

III

Cristianesimo e classi dirigenti prima e dopo Costantino

di GUIDO CLEMENTE

La questione religiosa nel tardo Impero è naturalmente uno degli aspetti decisivi per la comprensione del periodo. La tensione tra trasformazione e tradizionalismo nei comportamenti politici sembra la nota dominante, fin dalla conversione di Costantino. Per quanto riguarda il rapporto con i gruppi dirigenti, questa tensione è ancora più avvertibile per una serie di ragioni complementari: in primo luogo, il mutamento profondo nella composizione dei gruppi che in vario modo partecipavano al governo, mutamento particolarmente accelerato dal III secolo, ha favorito l'emergere di atteggiamenti nuovi nei confronti del problema religioso e una pluralità di posizioni, determinate dalla diversa estrazione, cultura, esperienza individuale; in secondo luogo, le modifiche negli ordinamenti istituzionali si sono collegate strettamente alla nuova situazione, e hanno prodotto, o favorito, processi di ridefinizione del rapporto tra religione e politica in vari settori dell'amministrazione e in diverse aree dell'Impero, ormai privo di un centro unico di direzione. Così, nel periodo decisivo di Diocleziano e Costantino, i vari elementi di una situazione in movimento si sono coagulati, definendo i termini nei quali si svilupperanno fino all'età teodosiana. In questa evoluzione è assai difficile enucleare costanti: una nota dominante della ricerca recente, proprio a partire dalla 'questione costantiniana', sembra essere l'esame analitico, su base prosopografica, della formazione dei gruppi dirigenti assumendo più o meno esplicitamente l'ipotesi che, soprattutto nei rapporti con i senatori pagani di Roma, pesasse in modo netto il contenzioso

religioso¹. A questo approccio si sono registrate reazioni decise, che hanno invece posto al centro della questione l'organizzazione del potere². In effetti, gli episodi di conflitto tra il gruppo pagano più rappresentativo, raccolto negli aristocratici attivi nel senato di Roma e l'imperatore, sono appunto episodi, in base ai quali sarebbe erroneo offrire un'interpretazione generale del rapporto complessivo tra attività dei gruppi dirigenti e questione religiosa. Per un mondo da secoli abituato a considerare la religione come qualcosa di non decisivo nell'esercizio del potere politico, non decisivo nel senso delle scelte individuali o di gruppo, la complessità delle questioni sollevate dal cristianesimo da un lato non potevano essere facilmente assorbite, dall'altro si prestavano a interpretazioni tutt'altro che univoche.

Inoltre, affermazione del cristianesimo e definizione del ruolo politico della Chiesa rappresentano, per il nostro assunto, questioni strettamente collegate; fu la Chiesa come potenza secolare a impegnarsi prima per la definizione dottrinale e l'eliminazione delle eresie, quindi per la liquidazione di quegli elementi di tradi-

¹ Fra i lavori più significativi che, anche da posizioni diverse, hanno contribuito a definire i termini della questione si veda A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948 (trad. it., Bari 1976), che ha avuto larghissima influenza; A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960; M.T.W. ARNHEIM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972 (sul quale si veda la recensione di G. CLEMENTE, in "R.F.I.C." CI (1973), p. 506).

² J. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court, A.D. 364-425*, Oxford 1975; in particolare, per il periodo costantiniano, si veda l'utile discussione recente di D.M. NOVACK, *Constantine and the Senate: an Early Phase of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in "Ancient Society" X (1979), p. 271 sgg.; i limiti del metodo prosopografico sono resi evidenti, per quanto riguarda i problemi del rapporto tra religione e politica, dall'impostazione dei lavori, tra gli altri, di P. BROWN (in particolare per la questione qui trattata, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, in "J.R.S." LI (1961), p. 1 sgg., ora in *Religione e società nell'età di Sant'Agostino* (trad. it.), Torino 1975, p. 151 sgg.), di S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I-II, Bari 1974-1980, ove si pone l'accento sulla complessità culturale e politica dei fenomeni, e si insiste sulla mediazione tra problematica religiosa e potere; rapidi ma significativi accenni in questa direzione in R. SYME, *Tolerance and Bigotry*, in *Transformations et conflits au IV^e siècle ap. J.-C.*, in "Antiquitas" XXIX (1978), p. 225 sgg. Rimane essenziale, per le questioni qui trattate, A. MOMIGLIANO (a c. di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (trad. it.), Torino 1968; di grande interesse è ora R. VON HÄLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amsträger des römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)*, in "Antiquitas", XXIII (1978), nella cui ampia introduzione si ridimensiona con argomenti di rilievo il rapporto tra fede religiosa e formazione dei gruppi dirigenti.

zionale comportamento politico che gli imperatori del IV secolo avevano osservato in molti settori della loro attività di governo, e nel mantenimento dei rapporti con i gruppi non cristiani in questa attività: non va dimenticato che le leggi antipagane di Teodosio furono precedute dalla costituzione sulla fede cattolica, premessa indispensabile all'affermazione dell'intransigenza religiosa.

Per valutare la relativa incidenza degli elementi che abbiamo indicato come significativi nel processo di trasformazione tra III e IV secolo, è utile riesaminare brevemente la situazione relativa all'atteggiamento di individui o gruppi con responsabilità di governo nel periodo immediatamente precedente Costantino; la questione, dato lo stato delle nostre fonti, si identifica sostanzialmente con quella della diffusione del cristianesimo nelle classi alte, ma è soprattutto la questione dei rapporti sociali tra elementi cristiani dei gruppi dirigenti e altri gruppi, pagani o cristiani, che è opportuno tenere in evidenza. Di cristiani ricchi, e in qualche caso esplicitamente identificati con esponenti di gruppi di governo, si parla assai presto nella nostra documentazione³, anche se i riferimenti, come è noto, sono il più delle volte generici. Basterà ricordare la celebre lettera di Plinio a Traiano per gli inizi del II secolo e, più tardi, le testimonianze, significative tra le altre, di Origene, Luciano di Antiochia, Dionigi di Alessandria, Lattanzio, Eusebio⁴. Non si vuole qui discutere nei suoi termini

³ Il lavoro fondamentale rimane quello di A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* (trad. It.), Torino 1906, p. 371 sgg. (in particolare p. 387 sgg. per la diffusione tra i ricchi); si veda inoltre G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949; P. BATTIFOL, *La Paix constantienne et le Catholicisme*, Paris 1914, p. 135 sgg.; C.J. CADOUX, *The Early Church and the World. A History of the Christian Attitude to Pagan Society and the State down to the Time of Constantine*, Edinburgh 1925; O. GIORDANO, *I cristiani nel III secolo. L'editto di Decio*, Messina 1967; J. MOLTHAGEN, *Der römischen Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, in "Hypomn." XXVIII (1975); M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Milano 1965, p. 261 sgg.; una rassegna e discussione recente della documentazione in W. ECK, *Das Eindringen des Christentums den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.*, in "Chiron", I (1971), p. 381 sgg. si veda anche, da ultimo, M. SORDI, *Opinione pubblica e persecuzioni anticristiane nell'Impero romano*, in *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milano 1978, p. 159 sgg.

