J.-C.*

⁴⁹ Si veda Griffe, *L'épiscopat gaulois de 481 à 561*, p. 298.

⁵⁰ Su questa lettera si veda Schanzer-Wood, *Avitus of Vienne Letters and Selected Prose*, pp. 362-373. Ma resta utile il ricco commento di Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, pp. 94-112, che legge – oltre e sotto l'entusiasmo – soprattutto le apprensioni del vescovo e i concreti riflessi della contemporanea storia del regno burgundo, dissimulati tra retorica e diplomazia.

⁵¹ Si veda Griffe, *Les royautés barbares et l'épiscopat de 501 à 571*, pp. 276-277. Alla conversione del re burgundo e all'attività di Avito presso la corte fanno riferimento varie lettere del vescovo, che rappresentano una fonte imprescindibile per questo periodo: Avit de Vienne, *Lettres*. Le lettere si trovano anche in appendice al volume di Dumézil, *Les Racines chrétiennes de l'Europe*. Su Avito e la corte burgunda si veda anche Reydellet, *La royauté dans la littérature latine*, pp. 113-137.

⁵² Si veda l'introduzione al concilio in *Les canones des conciles Mérovingiens*, pp. 93-95.

a ridosso dell'assunzione della reggenza avvenuta dopo la morte di Gundebado nel 516. Il sovrano burgundo desidera incrementare la fusione del suo popolo con i gallo-romani e, per raggiungere questo obiettivo, pure lui fa leva sulla politica religiosa di conciliazione, ancora dunque sui vescovi e sui loro organi di governo. La collaborazione tra potere civile e potere ecclesiastico è del resto nell'ottica vetero-romana di Avito, per il quale l'accesso al cattolicesimo fa del *rex gentis* un *princeps christianus*. Autorizzato dal nuovo re e sollecitato dai due metropolitani della Borgogna, Avito di Vienne e Vivenziolo di Lione, dei quali si conservano le epistole di convocazione⁵³, il concilio si tiene a Épaone, località che sembra doversi situare nei pressi di Agaune⁵⁴. Qui sorgeva una fondazione attribuita dalla tradizione allo stesso Sigismondo: un cenobio dedicato al culto di san Maurizio e dei suoi compagni, la Legione Tebea, sorto sul luogo del presunto martirio⁵⁵. Tale prossimità, se si accoglie questa localizzazione, potrebbe essere una ragione dello spazio che il concilio di Épaone riserva alle questioni monastiche⁵⁶.

La tradizione ci ha trasmesso gli atti di questo concilio e anche le lettere con le quali i due metropolitani, Avito e Vivenziolo, convocano tutti i vescovi dei territori burgundi⁵⁷. Abbastanza sorprendentemente in nessuno di questi documenti compare il nome del re o un riferimento alla benevolenza e al patrocinio regi che hanno contribuito alla realizzazione dell'iniziativa rendendola possibile. I due vescovi non sentono il bisogno di fare un ufficiale atto di ossequio nei confronti di Sigismondo. Avito non tralascia, invece, di fare riferimento alle regole canoniche e all'autorità della sede romana, sottolineando

⁵³ I nomi si trovano nell'intestazione delle lettere e figurano di nuovo fra i firmatari (*Concilia Galliae A 511-A 695*, pp. 22-24 e 35).

⁵⁴ Per il sito e la datazione di questo concilio si veda Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, pp. 1031-1035 e Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, pp. 58-63. Ma la sede potrebbe anche identificarsi con Albon, cittadina tra Valence e Vienne; si veda Gaudemet, *Épaone*, col. 524.

⁵⁵ Luogo e culto erano destinati a rivestire un ruolo importante durante l'epoca merovingia. Sul “massacro” della Legione Tebea, sul culto e sulla *Passio* che lo ha promosso si veda Pricoco, *L'isola dei santi*, pp. 204-244. Sul monastero di Agaune e le sue origini si veda Masai, *La Vita Patrum Iurensium et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune*; sulle relazioni fra il cenobio di Lérins, il monastero del Jura e la comunità di Agaune, si veda anche il più recente saggio di Dubreucq, *Lérins et la Bourgondie dans le haut Moyen Âge*, pp. 197-206. Sull'importanza del culto di san Maurizio nella storia del regno burgundo si rinvia a Ripart, *Saint Maurice et la tradition régaliennne bourguignonne (443-1032)*.

⁵⁶ In particolare, si è collegato il *can. 8* con il progetto – di cui Avito doveva essere a conoscenza – di istituire la salmodia perpetua nel monastero dedicato a san Maurizio e con la conseguente necessità di una regola diversa da quelle usualmente adottate nei coevi monasteri (che prevedevano per i monaci anche il lavoro manuale). Il canone, vietando all'abate la manomissione degli schiavi donati ai monaci per evitare che questi ultimi siano quotidianamente impegnati nel lavoro dei campi a vantaggio dell'ozio dei loro schiavi, suggerirebbe la soluzione, garantendo ai monaci ampia disponibilità di tempo per dedicarsi alla preghiera; si vedano Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, p. 63 e anche Barcellona, Pricoco, *Legislazione conciliare e monachesimo*.