⁴ PLINIO, *Ep.* 96; ORIGENE, *Ad Matth.* 24,9; *C. Cels.* I, 27; III, 9, 18, 44; VII, 54; VIII, 69, 75; LUCIANO, *Or. in Ruf. b. e.* IX, 6; DIONIGI DI ALESSANDRIA, in EUSEBIO, *H. e.* VI, 41, 11; LATTANZIO, *Div. Inst.* V, 1 sgg.; EUSEBIO, *H. e.* VIII 1, 1 sgg.; v. anche ARISTIDE, *Or.* 46; MINUCIO, *Oct.* 5, 8, 12 e, in generale, la documentazione raccolta e discussa in HARNACK, *Missione* cit., p. 387 sgg. ed ECK, *Das Eindringen* cit.

quantitativi il fenomeno, già noto nelle sue linee generali; importa solo rapidamente notare, in questo ambito di problemi, che oltre alla genericità dei documenti letterari appare abbastanza evidente nella maggior parte di essi l'intonazione programmaticamente rivolta a presentare il cristianesimo come progressivamente trionfante, ciò che rende i dati scarsamente attendibili quando si passi da enunciazioni generiche a fatti specifici⁵. D'altronde, anche il faticoso e lento processo di legittimazione sociale, che richiese una dura battaglia culturale, è stato ampiamente discusso, ed è in questo contesto che si trovano alcuni accenni, ad esempio in Origene e Lattanzio, sulle persistenti difficoltà di sanare l'aporia tra atteggiamento delle classi colte e predicazione cristiana⁶, nonostante il lungo periodo di tolleranza e di sincretismo religioso che durò, a parte naturalmente i regni di Decio e Valeriano, per tutto il III secolo.

Nel quadro di questa documentazione, sono piuttosto da sottolineare alcuni aspetti significativi per mostrare come il proselitismo tra le classi alte fosse sentito nel periodo, e quali conseguenze d'ordine principalmente politico provocasse; i cristiani per primi, intanto, sapevano che le *insignes personae* come le chiama San Cipriano⁷, erano le più esposte e quindi le più difficili a cadere in momenti di difficoltà. Ciò è detto esplicitamente, oltre che da Cipriano per la persecuzione di Decio, da Eusebio per quella di Valeriano⁸. Lo stesso Eusebio, raccontando l'episodio di Asturio, un personaggio senatorio forse figlio di un governatore d'Arabia (o forse il governatore stesso), sottolinea il fatto che egli, uomo autorevole, professasse apertamente la sua fede; ciò significa, ovviamente, che pochi lo facevano⁹. Lattanzio, in

⁵ Si veda, per un uso delle fonti volto a documentare la precoce e ampia diffusione del cristianesimo, ancora di recente SORDI, *Il Cristianesimo* cit., p. 261 sgg.

⁶ Esemplici, per questo ambito di problemi, i saggi di A. NOCK, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, (trad. It.), Bari 1974; il saggio di A.H.M. JONES, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in A. MOMIGLIANO, *Il conflitto* cit., p. 21 sgg., è essenziale per l'impostazione che qui si propone.

⁷ CIPRIANO, *Ep.* VII, 2, 3.

⁸ EUSEBIO, *H. e.* VI, 41.

⁹ EUSEBIO, *H. e.* 16 sgg.; l'identificazione, sostenuta ad es., con qualche riserva, da SORDI, *Il Cristianesimo* cit., p. 287 sgg. è ritenuta assai dubbia da altri: PIR², A 1269 e B 67; PLRE, I p. 119 sgg.; Eck, "Chiron" cit. p. 388.

un'occasione, ricorda come «*mutant enim plurimi ac maxime qui litterarum aliquid attingunt*»¹⁰ una espressione generica, ma sufficientemente significativa.

Il proselitismo dei ricchi, e delle persone colte, ancor più se membri dei gruppi dirigenti, creava notevoli problemi, non solo perché essi tendevano a mascherarsi in momenti difficili, o ad abiurare, ma anche, e forse soprattutto, in periodi di tranquillità, perché il proselitismo doveva fare i conti con forti condizionamenti sociali e con una indipendenza intellettuale che non si riscontravano nella grande maggioranza dei cristiani dei ceti umili. In particolare, i cristiani investiti di cariche pubbliche ponevano problemi per i compromessi cui erano inclini, per mentalità o per interesse poco importa qui rilevare. Già Cipriano lamentava in una lettera la mondanità del cristianesimo spagnolo¹¹, e il concilio di Iliberris, intorno al 300, ne è la riprova più evidente: i canoni di quel concilio prevedevano punizioni, peraltro blande, per i cristiani che rivestivano il flaminato o magistrature municipali che obbligavano ai culti pagani, e per i proprietari terrieri cristiani che, tollerando pratiche pagane da parte dei loro coloni, erano disposti a detrarre dal dovuto le spese per tali pratiche; è qui ovvio un aspetto che peserà ancora per tutto il IV secolo: l'opportunità di mantenere vincoli di solidarietà e la pace sociale erano prevalenti rispetto alla questione della fede in una varietà considerevole di situazioni. Anche Eusebio¹² rilevava la mondanità della Chiesa antiochena, e il titolo di *ducenarius* di cui si fregiava Paolo di Samosata indicava in effetti il grado di secolarizzazione di quella Chiesa, la prima del resto per la quale si pose un problema politico rilevante nel quale intervenne l'imperatore¹³; che uffici secolari fossero ricercati dai vescovi, insieme con prestigio sociale, lamentava ancora Cipriano nel *De lapsis*¹⁴. In questa situazione già assai complessa la notizia di Eusebio, che i governatori cristiani fossero stati dispensati dai

¹⁰ LATTANZIO, *Div. inst.* V 1,9.

¹¹ CIPRIANO, *Ep.* 67.

¹² *Conc. Ilib.*, can. 2-4, 55, 56; EUSEBIO, *H. e.* VII, 30.

¹³ F. MILLAR, *Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian: the Church, Local Culture and Political Allegiance in Third-Century Syria*, in "J.R.S." LXI (1971), p. 1 sgg.

¹⁴ CIPRIANO, *Laps.* 6.

sacrifici prima della grande persecuzione, assume un ovvio significato: essa risponde a verità, poiché durante la persecuzione di Massimino Daia, secondo un'iscrizione frigia, l'*officialis* del governatore di Pisidia Marco Giulio Eugenio fu obbligato a sacrificare, ciò che implica la sua precedente dispensa¹⁵.

Ancora con Massimino abbiamo notizia di un episodio di grande interesse: alcune città risposero alla sua pressione per mandare petizioni contro i cristiani; rimangono, oltre alle notizie di Eusebio, documenti epigrafici di tali petizioni, ad Arycanda¹⁶, e il loro significato è stato forse talvolta sottovalutato. Anche in aree con larga diffusione di cristianesimo i ceti dirigenti locali erano disposti ad adeguarsi a una situazione difficile sul piano religioso e ciò, è presumibile, non solo per necessità, ma anche perché il ribadire culti tradizionali (gli onori dovuti agli dèi, come dice il testo della petizione) e in particolare affermare la fedeltà all'istituzione imperiale era esigenza sentita, e non isolava i responsabili dal resto della popolazione in modo decisivo. Ragionare solo in termini di opportunismo sarebbe, in questo come in casi analoghi (si pensi alla situazione spagnola e alle frequenti situazioni di 'ambiguità' nel corso del IV secolo), riduttivo.

In sostanza, il governo romano era arrivato col tempo a un *modus vivendi* che doveva soddisfare, specie in determinati periodi, anche larghi settori dell'opinione pubblica cristiana, e in particolare quanti erano divenuti cristiani pur rimanendo nell'ambito dei gruppi dirigenti, specialmente a livello locale. Accanto alla soddisfazione per la conversione di membri delle classi elevate, le fonti cristiane, pur superando l'antica diffidenza per ricchi e potenti, mostrano tuttavia, già prima del riconoscimento ufficiale del cristianesimo e, poi, con la conversione dell'imperatore, quanto fosse complesso il fenomeno della sua definitiva legittimazione anche politica: una situazione fluida, con profonde differenziazioni regionali, che avranno un peso, come vedremo, successivamente. Eusebio, parlando delle sofferenze inflitte a tutti i ceti durante la grande persecuzione, ricorda tuttavia solo tre martiri appartenenti a gruppi dirigenti: Adautus, forse *rationalis summæ rei*, Philoromos, forse un *rationalis* in

¹⁵ EUSEBIO, *H. e.* VIII 1, 1 sgg.; *ILS* 9480; cfr. *PLRE*, I, p. 293.

¹⁶ DIEHL, *ILCV* 1; EUSEBIO *H. e.* IX 2 sgg., 9; NOCK, *La conversione* cit., p. 163 per l'interpretazione che segue; contro SORDI, *Il Cristianesimo* cit., p. 373 sgg.

Egitto, e il vescovo Phileas, del quale non è specificato il *cursus* laico¹⁷. Ciò non implica, evidentemente, molto per la diffusione del cristianesimo, ma è un ulteriore elemento a riprova del fatto che i cristiani nel governo e, in generale, tra i ceti elevati, non erano inclini a rinunciare ai privilegi della loro condizione, né, cosa di maggior rilievo, mutavano mentalità; frequentemente essi si sentivano, ed erano sentiti come membri di gruppi socialmente importanti anche quando la loro scelta di fede implicava potenziali conflitti con tutto il loro ambiente più vicino, e comportava anche scelte culturali impegnative; tutti gli elementi indicano invece che, accanto a fenomeni di netta e consapevole contrapposizione culturale e religiosa in senso stretto, ovviamente valorizzati da una larga parte delle nostre fonti, la diffusione più o meno ampia del cristianesimo fra i ceti elevati e fra i membri di questi che avevano responsabilità di governo conobbe aspetti più sfumati, meno rigidi, che in sostanza preparavano l'adeguamento di un modo di vivere la propria conversione alle condizioni sociali prevalenti. Le affettuose insistenze su Philoromos da parte delle autorità perché non si facesse martirizzare, data la sua condizione sociale, raccontate da Eusebio a edificazione del martire, sono una spia del punto di vista ufficiale sull'argomento, dell'atteggiamento delle autorità di governo e della possibilità di successo di tali pressioni. Vale la pena di ricordare che in età traiana Ignazio vescovo di Antiochia aveva paura che amici influenti a Roma gli evitassero la condanna¹⁸, e nella metà del III secolo Cipriano, notoriamente ben inserito nella sua comunità, ne sperimentò la solidarietà, non solo degli umili¹⁹.

Non appare dubbio dunque che il cristianesimo, benché sempre minoritario, abbia fatto progressi considerevoli tra le classi alte nel corso del III secolo, nei lunghi periodi di tranquillità. Questo progresso tuttavia, favorito dalla tolleranza, portava con sé una tendenza diffusa a compromessi con le abitudini e la mentalità di quanti erano investiti di cariche pubbliche, né sanava, nonostante i considerevoli sforzi dottrinari, i problemi posti dal

¹⁷ EUSEBIO, *H. e.* VIII 11, 2 (*PLRE*, I, p. 12 sgg.); VIII 9, 6 sgg. (*PLRE*, I, p. 698); VIII 9, 7-8.

¹⁸ HARNACK, *Missione* cit., p. 114 sgg.

¹⁹ Si veda da ultimo ECK, *Das Eindringen* cit., p. 385 sgg.; CH. SAUMAGNE, *La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien*, in "Byzantion" XXXII (1962), p. 1 sgg.

proselitismo delle persone colte e dei ricchi. E in questa particolare prospettiva che ogni valutazione sui progressi del cristianesimo va condotta, prima che sul piano puramente quantitativo, del resto difficilmente accertabile con approssimazione sufficiente.

Quando, infatti, il clima di tolleranza si incrinò, vi furono defezioni tra i ricchi e le *insignes personae* e in generale ciò costituì un segnale preciso per la stessa classe dirigente. L'editto di Valeriano, rivolto a senatori e cavalieri e personale di corte, non costituì un attacco rabbioso e impotente al cristianesimo trionfante, ma un modo di qualificarsi di fronte all'opinione pubblica aristocratica, che mostrava di condividere nei suoi ambienti più rappresentativi il tradizionalismo imperiale²⁰. Ciò ovviamente senza entrare, in questa sede, nel merito dell'utilità di un atteggiamento persecutorio.