⁵⁷ Di un altro concilio della chiesa cattolica burgunda – forse precedente – si ha notizia solo dall'epistolario di Avito (*epist. 30*). Sembra essersi trattato di un concilio su una questione specifica, senza carattere di assemblea nazionale.

l'importanza del momento collegiale e invitando con estrema sollecitudine i vescovi a non mancare all'appello⁵⁸. Si segnala, nella lettera di Vivenziolo, l'apertura ai laici – ammessi a partecipare in qualità di uditori ai lavori conciliari – perché la comunità di fedeli possa essere tempestivamente messa al corrente delle decisioni prese⁵⁹. Il re rimane lontano e come sullo sfondo. Del nuovo corso inaugurato con il suo regno cattolico si intravede appena il riflesso in alcune norme, soprattutto in quelle che fanno variamente riferimento a generici eretici, termine con il quale vanno probabilmente identificati gli ariani⁶⁰. L'atteggiamento complessivo che si legge nei confronti dell'eresia non appare particolarmente accondiscendente o conciliante. Nel canone 15 si vieta ai chierici degli ordini maggiori di condividere il pasto con un ecclesiastico eretico, pena la scomunica per un anno, mentre per lo stesso comportamento a un chierico giovane si prescrive la fustigazione. Il successivo accorda ai presbiteri la facoltà di accogliere la conversione di un eretico gravemente malato, concedendo la somministrazione del crisma *in extremis*. In circostanze normali – è precisato – la conversione deve, invece, passare dall'approvazione del vescovo. La norma 29 introduce una riduzione della penitenza, rispetto a quella prevista dalle regole vigenti, per chi sia caduto nell'errore dell'eresia dopo essere stato battezzato nella fede cattolica. Cioè si attiva un trattamento agevolante per chi abbia ceduto alla contaminazione di una fede deviata a partire da una posizione ortodossa, mentre si mantiene un certo rigore in tema di conversioni *tout court*, le quali si rinviando tranne casi eccezionali al controllo del vescovo. Un certo disprezzo si legge nel canone 33 nei confronti delle basiliche ariane, per le quali si stabilisce che non possono essere convertite al culto cattolico, a meno che non siano state precedentemente sottratte all'ortodossia e vadano in questo caso ad essa restituite⁶¹.

Il tenore dei canoni proprio sulla questione che suggerisce un confronto con la professione ariana, dunque con quella che fino a poco prima era stata la religione ufficiale dei Burgundi, appare estraneo a ogni forma di sudditanza,

⁵⁸ Fra le parole di Avito, alcune sembrano particolarmente mirate a sensibilizzare tutti i convocati, affinché la partecipazione sia sentita e abbondante, eventualmente anche con l'ausilio di delegati: «Supplicamus ergo, et quaesumus, testamur obtestamurque, ne quem a disposizione tam sancta obex ullius excusationis abducatur; ne quem a tali caritatis nexus temporanae necessitatis impediatur. Sed si forte, quod Deus auertat, tanta cuicumque acerbitas corporeae infirmitatis ingruerit, ut spirituale desiderium carnali uincatur incommodo, duos presbiteros magna ac probabilis uitaie mandati instructione firmatos fratribus pro se praesentare procurat»: *Concilia Galliae A 511-A 695*, pp. 22-23.

⁵⁹ L'invito si trova nella lettera di Vivenziolo: «clericos [...] conuenire conpellimus, laicos permittimus interesse, ut, quae a solis pontificibus ordinanda sunt, et populus possit agnoscere»: *Concilia Galliae A 511-A 695*, p. 23.

⁶⁰ Altri concili gallici (dei secoli V e del VI) menzionano invece con termini precisi altre correnti non ortodosse, come quelle dei Fotiniani, dei Bonosiani o dei Novaziani.

⁶¹ Épaone 517, *can.* 33: «Basilicas hereticorum, quas tanta execrationem (*sic*) habemus exosas, ut pollutionem earum purgabilem non putemus, sanctis usibus adplicare dispicimus. Sane quas per violentiam nostris tulerant, possumus revocare»; in *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2. *I concili gallici*, 2, pp. 62-63. Su questioni analoghe meno severamente si era espresso il concilio di Orléans (*can.* 10).