Come si è accennato all'inizio, il III secolo fu contrassegnato oltre che dal delinearsi di una nuova situazione nei rapporti tra cristianesimo e gruppi dirigenti, da un profondo mutamento nella struttura e nella composizione di questi ultimi, e da una loro più accentuata diversificazione nelle diverse aree dell'Impero. Tale mutamento, precisato a partire da Diocleziano sul piano istituzionale, condizionò la successiva vicenda dei rapporti tra religione e politica in modo più profondo che non il numero più o meno elevato di conversioni individuali; è da questa situazione infatti che emersero le condizioni nelle quali si compì, alla fine del IV secolo, un cambiamento decisivo nel modo di porsi di fronte al problema da parte della Chiesa, dell'imperatore e dei gruppi interessati dei quali ci stiamo occupando.

Una storia della classe dirigente nel periodo dai Severi all'ascesa di Diocleziano si può fare solo per larghe approssimazioni, dato lo stato della nostra documentazione²¹; solo di un quinto circa dei senatori, ad esempio, è nota l'origine per il periodo posteriore ai Severi. Tuttavia le linee generali, che interessano il nostro assunto, possono essere sommariamente trac-

²⁰ Per l'editto di Valeriano, CIPRIANO, *Ep.* 80; l'accento alle *insignes personae* in CIPRIANO, *Ep.* 8, 2; l'interpretazione dell'editto in chiave di lotta religiosa, al di là di ragionamenti d'ordine politico, è ad es. in S. ORDI, *Il Cristianesimo* cit., p. 301 sgg.

²¹ Fondamentali, per le brevi considerazioni svolte nel testo, le ricerche di G. BARBIERI, *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*, Roma 1952; P. LAMBRICHTS, *La composition du Sénat romain de Septime Sévère à Dioclétien*, Budapest 1937.

ciate: sempre per il senato, si può dire che i senatori noti provengono, per tutto il secolo, in misura maggiore che da altre regioni dall'Asia Minore e dall'Africa, con un'accentuazione sull'Asia Minore nell'ultimo periodo. Tra le famiglie patrizie ben 31 su 43 note scomparvero già nel II secolo e le rimanenti, praticamente, si dissolsero nel III. Alla fine del periodo dunque l'ordine senatorio era quasi completamente rinnovato, con un ricambio le cui modalità, più volte rilevate, va la pena di ricordare: l'ascesa dai ceti municipali e dall'ordine equestre²². Parallelamente si determinò, come è noto, un mutamento nella organizzazione istituzionale ad esempio nei comandi militari e provinciali che favorì ovviamente il ricambio per l'acquisizione di competenze diverse. Ciò che più conta ai fini del nostro discorso, si produsse una regionalizzazione del reclutamento e dell'esercizio delle funzioni, che provocò una frattura tra Oriente e Occidente durata, tranne brevi periodi e situazioni specifiche, per tutto il tardo Impero. Gli orientali tendevano a rimanere nei loro luoghi d'origine come mostra il fatto che i governatori delle Province orientali provenivano in larghissima maggioranza da quell'area, e spesso non andavano a Roma o, acquisito il titolo di senatore, rinunciavano alla carriera pubblica. La forza delle tradizioni locali assumeva in tal modo un valore sempre più rilevante, e si allentava parallelamente la coesione dell'ordine, la capacità dell'istituzione che lo rappresentava di attrarre gli uomini nuovi e di favorirne l'assimilazione ai valori dominanti dell'aristocrazia di governo che si riconosceva nell'assemblea. Il reclutamento locale pertanto, anche se non era certo un fatto nuovo, comportava ora più che per il passato una diversificazione accentuata nella formazione dei ceti dirigenti, non sanata come per il passato dalla mobilità nell'esercizio delle funzioni. Si è notato giustamente²³ che le città orientali promuovevano le fortune di artigiani, commercianti, avvocati, che partecipavano più della vita delle loro comunità che della mentalità e della cultura aristocratiche. Per questa via, possiamo supporre

²² Importanti osservazioni in questo senso in JONES, *Lo sfondo sociale*, in MOMIGLIANO, *Il conflitto* cit., p. 23 sg.

²³ JONES, *op. cit.*; per un periodo più tardo LIBANIO, *Or.* XLII, 22 sgg., il quale ricorda come molti autorevoli funzionari cristiani ai primi del IV secolo avessero umili origini.

che siano arrivati a ricoprire funzioni pubbliche molti cristiani, che non sentivano in modo drammatico la frattura col passato che la nuova religione comportava; in ogni caso, indipendentemente dall'essere cristiani o pagani, i nuovi ceti risentivano certamente del clima dominante nelle aree dove svolgevano la loro attività e dove si erano formati: i pochi elementi che conosciamo per situazioni specifiche nel III secolo puntano tutti in questa direzione; così la particolare propensione degli spagnoli a tollerare aspetti di paganesimo, la mondanità di Antiochia, la vita di un vescovo come san Cipriano in Africa sono tutti indizi della capacità di adattamento a livello locale, che risentiva solo marginalmente, e in momenti drammatici, della questione fondamentale del dissidio tra tradizione e novità, e ancor più tra legalismo e nuova fede. Africa e Asia Minore erano, certamente, tra le regioni dove il cristianesimo aveva compiuto progressi più rapidi, e anche senza voler insistere su ragionamenti deduttivi è possibile ipotizzare che da quelle aree dovette venire una spinta all'ingresso di cristiani nei ceti dirigenti; e del resto, anche quando venne in seguito riconosciuta la supremazia del cristianesimo, si sviluppò un alto grado di conflittualità all'interno della nuova religione, sintomo di un profondo coinvolgimento, prima ancora che nel conflitto tra pagani e cristiani, di questi ultimi nelle dispute interne.