e semmai rivela un malcelato sentimento di superiorità spirituale e culturale. L'unica menzione del re, interna al dettato del concilio, si trova nel *can.* 18, dove si stabilisce che i clerici non possono ricorrere nemmeno al suo intervento per rivendicare come proprietà privata lotti ecclesiastici concessi in usufrutto, senza scadenza, dalla stessa chiesa. Il re è definito con due sostantivi: «domnus» e «princeps», e due aggettivi: «noster» e «gloriosissimus», che ne esaltano il ruolo nell'ottica di una nuova regalità, ma su questo punto la sua autorità è esplicitamente sottoposta a quella della legge ecclesiastica⁶². La maggior parte dei canoni si ispira a legislazioni precedenti, con una massiccia e significativa presenza di deliberazioni già formulate ad Agde e Orléans⁶³, in gran parte rivolte alla disciplina ecclesiastica e quasi per niente a temi di dottrina, secondo una tendenza ormai quasi tradizionale. Il concilio di Épaone complessivamente sembra tradurre in canoni l'espressione con la quale Avito aveva a suo tempo interpretato la notizia del battesimo di Clodoveo: «La vostra fede è la nostra vittoria»⁶⁴. I sovrani nella fruizione dei concili, con le sfumature e anche con le più vistose differenze che ciascuna assemblea conciliare mostra in dettaglio, riconoscono il peso politico e culturale delle strutture episcopali, la forza delle relazioni interne, le radici antiche e solide delle loro relazioni e tradizioni, che si identificano ancora con quelle della nobiltà senatoria e le prolungano. Il profilo di Avito è solo un testimone esemplare di questo fenomeno che in Gallia assume particolare evidenza e persistenza.

4. *Qualche riflessione conclusiva*

Il significato storico di questi tre concili, rappresentativi di un nuovo corso per la Gallia, corrisponde in modo evidente all'orientamento generale dei vari re, indipendentemente dalle rispettive nazionalità, dalla visibilità del loro coinvolgimento e perfino dalle opzioni dottrinali: corrisponde cioè a un atteggiamento comune e intrinseco alle loro strategie di governo, sollecitate più o meno vistosamente dai rapporti personali con alcuni eminenti rappresentanti dell'episcopato. L'intento condiviso era la ricerca della stabilità politica attraverso un progetto di conciliazione, che trovò naturale servirsi di strutture consolidate e già resistenti agli urti della storia. Indicativo è in questo senso l'esempio di Clodoveo. Il re con il concilio di Orléans si preoccupava anche di garantire ai vescovi di Aquitania, territorio appena sottratto ai Visigoti di Alarico II, che le proprietà appartenenti alla chiesa – compresi gli schiavi – non sarebbero state sequestrate ingiustamente e incoraggiava i

⁶² Épaone 517, *can.* 18: «Clerici quod etiam sine praecatoriis qualibet diurnitate temporis de ecclesiae remuneratione possederint, cum auctoritate domni gloriosissimi principis nostri in ius proprietarium praescriptione temporis non vocetur, dummodo pateat ecclesiae rem fuisse»; in *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2, *I concili gallici*, 2, pp. 58-59.

⁶³ Si veda la tavola sinottica in Gaudemet, *Agde*, col. 538.

⁶⁴ Si veda *supra* nota 50.

presuli a intercedere a favore dei prigionieri di guerra, spiegando le procedure corrette per farlo.

Attraverso la lettura di questi tre concili *in primis* e poi dei canoni emessi lungo il corso di tutto il secolo VI, durante il quale si afferma e radica la tendenza a dotare le assemblee conciliari di carattere nazionale, si avverte il modificarsi di alcune abitudini sociali, si registrano gli effetti di un incrementato meticcio umano e il mutare dei comportamenti, ma si evidenzia anche il persistere del funzionamento dello strumento conciliare, per gestire il tessuto sociale e le relative evoluzioni, per assestare nuovi equilibri di potere. Fra i più rilevanti elementi di novità emergenti già nelle prime assise del secolo è l'estensione ai laici di alcuni divieti e imposizioni, equivalente a una progressiva volontà di intervenire nei meccanismi sociali e inglobarli, cioè di travalicare i limiti di una legislazione squisitamente ecclesiastica⁶⁵. Di questa tendenza vi è chiara traccia nella lettera convocatoria all'assemblea di Épaone con la quale Vivenziolo, fra l'altro, apre le porte del concilio a una rappresentanza del popolo, perché tutta la comunità conosca e, dunque, possa osservare le regole «*quae a solis pontificibus ordinanda sunt*». Altro dato interessante, anche per le sue ricadute sociali, è l'incremento di attenzione nei confronti dell'omologazione e valorizzazione dei rituali liturgici: norme che vi fanno riferimento sono presenti nei tre concili esaminati (Agde 506, *cann.* 21, 30, 47; Orléans 511, *can.* 26; Épaone 517, *can.* 27). Esse rivelano una tendenza unificante in funzione identitaria, si direbbe a sostegno di una sorta di fruizione politica della preghiera comunitaria⁶⁶. Fra le norme espresse dai concili del secolo emerge, inoltre, il comune progetto di controllo del potere dei monasteri, un fatto che va considerato alla luce delle trasformazioni politiche e dell'episcopato, oltre che in relazione alle intrinseche alterne e complesse implicazioni di quest'ultimo con le istituzioni monastiche⁶⁷. Il VI secolo

⁶⁵ Rinvio a Barcellona, *Una società allo specchio*, soprattutto le conclusioni.

⁶⁶ Sullo sviluppo e la funzione della liturgia rinvio ancora a Barcellona, *Una società allo specchio*, particolarmente il capitolo intitolato: *Pratiche liturgiche e processi identitari*, pp. 123-147.

⁶⁷ Ancora Barcellona, Pricoco, *Legislazione conciliare e monachesimo*. Si pensi al modello del monaco-vescovo, creazione tipica del cristianesimo occidentale, che assunse in Gallia un ruolo particolarmente significativo – soprattutto nel V secolo – alimentata dall'esperienza di Lérins, uno dei più importanti centri dell'ascetismo di questa area geo-politica, per questo già indicato quale «vivaio di vescovi» (l'espressione si deve ai benedettini della settecentesca *Histoire de la France*, che definirono Lérins «une pépinière d'évêques», per avere fornito nell'arco di circa settanta anni una dozzina di vescovi ad alcune delle più importanti sedi della Gallia centro-meridionale). Ad alcuni dei vescovi protagonisti dei concili in oggetto si devono iniziative e opere intrinsecamente legate a fondazioni monastiche, oltre che direttamente a Lérins. Cesario, che a Lérins si è formato, svolse lungo tutta la prima metà del VI secolo una assidua opera di regolamentazione della prassi monastica: la *Regula ad virgines* è tra i suoi scritti più importanti e anche la prima regola femminile dell'Occidente. Vivenziolo di Vienne è con ogni probabilità l'autore della *Vita Patrum Jurensium* (512-515), opera anonima redatta su richiesta dell'abate di Lérins, Marino, e destinata a due monaci della comunità di Agaune. Si vedano Pricoco, *L'isola dei santi*, ancora fondamentale per la storia delle origini del cenobio; Heijmans-Pietri, *Le «lobby» lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du V^e siècle au début du VI^e siècle*, che ne segue le vicende anche oltre il V secolo; e Dubreucq, *Lérins et la Bourgondie dans le haut Moyen Âge*, sulle relazioni tra Lérins e il contesto burgundo.

inaugura, infine, una diversa relazione fra chiese galliche e sede romana, una relazione che diventa più forte e stabile con reciproci vantaggi. Si pensi ai privilegi concessi da Simmaco a Cesario tra il 513 e il 514: la conferma per la sua chiesa dei diritti metropolitici, la concessione dell'uso della dalmatica per i diaconi e del pallio per i vescovi, il conferimento del ruolo di vicario della Sede Apostolica. A questi corrisponde, di rimando, il contributo dell'attività conciliare, soprattutto dei primi tre decenni, al processo di stabilizzazione e consolidamento della sede romana, destinato compiersi in tempi lunghi, ma già manifestamente innescato⁶⁸.

I concili “nazionali”, questi come quelli che seguiranno, si propongono come atti forti e significativi ma non hanno carattere di svolte rivoluzionarie, piuttosto di tappe decisive dentro percorsi già altrimenti avviati, che vedono, da un lato, l'affermazione di nuovi assetti istituzionali nella struttura del regno e, dall'altro, la compagine ecclesiastica nel ruolo di catalizzatore e stabilizzatore delle trasformazioni. Benché in modo diverso rispetto al tempo di Costantino, ma anche più in generale rispetto alla storia e alle vicende dei concili della *pars Orientis*, essi restano momenti politici: un modo per fare passare contenuti nuovi attraverso contenitori antichi e rodati e uno strumento per attuare processi di fusione socio-culturale. L'accentuazione della funzione politica delle istituzioni ecclesiastiche rende più forte il potere collegiale del clero e dei vescovi, ne allarga competenze e prerogative⁶⁹, e naturalmente fa crescere l'interesse dei regnanti nel controllo delle elezioni. I re col tempo incidono in modo sempre più sostanziale negli affari della chiesa, anche perché si trovano in una condizione di privilegio rispetto all'imperatore: sono geograficamente molto più vicini e da un certo momento in poi anche più allineati dal punto di vista dell'ortodossia, benché l'imperatore continui a essere considerato il capo dell'*orbis Romanus* e dell'ecumene cristiana⁷⁰. E il modo

⁶⁸ Per ulteriori dettagli rinvio alla nota 21. Sulla politica religiosa di Simmaco, si veda ancora Sardella, *Società, chiesa e stato nell'età di Teoderico*, e in particolare sui rapporti con la Gallia, pp. 153-157. Nei concili presieduti da Cesario nel corso del VI secolo si riverbera platealmente il mutato stato delle relazioni con la Sede Apostolica; rinvio ancora a Barcellona, *Roma e Gallia*. Dal 513 in poi Cesario di Arles diventò il referente principale dei papi (dopo Simmaco anche di Ormisda) in Gallia, in parte grazie alla mediazione del diacono di Milano, Ennodio (suo parente, membro anche lui della *gens Firmina*), che diventò vescovo di Pavia nel 513. Ennodio era molto legato ai papi Simmaco e Ormisda (Gioanni, *La contribution épistolaire d'Ennode de Pavie*).