Tra la fine del III e la prima metà del IV secolo alcuni importanti mutamenti istituzionali diedero una dimensione particolare alla questione religiosa, riproposta dalla conversione di Costantino. Con Diocleziano prese consistenza la formazione di un ceto di funzionari che, svincolato dal *cursus* senatorio, veniva reclutato al di fuori dei canali tradizionali; questi funzionari assommarono progressivamente competenze assai ampie, e il fatto che gli uffici centrali di ciascuna amministrazione, precisati nella prima metà del IV secolo, si accentrassero nella corte, rendeva la loro influenza politica rilevante e, soprattutto, autonoma rispetto a quella dei tradizionali gruppi dirigenti, quando non conflittuale. Il reclutamento di questi funzionari, col mutamento frequente della sede del *comitatus* imperiale e con l'avvicinarsi degli imperatori, subiva varie modificazioni e conosceva più rapide trasformazioni, svincolato come era dalle regole del gioco mai del tutto interrotte che presiedevano alla carriera politica degli aristocratici. La fondazione di Costantinopoli diede infine un preciso punto di riferimento per i funzionari orientali, recluta-

ti anche tra elementi di estrazione assai modesta²⁴. La dislocazione delle sedi imperiali e la formazione di un gruppo dirigente vicino al *comitatus* furono tra i fatti più rilevanti, in processo di tempo, non solo per la cristianizzazione dei ceti di governo, ma per quella particolare caratteristica del processo che va sottolineata: la interconnessione, che vediamo realizzata in vari momenti del IV secolo, tra religione e politica. Per molti di questi funzionari, venuti da origini modeste e comunque estranei alla mentalità dominante nell'aristocrazia tradizionale, la religione era insieme un fatto assimilato senza remore e conflitti e anche, per qualcuno, uno strumento di lotta politica, o, comunque, qualcosa per la quale valesse la pena di schierarsi. Si afferma in questi gruppi una nuova mentalità che lega il fattore religioso all'esercizio del potere politico più strettamente che per quanti erano rimasti, per educazione, abitudini, tradizione, in una logica che aveva salde radici nel riconoscimento dell'appartenenza a un mondo e a una classe privilegiati e depositari di altri valori, quale l'aristocrazia romana. Il trasferimento delle dispute religiose nella lotta politica poteva apparire naturale ad alcuni uomini che venivano da aree dove la questione della fede era importante e oggetto di continui conflitti, soprattutto se si pensa che sulle regioni e ambienti di provenienza questi uomini fondavano in larga misura il loro prestigio. Il caso ben noto di Flavio Ablabio è emblematico di questa situazione già nel periodo di Costantino²⁵. Impiegato dell'ufficio del governatore di Creta, divenuto prefetto del pretorio, quest'uomo duro e deciso appare abbastanza chiaramente nelle sue vesti di patrono cristiano, quando favorì la richiesta degli Orcisani, volta a mantenere l'autonomia delle loro comunità, sottolineando la loro adesione alla nuova fede²⁶; non è neanche escluso che l'eliminazione del neoplatonico Sopatro vada intesa come un atto dello stesso Ablabio per eliminare un rivale proprio nel settore che gli consentiva di affermare la sua autorità, quello della promozione dei nuovi valori politici della religione. Molti pagani giunti a cariche di rilievo in oriente erano infatti professori di filosofia (una tendenza, come è noto, partico-

²⁴ L'esame istituzionale di questi processi ormai canonico è in JONES, *The Later Roman Empire*, I-III, Oxford 1964.

²⁵ Sul personaggio, *PLRE*, I, p. 3 sgg.

²⁶ *CIL* III 7000 = *ILS.* 60091 (con solo una parte del dossier).

larmente evidente con Giuliano), e in generale non avevano vita facile, proprio perché essi erano rivali pericolosi su un terreno delicato, e inclini, come fece lo stesso Apostata, a parlare la stessa lingua del proselitismo cristiano²⁷.

La situazione era evidentemente favorevole, in alcune aree e ambienti, ad azioni come quella di Materno Cinegio, prefetto del pretorio di Teodosio, che tra il 384 e il 388 visitò varie Province orientali distruggendo templi e simulacri pagani, e affermando quindi, nell'esercizio stesso della carica, inteso in modo così distante dalla tradizione di governo romana, la nuova mentalità²⁸; è significativo che, in questa sua intransigente affermazione di fede, egli fosse aiutato dai funzionari imperiali nelle singole Province. L'autorità imperiale, come è noto, aveva altri problemi e tendeva a considerare i problemi politico-religiosi in modo più articolato: basti pensare alle disposizioni sul rispetto dei simboli pagani almeno come opere d'arte, compromesso che evitò le conseguenze peggiori dell'iconoclastia²⁹. In definitiva, pur con alterne vicende, e nonostante il fatto che circostanze contingenti portassero di tanto in tanto in Oriente pagani autorevoli (basti pensare a Aradius Valerius Proculus Populonium, *comes intra Palatium* con Costantino nella nuova capitale) la situazione orientale fu favorevole all'affermazione di un rapporto nuovo tra religione e politica da parte di alcuni gruppi di potere. Conseguenza importante, e sottolineata ancora di recente³⁰ fu quella di portare nell'esercizio dell'attività di governo anche le dispute interne al cristianesimo, e un duro lavoro dovette essere fatto per eliminare le più pericolose implicazioni di questa tendenza; un mondo nuovo dunque, che premeva per soluzioni intransigenti, ma che doveva fare i conti con persistenze tenaci, che condizionavano la politica imperiale. Perché prevalesse, furono necessari fatti nuovi e non sempre prevedibili, come quelli del regno di Teodosio.

²⁷ Per una valutazione complessiva di Giuliano, tra le molte proposte, largamente condivisibile anche per l'intendimento delle questioni qui affrontate, si veda G.W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Cambridge Mass. 1978.

²⁸ *PLRE* I, p. 235 sgg.; si veda l'importante analisi, per questo come per altri aspetti dell'attività dei funzionari imperiali, di MATTHEWS, *Western Aristocracies* cit., p. 140 sgg.

²⁹ Per una sottile analisi della questione, MAZZARINO, *Antico, tardoantico* cit., I, p. 339 sgg.

³⁰ In generale MATTHEWS, *Western Aristocracies* cit., p. 101 sgg.

In Occidente la situazione si presentava ovviamente diversa, per la presenza in primo luogo di quel gruppo di aristocratici che operavano nel senato, in rapporto complesso e articolato con l'ambiente di corte e con le nuove esigenze degli imperatori cristiani. Ciò che importa sottolineare è il fatto che il conflitto tra religione cristiana e paganesimo toccava i comportamenti politici dei gruppi dirigenti in modo il più delle volte mediato, poiché il permanere di strutture tradizionali, di mentalità consolidate, di esigenze di governo, comportava una tendenza a mantenere ai margini il problema squisitamente religioso almeno in alcuni settori. Quando questo esplose, in circostanze specifiche, fu per la confluenza di motivi diversi, e per il prevalere di gruppi intransigenti, che affermavano idealità diverse e concezioni nuove, non immediatamente evidenti a quanti erano abituati ad agire in un mondo votato alla continuità.