⁶⁹ Si veda il capitolo *Les évêques, les papes, et les princes dans la vie conciliaire en France du IV au XII siècle*, in Basdevant-Gaudemet, *Église et autorités*, pp. 115-132, in particolare 119. Come scrisse molto efficacemente Ostrogorsky, *Storia dell'Impero bizantino*, p. 50: «Dal caos in cui l'impero romano d'Occidente era precipitato, emerge una potenza: la Chiesa romana». Il cattolicesimo romano, con il rilancio della vecchia capitale come luogo simbolico e reale di centro spirituale del mondo, finirà con il permeare di sé – e profondamente – il travagliato passaggio dal mondo romano alle nuove realtà “nazionali” dei regni cosiddetti barbarici.

⁷⁰ Al tempo dei primi tre concili nazionali gallici era imperatore Anastasio (491-518), il quale restava seguace del monofisismo pur avendo fatto al momento dell'ascesa sul trono – e su richiesta del patriarca – professione formale di adesione all'ortodossia romana. Da un punto di vista politico i territori che erano stati dell'impero una volta, continuavano e essere percepiti ancora come un suo possesso eterno e irrevocabile, anche se erano ormai gestiti e amministrati dai regnanti dei nuovi popoli “barbari”: per entrare a Tours con le insegne romane Clodoveo

di incidere è strettamente connesso alla sempre maggiore e determinante influenza che si riserveranno nella elezione e nella formazione dei ranghi più alti delle gerarchie ecclesiastiche: i vescovi diventano presto funzionari del re⁷¹. Nei ruoli di rilievo si insedieranno in modo progressivo esponenti delle più importanti famiglie dei “grandi laici”, prendendo il posto che a lungo era stato dell’aristocrazia senatoria gallo-romana: un travaso spontaneo fra sedi di potere, non inusitato nella storia della Gallia tardoantica, ma che all’indomani della instaurazione dei nuovi regni mutava profondamente gli ingredienti etnico-culturali della realtà sociale⁷².

dovette ricevere il titolo di console dallo stesso Anastasio. Era il 508, lo stesso anno in cui per tradizione si colloca il trasferimento della sede capitale del regno franco a *Lutetia Parisiorum* (la futura Parigi).

⁷¹ Clodoveo si interessa già alle elezioni, ma non interviene mai per imporre un candidato, come avverrà con i suoi successori; Griffe, *Les royautés barbares et l'épiscopat de 501 à 571*, pp. 285-300.

⁷² L’episcopato restò ancora per una parte del VI secolo di estrazione gallo-romana, almeno in prevalenza, anche se subì il condizionamento dei regnanti merovingi. Costoro tendevano a considerare il ruolo di vescovo come il punto di arrivo di una carriera politica alla quale si accedeva dopo un periodo di apprendistato presso il *palatium regio*. Qui i giovani aristocratici imparavano, fra l’altro, la fedeltà nei confronti del sovrano.

Opere citate

- M. Amerise, *Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart 2005.
- R. Arcuri, *Vescovi e barbari di fronte alla crisi dell'impero: Orienzio e la Gallia del V secolo*, in *Religion in the History of European Culture*, pp. 211-229.
- Aux sources de la gestion publique*, II, *L'invasio des villae ou la villa comme enjeu de pouvoir*, a cura di É. Magnou-Nortier, Lille 1995.
- Avit de Vienne, *Lettres*, a cura di E. Malaspina, M. Reydellet, Paris 2016.
- R. Barcellona, *La soluzione di Orange 529. Tra teologia e antropologia*, in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi*, pp. 481-507.
- R. Barcellona, *Le trame giuridiche della società nella prospettiva conciliare (Gallia secc. V-VI)*, in *Lex et religio in età tardoantica*. Atti del XI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2013, pp. 65-84.
- R. Barcellona, *Lo statuto dell'alterità fra identità fluide e confini incerti: Gallia secc. V-VI. Salviiano di Marsiglia, Sidonio Apollinare, Gregorio di Tours*, in *Frontiere della Romanità nel mondo tardo antico. Appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*. Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XXI, a cura di C. Lorenzi, L. Navarra, Perugia 2016, pp. 459-485.
- R. Barcellona, *Roma e Gallia. Cesario di Arles, modi e ragioni di una svolta*, in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano*, pp. 289-306.
- R. Barcellona, *Una società allo specchio. La Gallia tardoantica nei suoi concili*, Soveria Mannelli (Cz) 2012.
- R. Barcellona, S. Pricoco, *Legislazione conciliare e monachesimo nella Gallia tardo-antica*, in *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon*, a cura di M. Bellomo, O. Condorelli, Città del Vaticano 2006, pp. 471-503.
- G. Bardy, *L'attitude politique de saint Césaire d'Arles*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 33 (1947), pp. 241-256.
- B. Basdevant-Gaudemet, *Église et autorités. Études d'histoire du droit canonique médiéval*, Limoges 2006.
- The Battle of Vouillé, 507 CE: where France began*, a cura di R.W. Mathisen, D. Shanzer, Boston-Berlin 2012.
- B. Beaujard, *L'évêque dans la cité en Gaule aux V^e et VI^e siècles*, in *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*, pp. 127-145.
- Les canones des conciles Mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)*, a cura di J. Gaudemet, B. Basdevant, Paris 1989 (Sources chrétiennes, 353).
- I canoni dei concili della chiesa antica*, a cura di A. Di Berardino, II. *I concili latini. 2. I concili gallici, 1: introduzioni, traduzioni e note* di R. Barcellona, M. Spinelli, Roma 2010.
- I canoni dei concili della chiesa antica*, a cura di A. Di Berardino, II. *I concili latini. 2. I concili gallici, 2: introduzioni, traduzioni e note* di P. Pellegrini, Roma 2011.
- Clovis chez les historiens*, a cura di O. Guyotjeannin, Paris-Genève 1996.
- Clovis, histoire et mémoire*. Actes du Colloque international d'histoire de Reims: I, *Clovis et son temps, l'événement; II, Le baptême de Clovis, son écho à travers l'histoire*, a cura di M. Rouche, Paris 1997.
- Concilia Galliae A 314-A 506*, a cura di Ch. Munier, Turnhout 1963 (Corpus Christianorum, Series Latina, 148).
- Concilia Galliae A 511-A 695*, a cura di C. De Clercq, Turnhout 1963 (Corpus Christianorum, Series Latina, 148A).
- Costantino il grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente*, a cura di A. Donati, G. Gentili, Milano 2005.
- Costantino prima e dopo Costantino/Constantine before and after Constantine*. Atti del Convegno internazionale, a cura di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa, Bari 2012.
- Costantino e l'Oriente. L'impero, i suoi confini e le sue estensioni*. Atti del Convegno di Studi promosso dal Pontificio istituto orientale in occasione della ricorrenza costantiniana (313-2013), a cura di M. Pampaloni, B. Ebeid, Roma 2016.
- Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle chiese 'principali' alle chiese patriarcali*. Atti del XLIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 2017.

- L. Cracco Ruggini, *L'ordine naturale sconvolto e la morte di un mondo nella storiografia tardo-antica*, in «Rivista storica italiana», 114 (2002), pp. 820-850.
- Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, Roma 1988.
- W.M. Daly, *Clovis. How Barbaric? How Pagan?*, in «Speculum. A Journal of Medieval Studies», 69 (1994), pp. 619-664.
- Diritto romano e identità cristiana*, a cura di A. Saggioro, Roma 2005.
- A. Dubreucq, *Lérins et la Bourgondie dans le haut Moyen Âge*, in *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, pp. 195-227.
- B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VII^e siècles*, Paris 2005.
- M. Dunn, *Belief and Religion in Barbarian Europe c. 370-700*, London-New York 2013.
- K. Escher, *Les Burgondes I^{er}-VI^e siècles ap. J.-C. (Civilisations et cultures)*, Paris 2006.
- J. Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne 1997.
- J. Favrod, *Les Burgondes. Un royaume oublié au coeur de l'Europe*, Lausanne 2002.
- S. Gasparri, *Identità etnica e identità politica nei regni barbarici postromani: il problema delle fonti*, in *Civis/Civitas. Cittadinanza politico-istituzionale e identità-socioculturale da Roma alla prima età moderna*. Atti del Seminario internazionale, a cura di C. Tristano, S. Allegria, Moltepulciano (Si) 2008, pp. 153-164.
- S. Gasparri, C. La Rocca, *Tempi barbarici. L'Europa occidentale fra antichità e medioevo (300-900)*, Roma 2012.
- J. Gaudemet, *Épaone*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XV, Paris 1963, coll. 524-545.
- S. Gioanni, *La contribution épistolaire d'Enmode de Pavie à la primauté pontificale sous le règne des papes Symmaque et Hormisdas*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 113 (2001), pp. 245-268.
- E. Griffe, *L'épiscopat gaulois de 481 à 561*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», 79 (1978), pp. 285-300.
- E. Griffe, *L'épiscopat gaulois et les royautés barbares de 482 à 507*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», 76 (1975), pp. 261-284.
- E. Griffe, *Les royautés barbares et l'épiscopat de 501 à 571*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», 79 (1978), pp. 267-284.
- O. Guillot, *Arcana Imperii*, Limoges 2003.
- O. Guillot, *Clovis "August", vecteur des conceptions romano-chrétiennes*, in *Clovis, histoire et mémoire*, I, *Clovis et son temps, l'événement*, pp. 705-737.
- G.I. Halfond, *Cum Consensu Omnium: Frankish Church Councils from Clovis to Charlemagne*, in «History Compass», 5 (2007), 2, pp. 539-559.
- G.I. Halfond, *The Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*, Leiden-Boston 2010.
- G.I. Halfond, *Vouillé, Orléans (511), and the Origins of the Frankish Conciliar Tradition*, in *The Battle of Vouillé, 507 CE*, pp. 151-166.
- P. Heather, *The Goths*, Oxford 1996.
- Ch. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, II/2, Paris 1908.
- M. Heijmans, L. Pietri, *Le «lobby» lérinien: le rayonnement du monastère insulaire du V^e siècle au début du VII^e siècle*, in *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, pp. 35-62.
- M. Heinzelmann, *Gallische Prosopographie, 260-527*, in «Francia», 10 (1982), pp. 531-718.
- Y. Hen, *Clovis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 71 (1993), pp. 271-276.
- J. Heuclin, *Biens ecclésiastiques et invasions au VI^e siècle*, in *Aux sources de la gestion publique*, pp. 135-147.
- J. Heuclin, *Le concile d'Orléans de 511, un premier concordat?* in *Clovis, histoire et mémoire*, I, *Clovis et son temps, l'événement*, pp. 435-450.
- Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, a cura di J.-M. Mayeur et alii, Paris 1998.
- E. James, *I barbari*, Bologna 2011 (Harlow 2009).
- W. Klingshirn, *Caesarius of Arles*, Cambridge 1994.
- W. Klingshirn, *Church Politics and Chronology: Dating the Episcopacy of Caesarius of Arles*, in «Revue d'étude augustiniennes et patristiques», 38 (1992), pp. 80-88.
- La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne*. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre 1-3 avril 1993, a cura di C. Lepelley, Bari 1996.