L'aristocrazia di Roma, per quanto in parte di estrazione recente³¹, aveva fatto della continuità del governo tradizionale senatorio uno dei suoi punti di forza e, superata la fase di riordinamento di Diocleziano, aveva mantenuto il controllo dei principali governi provinciali occidentali, della città di Roma e, dopo la riforma costantiniana, della prefettura del pretorio. La lontananza della corte aveva favorito l'autonomia del suo ruolo, e aveva anche esaltato l'esigenza, favorita dall'imperatore, di assicurare il governo del centro ideale dell'Impero secondo linee accettabili: il controllo della plebe urbana divenne per i senatori uno dei problemi decisivi, e in generale erano questi gli unici uomini sui quali l'apparato imperiale potesse contare, o di cui non potesse fare a meno senza rischiare lo scardinamento di un sistema che garantiva in primo luogo il lealismo.

Questa aristocrazia rimase pagana in larga misura fino alla fine del IV secolo, ma ciò che conta è il suo atteggiamento complessivo in materia di rapporto tra religione ed esercizio del potere, più che non i singoli momenti di tensione, inevitabili nella nuova situazione. A differenza dei nuovi funzionari, gli aristocratici pagani escludono il più possibile fattori religiosi dalla

³¹ Si veda l'analisi, pur discussa in particolari, di ARNHEIM, *Senatorial Aristocracy* cit., p. 103 sgg. e *passim*; un'analisi ormai classica degli atteggiamenti dell'aristocrazia pagana di Roma è in H. BLOCH, *A New Document of the Last Pagan Revival in the West*, in "Harvard Theol. Rev." XXXVIII (1945), p. 199 sgg.; Id., *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in MOMIGLIANO, *Il conflitto* cit., p. 201 sgg.

loro iniziativa politica, e in questo, in genere, gli imperatori furono un elemento di stabilità, più che di opposizione. Fra i molti esempi che si potrebbero addurre, basti ricordare il ruolo svolto da Vettio Agorio Pretestato, prefetto di Roma durante i disordini prodotti dal conflitto tra papa Damaso e Ursino, ruolo che gli valse l'approvazione di Valentiniano³².

Se pensiamo alle grandi linee di sviluppo delle relazioni tra questa aristocrazia e imperatori, notiamo come porre al centro di queste la questione religiosa sia almeno in parte fuorviante, ai fini della comprensione di fatti essenziali, senza ovviamente per questo negare l'esistenza di fattori di conflittualità e di momenti di tensione particolare. Si possono sottolineare ancora una volta alcuni elementi di rilievo: Costantino utilizzò nella nuova carriera senatoria che egli stesso contribuì a definire molti aristocratici già attivi con Diocleziano e Massenzio, e altri ne introdusse. La sua politica di promozione delle fortune degli aristocratici non gli impedì di nominare anche uomini nuovi, ma ciò era sempre avvenuto, e non è possibile stabilire meccanicamente un nesso preciso tra nomine di cristiani e proseguimento cosciente di una politica religiosa organicamente pensata. L'unico prefetto urbano cristiano di Costantino, Acilio Severo, destinatario di due libri di lettere di Lattanzio, fu nominato durante la crisi delle relazioni col senato nel 325/6, ma il suo governo non coincise con alcun particolare provvedimento religioso, e il successore, Anicio Giuliano, era un autorevole pagano³³. Interpretare la politica di Costantino come un fatto di realismo, o come il desiderio di compiacere l'aristocrazia nel momento in cui si accingeva a imporre una nuova religione, appare in qualche modo riduttivo. È necessario partire dal presupposto che, dato il meccanismo del governo, con alcune nomine si potevano lanciare segnali politici anche in materia di rapporti con la nuova fede imperiale, mantenere o rompere equilibri delicati nell'ambito di un gruppo assai ristretto di uomini di governo, ma difficilmente perseguire una

³² *Coll. Avell.* 5 sgg.; AMMIANO MARCELLINO, XXVII 9 sgg.; *PLRE* I, p. 722 sgg.

³³ GEROLAMO, *De vir. ill.* 111; sul personaggio, assai discusso per la sua origine, si veda, da ultimo, NOVACK, *Constantine and the Senate* cit., p. 306 sgg., ove anche si discute la tesi di CHASTAGNOL, *La préfecture* cit., p. 30 sgg., sull'importanza del 325/6 per i rapporti tra Costantino e il senato nel campo della riorganizzazione amministrativa. Anicius Iulianus: *PLRE* I, p. 473 sgg.

politica religiosa coerente e di lungo periodo senza provocare uno scontro di proporzioni clamorose che nessun imperatore, fino a Teodosio, si pose il problema di affrontare. In questo senso, occorre ricordare, più che non la fede dei singoli investiti di cariche, il loro atteggiamento nell'esercizio della funzione magistratuale, e in questo ordine di questioni ogni distinzione tra pagani e cristiani, in ambito aristocratico, sembra sfumare, a parte alcuni episodi giustamente ricordati nella nostra documentazione proprio per la loro novità. E il mutamento di mentalità nel lungo periodo, non gli episodi di conflitto, che produssero una situazione diversa, e per volontà estranea, in gran parte, all'aristocrazia occidentale. Costanzo II, il figlio di Costantino certamente animato da problemi religiosi, nonostante la sua legislazione contro i sacrifici pagani, che riprendeva con maggiore determinazione quella del padre, ebbe rapporti così stretti con l'aristocrazia romana da nominare, quando rimase solo imperatore, una serie di pagani autorevoli *comites intra Palatium* o *intra consistorium* tra questi, Fabio Tiziano, Ceciliano Placido, Vulcacio Rufino, Lolliano, Orfito; tutti uomini al vertice della carriera, la cui presenza nella corte doveva avere un peso, nel quale è difficile non vedere ragioni semplicemente politiche³⁴. Fu così realizzato da un imperatore con forti propensioni religiose uno degli obiettivi dei senatori pagani, l'affermazione di un potere nella corte, la nuova struttura del governo imperiale, sempre più forte e nella quale si svolgeva uno scontro tra gli esponenti di una tradizione di governo e i nuovi funzionari. E da pensare che problemi di organizzazione fiscale, di distribuzione di poteri tra le varie funzioni amministrative, di prestigio e influenza fossero preminenti nella definizione dei rapporti.