- La teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppi e crisi*. Atti del XLI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma 2014.
- C. La Rocca, *La cristianizzazione dei barbari e la nascita dell’Europa*, in «Reti Medievali - Rivista», 5 (2004), < www.rivista.retimedievali.it >.
- Lérins, une île sainte de l’Antiquité au Moyen Âge*, a cura di Y. Codou, M. Lauwers, Turnhout 2009.
- É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, I-IV, Paris 1910-1943, I, *La propriété ecclésiastique aux époques romaine et mérovingienne*.
- J.H. Lobato, *La aristocracia galorromana ante las migraciones bárbaras del siglo V: la “invención” del Burgundio*, in «El Futuro del Pasado», 1 (2010), pp. 365-378.
- L. Loschiavo, *Letà del passaggio. All’alba del diritto comune europeo (III-VII)*, Torino 2016.
- B. Luiselli, *Barbaritas theologica: nuove frontiere teologiche nelle culture ‘barbariche’ dell’Occidente*, in *La teologia dal V all’VIII secolo fra sviluppi e crisi*, pp. 117-133.
- B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003.
- L. Magliaro, *Tensioni sociali ed etniche e dominazione politica in Gallia tra V e VI secolo*, in *Tensioni sociali nella Tarda Antichità*, pp. 89-111.
- É. Magnou-Nortier, *Du royaume des civitates au royaume des honores: episcopatus, comitatus, abbazia dans le royaume franc (VI^e-IX^e siècle)*, in *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale*, pp. 311-344.
- The Many Faces of Clío: Cross-cultural Approaches to Historiography. Essays in Honor of Georg G. Iggers*, a cura di Q.E. Wang, F.L. Fillafer, New York-Oxford 2007.
- V. Marotta, *Potere imperiale e leggi barbariche: il Pactus legis Salicae*, in *Ravenna Capitale. Società, diritto e istituzioni nei papiri ravennati (V-VIII secolo)*, < amsacta.unibo.it/2801/1/Marotta_Ravenna_2010 >.
- F. Masai, *La Vita Patrum Iurensium et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d’Againe*, in *Festschrift Bernhard Bischoff zu seinem 65 Geburtstag*, a cura di J. Autenrieth-F. Brunhölzl, Stuttgart 1971, pp. 43-69.
- R.W. Mathisen, *Clovis, Anastase et Grégoire de Tours: consul, patrice et roi*, in *Clovis, histoire et mémoire*, I, *Clovis et son temps, l’événement*, pp. 395-407.
- R.W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989.
- R.W. Mathisen, *The “Second Council of Arles” and the Spirit of Compilation and Codification in Late Roman Gaul*, in «Journal of Early Christian Studies», 5 (1997), pp. 511-554.
- R.W. Mathisen, *Ruricius of Limoges and Friends. A Collection of Letters from Visigothic Aquitania*, Liverpool 1999.
- M. Mazza, *Lente, sotterranee, rivoluzioni. Alcune considerazioni conclusive*, in *Silenziose rivoluzioni. La Sicilia dalla Tarda Antichità al primo Medioevo*, a cura di C. Giuffrida, M. Cassia, Roma 2016, pp. 441-460.
- Ch. Munier, *Agde*, in *Nuovo dizionario di antichità cristiane*, I, Genova-Milano 2006², coll. 125-127.
- G. Ostrogorsky, *Storia dell’Impero bizantino* (München 1963) Torino 1993².
- M. Ozóg, H. Pietras, *Il battesimo di Clodoveo e le sue possibili ripercussioni in Italia alla luce del Liber Pontificalis, ossia della chiesa romana di S. Martino ai Monti*, in «Gregorianum», 93 (2015), pp. 157-174.
- P. Pellegrini, *Il Codice Teodosiano nella Gallia tardoantica: il concilio di Clodoveo*, in *Diritto romano e identità cristiana*, pp. 179-192.
- Ch. Pietri, *Chiesa e comunità locali nell’Occidente cristiano (IV- VI D. C): l’esempio della Gallia*, in *Società romana e impero tardoantico*, pp. 761-795 (con note alle pp. 923-934).
- L. Pietri, J. Fontaine, *Les débuts de la contre-offensive catholique en Gaule et en Espagne, Le royaume franc et la conversion de Clovis*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, pp. 331-342.
- A.M. Piredda, *La figura di Costantino dal tempo di papa Simmaco a Gregorio di Tours*, in «Diritto@Storia», 2 (2003), < <http://www.dirittoestoria.it/sito2.htm> >.
- O. Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris 1989.
- S. Pricoco, *L’isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.
- E. Prinzivalli, *L’arianesimo: la prima divisione tra i Romani e la prima assimilazione dei popoli migranti*, in *Cristianità d’Occidente e cristianità d’Oriente (secoli VI-XI)*. Spoleto 2004 (Settimane del Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 51), pp. 31-60.