La stessa esperienza di Giuliano, secondo un'interpretazione del suo regno che mi pare da condividere, fu segnata negativamente proprio dalla prevalenza nella sua personalità e quindi nella sua immagine pubblica, che ne determinava i rapporti con i diversi gruppi sociali, di aspetti di intolleranza, ascetismo pagano, allontanamento dalla tradizionale immagine del governo imperiale; aspetti che furono recepiti non positivamente in molti ambienti, perché scendevano troppo esplicitamente sul terreno proprio del cristianesimo, e quindi erano sentiti come parzial-

³⁴ Si veda l'elenco in ARNHEIM, *Senatorial Aristocracy* cit., p. 221 sgg.

mente estranei alla mentalità aristocratica³⁵. Tuttavia, il breve regno dell'Apostata è troppo ricco di implicazioni di varia natura per poter essere considerato emblematico; Valentiniano, l'imperatore che scrisse nel 371 "*leges a me in exordio imperii mei datæ, quibus unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas tributa est*"³⁶ fu al contrario dei suoi predecessori, decisamente avverso in alcune fasi del suo regno all'aristocrazia romana. La serie di processi celebrati durante il suo governo furono motivati con ragioni tradizionali, la magia o il tradimento, ragioni comprensibili a tutti e da secoli utilizzate in questo tipo di iniziative; nessuna traccia di motivazioni religiose, a significare come un imperatore tollerante in religione potesse poi agire, senza contraddizione, contro un gruppo di potere pagano per ragioni politiche, e senza usare la differenza di fede come strumento per alimentare o giustificare il conflitto³⁷.

Si può dunque ritenere che i rapporti con i gruppi aristocratici pagani fossero regolati, principalmente, da questioni di opportunità politica, e che gli imperatori pur quando sostenevano con decisione anche in norme legislative l'esigenza di cristianizzazione, non utilizzassero poi, se non episodicamente, il loro potere per attuare una politica religiosa che investisse tutti i settori dell'opinione pubblica e tutti i gruppi interessati al governo. Del resto, anche un corpo come l'esercito, indipendentemente dal suo grado di cristianizzazione, era tenuto, e si teneva, relativamente estraneo a problematiche religiose nelle sue scelte, e tendeva ad agire con una logica di gruppo; non si spiegherebbe altrimenti la facilità del passaggio da Giuliano ai suoi successori cristiani, né si spiegherebbe l'assenza di polemiche strettamente religiose nella rappresentazione della realtà militare tardo-antica³⁸. L'organizzazione del potere, e del consenso necessario a

³⁵ BOWERSOCK, *Julian* cit.; per una rassegna storiografica su Giuliano, con differenti punti di vista, si veda A. MARCONE, *L'imperatore Giuliano e la crisi del IV secolo*, in "La Parola del Passato" CXCII (1980), p. 235 sgg.

³⁶ *Cd. Tb.* IX 16, 9.

³⁷ Si veda l'esame della magia nel tardo Impero di A.A. BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in MOMIGLIANO, *Il conflitto* cit., p. 113 sgg.; per gli episodi del regno di Valentiniano, MATTHEWS, *Western Aristocracies* cit., pp. 40 sg. e 56 sgg.

³⁸ Su questo aspetto E. GABBA, *I cristiani nell'esercito romano del IV secolo d.C.*, in *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna 1974, p. 75 sgg.; anche in altri setto-

esercitarlo, doveva fare i conti con modi di sentire e con interessi differenti, sia nei diversi gruppi sociali, sia nei settori istituzionali: in Valentiniano, una politica preoccupata del ristabilimento di rapporti privilegiati con l'esercito e del sistema difensivo dovette essere preminente rispetto ad altri elementi, come quello religioso, e lo scontro con altri gruppi si svolse più su questo terreno che su quello della fede.

Non va dimenticato, in questo contesto, che l'aristocrazia senatoria mantenne, almeno fino a quando non fu coinvolta nelle rivolte di Massimo e infine di Eugenio, un atteggiamento di assoluto lealismo nei confronti dell'istituto imperiale, ed era la più decisa nel promuovere il culto dell'imperatore, un aspetto che questo non poteva certo permettersi di trascurare: basti ricordare che Giulio Festo Imezio, proconsole d'Africa vittima del prefetto dell'annona Massimino, ebbe dedicate iscrizioni a Roma dagli africani, con lodi esplicite per aver restaurato nella provincia il culto da lungo tempo in decadenza³⁹; una regione, come è noto, di antica cristianizzazione, e dove negli stessi decenni si combattevano aspre battaglie sul terreno della fede. Un grande aristocratico pagano, Ceionio Rufio Albino, uno degli oratori nei *Saturnalia* di Macrobio, e sposato a una cristiana, come prefetto urbano di Teodosio nel 389-391 fu destinatario delle dure disposizioni antipagane di questo imperatore; egli, appena nominato, dopo la sconfitta di Massimo, aveva posto statue a tutta la dinastia imperiale⁴⁰; un caso esemplare della complessità che accompagnerà tutta l'ultima fase dei rapporti tra aristocrazia romana e Teodosio sino al Frigido: né l'imperatore si precostituì un terreno favorevole sul piano dell'organizzazione del governo per portare a termine il suo disegno di cristianizzazione delle istituzioni, né i pagani di Roma vennero meno alla loro concezione del ruolo che essi dovevano svolgere di fronte all'imperatore; le divisioni passavano, al contrario, all'interno di linee politiche, non nettamente distinguibili nel pur importante aspetto dell'atteggiamento da tenere di fronte

ri, come il culto imperiale, gli aspetti di 'ambiguità' e di mediazione tra cultura pagana e cristiana sono evidenti; BOWERSOCK, *The Imperial Cult: Perceptions and Persistence* (in corso di stampa), pone in evidenza questo fatto.

³⁹ *CIL* VI 1736 = *ILS* 1256.

⁴⁰ *CIL* VI 3791 a = 31413; VI 3791 b = 31414 = *ILS* 789; VI 36959; *PLRE* I, p. 37 sg.

alla questione religiosa: un pagano schierato con l'imperatore al momento decisivo era certo altrettanto importante, per quest'ultimo, della necessità di cristianizzarlo.

I modi tradizionali dell'aristocrazia di intendere il suo ruolo nell'esercizio del potere ne facilitavano la coesione interna, rafforzando la solidarietà del gruppo, e rendendo sostanzialmente minoritari i tentativi, che pur vi furono, di portare al suo interno logiche apertamente conflittuali sul piano della fede; anche se la stessa aristocrazia pagana, come è noto, aveva posizioni diverse sulla sua stessa religione, l'abitudine a non utilizzare le divergenze in questo campo in chiave di lotta per il potere era prevalente, e coinvolgeva anche quanti si convertivano. Rimaneva perciò isolato il caso di un Gracchus, il prefetto urbano che nel 376/7 si fece battezzare con grande pubblicità e distrusse un mitreo, probabilmente in sue proprietà: il suo gesto ottenne il plauso di san Gerolamo, buon conoscitore degli ambienti aristocratici e vigoroso polemista, ma non era certo l'atteggiamento corrente tra i membri dell'aristocrazia stessa⁴¹. Infatti un'altra conversione ben più significativa, quella di Petronio Probo, avvenne all'insegna della continuità, sia sul piano della mentalità dell'interessato, come è stato ben messo in luce⁴², sia sul piano degli effetti pratici della sua attività di uomo di governo, indistinguibile nei suoi tratti essenziali da quello di tanti suoi colleghi pagani, dai quali differiva solo per una questione di misura⁴³. Del resto, lo stesso sant'Ambrogio, pur rilevando che nella questione sull'altare della Vittoria i senatori pagani non erano maggioritari, doveva anche ammettere che molti cristiani si erano defilati, o avevano sostenuto la richiesta dei colleghi pagani⁴⁴. Gli episodi di solidarietà di gruppo, di relazioni strette e di intrecci fra aristocratici pagani e cristiani e fra questi e altri gruppi a corte e nella Chiesa sono troppo noti, e del resto anche recentemente studiati, perché sia necessario tornarvi⁴⁵. Anche le conversioni delle donne non potevano scal-

⁴¹ GEROLAMO, *Ep.* 107, 2; cfr. P. RUDENZIO, *C. Symm.* I 561 sgg.

⁴² MATTHEWS, *Western Aristocracies* cit., p. 195 sgg.

⁴³ Per la documentazione della complessa, e tuttora discussa, carriera di Petronio Probo, *PLRE* I, p. 736 sgg.

⁴⁴ AMBROGIO, *Epp.* 17-18.

⁴⁵ MATTHEWS, *Western Aristocracies* cit., p. 1 sgg.

fire la logica del gruppo, e anzi tendevano a rafforzare i legami e a preparare il terreno per la comprensione di nuove esigenze⁴⁶; anche nei rapporti con altri gruppi sociali, quali la plebe urbana, o istituzioni, come le città sulle quali gli aristocratici esercitavano il loro patronato, o i collegi, è difficile trovare traccia di differenziazione tra pagani e cristiani; sono rapporti che vengono organizzati principalmente sulla base di prassi consolidate, e non facilmente modificate da altri fatti. Se pensiamo, per contrasto, all'episodio di Benivolus, *magister memoriae* dimessosi nel 385 per non intervenire a favore degli ariani, possiamo misurare la distanza che separa l'aristocrazia, pagana o cristiana, dai nuovi funzionari per quanto riguarda il modo di considerare l'esercizio del potere⁴⁷.

Lo scontro decisivo avvenne dunque per l'affermazione di gruppi che affermavano una logica estranea a quella dei ceti tradizionali di governo, e che in Occidente per varie ragioni avevano mantenuto una loro coesione. In primo luogo la Chiesa, che si era rafforzata anche nella lotta ai movimenti ereticali e in questa lotta aveva progressivamente coinvolto la corte come i fedeli, scatenando spesso la piazza. Soprattutto, la Chiesa era in grado di offrire all'imperatore un'ideologia del potere che non ammetteva dubbi, e che infine doveva presentarsi come alternativa a quella lungamente praticata. Quando le circostanze maturarono, la Chiesa ottenne quella chiarificazione dei rapporti tra esercizio del potere imperiale e fede che escludeva ogni mediazione; per la prima volta, la partecipazione attiva a una rivolta contro l'imperatore legittimo, con Eugenio, nutrita di fattori religiosi, creò le condizioni per quella cristianizzazione 'forzata' che era stata sempre rinviata⁴⁸. Lo scontro maturò quindi tra gruppi di potere ormai concorrenziali, e quando la Chiesa pose solidamente su basi chiare l'alternativa tra le diverse concezioni. Tuttavia, il processo di cristianizzazione dell'aristocrazia, già avviato nei decenni precedenti, era andato molto avanti, così

⁴⁶ BROWN, in *Religione e società* cit., p. 151 sgg.; si veda anche, per analisi di conversioni di famiglie, A. CHASTAGNOL, *La conversion d'une famille de l'aristocratie romaine sous l'empire*, in *REL*, XXXIII (1955), p. 50 sgg.; ID., *Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, *REA* LVIII (1956), p. 241 sgg.

⁴⁷ RUFINO, *H. e.* II 16; S OZOMENO VII 13, 5 sgg.

⁴⁸ MAZZARINO, *Antico, tardoantico* cit., I, p. 378 sgg.

come, parallelamente, il processo di integrazione della Chiesa con la aristocrazia stessa e con alcune fondamentali esigenze dell'organizzazione del potere dei gruppi egemoni. Perciò, anche la drammatica rottura degli ultimi anni di Teodosio non provocò una frattura irreparabile né mutò radicalmente i rapporti sociali; dopo quasi quarant'anni, il senato cristiano si preoccupò di ristabilire la solidarietà del gruppo facendo riabilitare il suicida Nicomaco Flaviano, e avendo cura di distinguere tra Teodosio e quanti, intorno a lui, avevano voluto la rovina dell'aristocratico⁴⁹. Lo stesso senato ormai cristiano favorì la caduta di Stilicone, per la sua politica verso i barbari e non certo per la sua fede, anche se il nuovo clima si manifestò nella propaganda che tese a giustificare la repressione antistiliconiana con accuse religiose⁵⁰. Furono necessari altri decenni perché gli aristocratici finissero per credere alla indispensabilità dei generali, e dedicarono a Ezio l'iscrizione nella quale lo ringraziavano per la conservazione della *libertas*⁵¹. Pur cristiana, l'aristocrazia occidentale continuò l'attività politica secondo una visione e con metodi analoghi al passato, a significare il complesso intreccio che lunghi anni di convivenza, di inestricabile compenetrazione tra mentalità e interessi diversi, avevano prodotto nel rapporto tra religione e esercizio del potere dopo che l'Impero era diventato cristiano per scelta di un imperator e.

⁴⁹ CIL VI 1783 = ILS 2948; BROWN, *Religione e società* cit., p. 155.

⁵⁰ MAZZARINO, *Antico, tardoantico* cit., I, p. 281 sg.; l'eco è in O ROSIO, VII 38.

⁵¹ MAZZARINO, *Antico, tardoantico* cit., I, p. 132 sgg.