- A. Rastoul, *Agde*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, I, Paris 1912, coll. 929-930.
- M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*, Roma 1981.
- Religion in the History of European Culture*. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, I-II, a cura di G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino, M. Monaca, Palermo 2013.
- L. Ripart, *Saint Maurice et la tradition régaliennne bourguignonne (443-1032)*, in *Des Burgondes au royaume de Bourgogne, V^e-X^e siècle. Espace politique et civilisation*, a cura di P. Paravy, Grenoble 2002, pp. 211-236.
- V. Ruggieri, *Costantino e la cristianizzazione dell'impero: qualche aspetto*, in *Costantino e l'Oriente. L'impero, i suoi confini e le sue estensioni*, pp. 293-312.
- B. Saitta, *Teoderico di fronte a Franchi e Visigoti (a proposito della battaglia di Vouillé)*, in *Cultura e società nell'Italia medievale*, pp. 737-750.
- T. Sardella, *Il cristianesimo in Occidente dalla fine dell'Impero ai regni romano-barbarici*, in *Storia del cristianesimo*, I, *Letà antica (secoli I-VII)*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2015, pp. 329-358.
- T. Sardella, *Società, chiesa e stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Soveria Mannelli (Cz) 1996.
- D. Schanzer, I. Wood, *Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose*, Liverpool 2002.
- M. Simonetti, *Costantino e la chiesa*, in *Costantino il grande*, pp. 56-63.
- M. Simonetti, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, Roma 2006.
- Società romana e impero tardoantico*, III, *Le merci, gli insediamenti*, a cura di A. Giardina, Roma 1986.
- Tensioni sociali nella Tarda Antichità nelle province occidentali dell'Impero romano*, a cura di L. Monticchio, Perugia 2015.
- G. Tomasi di Lampedusa, *Il gattopardo*, Milano 1958.
- A. Tschernjak, *Sidonius Apollinaris und die Burgunden (Sid. Ap. carm. 12)*, in «Hyperboreus», 9 (2003), pp. 158-168.
- P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*, Milano 2008 (Paris 2007).
- A.A. Verardi, *Per una storia del "sistema"... o solo della sua percezione. Riflessioni prime e minime su alcune collezioni altomedievali di diritto canonico*, in *Per Enzo. Studi in memoria di Vincenzo Matera*, a cura di L. Capo, A. Ciaralli, Firenze 2015 (Reti Medievali E-Book, 25), < www.ebook.retimedievali.it >, pp. 269-290.
- Vie de César d'Arles*, a cura di G. Morin, M.-J. Delage, Paris 2010 (Sources chrétiennes, 536).
- H. Wolfram, *Storia dei Goti*, Roma 1985 (München 1979).
- I.N. Wood, *Arians, Catholics, and Vouillé*, in *The Battle of Vouillé, 507 CE*, pp. 139-150.
- I.N. Wood, *Gregory of Tours and Clovis*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 63 (1985), pp. 249-272.
- D. Woolf, *Of Nations, Nationalism, and National Identity: Reflections on the Historiographic Organization of the Past*, in *The Many Faces of Clio*, pp. 71-103.

Rossana Barcellona
Università di Catania
rbarcel@unict.it