

¿POR QUÉ LOS GODOS FUERON ARRIANOS?

Luis A. GARCÍA MORENO

La cristianización de los godos, y más específicamente entre los grupos de los que después surgirían los Visigodos de Alarico, fue la más temprana de las efectuadas entre los pueblos germanos situados allende las fronteras del Imperio. Cuando estos últimos se presentan a la plena luz de las fuentes históricas lo serán como cristianos, pero de fe arriana; y persistirán en la misma hasta el 589, durante más de dos siglos. En tiempos sucesivos misioneros de esa iglesia goda arriana, conocidos o no, serían sin duda los evangelizadores de otra serie de grupos étnicos germanos: desde los Suevos de las Españas a los Vándalos norteafricanos; pasando por Gépidas, Burgundios, Longobardos y Ostrogodos. Por ello ha sido una pregunta inquietante la de los motivos de esa particular elección religiosa goda. Y las respuestas que se han dado a la misma han sido diversas: desde motivos basados en sus tradiciones germánicas y étnicas a otros más políticos y coyunturales¹.

El proceso de cristianización de los godos comenzó bastante antes del asentamiento masivo de los mismos en suelo romano, al sur del Danubio, en el 376, aunque su culminación tendría lugar inmediatamente después de tan trascendental hecho. Proceso antiguo y multiforme, en correspondencia tanto con la pluralidad étnica del territorio dominado por los godos a principios del siglo IV², como con la pluralidad de la Iglesia griega oriental anterior al

1. Sobre ello vid. en general: R. MANSELLI, *La conversione dei popoli germanici al Cristianesimo: la discussione storiografica*, en *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XIV*, Spoleto 1967, pp. 15-42; G. SCARDIGLI, *La conversione dei Goti al Cristianesimo*, *ibidem*, pp. 65 ss.

2. V. BIERBRAUER, *Archeologia de storia dei Goti dal I al IV secolo*, en *I Goti*, Milan 1994, pp. 37 ss.; ID., *Archäologie und Geschichte der Goten vom 1.-7. Jahrhundert. Versuch einer Bilanz*, «Frühmittelalterliche Studien» 29 (1994) 124 ss.

Concilio de Constantinopla del 381. Al Credo niceno se adhirió en el 325 Teófilo, obispo de *Gothia*³, cuya comunidad étnica, sin precisar sede, habría que ubicar en el amplísimo territorio comprendido entre los cursos del Danubio, Olt y Dniester⁴. Al poco se inició entre los mismos godos la misión del obispo sirio Audio, desterrado por Constantino en razón de su fe⁵. Dos décadas después pudo haber varios obispos y bastantes monjes que proclamaban dicha herética comunión⁶. Sin embargo hacia el 369 bastantes de ellos habrían sido expulsados del territorio godo como consecuencia de una persecución decretada por *iudex* tervingio Atanarico⁷. Para entonces ya llevaba algunos años la misión de Ulfila, un descendiente de prisioneros cristianos capturados en Capadocia por los godos a mediados del siglo III⁸. Ulfila confesaba la fe «homea» de Eusebio de Nicomedia que le consagró, muy posi-

3. Vid. H. GELZER-H. HILGENFELD-O. CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina*, Leipzig 1898, pp. 56 y 70.

4. Una cuestión debatida ha sido la localización de su sede, para algunos (J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, París 1918, p. 412; H. WOLFRAM, *Geschichte der Goten*, Munich 1979, p. 88; R. MATHISEN, *Barbarians Bishops and the Churches «in barbaricis gentibus» during Late Antiquity*, «Speculum» 72 [1997] 670 ss.) se trataría de Crimea, mientras que para otros (A.Á. VASILIEV, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, Mass. 1936, pp. 11-18; K. SCHÄFERDIEK, *Germanenmission*, «Reallexikon für Antike und Christentum» 10 (1977) 498 y 530 ss.; I. IONITA, *Archéologie des Goths en Roumanie: paganisme et christianisme*, en M. ROUCHE (ed.), *Clovis. Histoire et mémoire*, I, París 1997, p. 167) se trataría del territorio danubiano (de los Tervingios). La verdad es que los motivos para la primera suposición —la presencia posterior de obispos no arrianos entre los godos de Crimea, o que Teófilo firme inmediatamente después de Cadmo del Bósforo— no son concluyentes, mientras que no se puede negar que el término *Gothia* fue normalmente utilizado en esa época para designar el territorio de los Tervingios (E.A. THOMPSON, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford 1966, p. xvii; H. WOLFRAM, *Gotische Studien II*, *MIÖG* 83 (1975) 320; ID., *Geschichte* [nota 4], p. 103) y que, si Eusebio de Cesarea (*Vita Constantini*, 3,7) recuerda que también *Scythia* envió su obispo a Nicea, lo lógico es entender este término geográfico tuviera algo que ver con la tradicional provincia romana de Escitia (= Dobrudja).

5. Theod., *Hist. Eccl.*, 4,9; Epiph. Salam., *Haereseos*, 70,14.

6. Epiph. Salam., *Haereseos*, 70,15, cf. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* (nota 4), p. 83.

7. Jerom., *Chron.*, s.a. 369; Soc., *Hist. Ecc.*, 7, 32; Soz., *Hist. Ecc.*, 6, 37. Cf. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* (nota 4), pp. 97 ss.; H. WOLFRAM, *Geschichte* (nota 4), p. 75.

8. H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig-Berlín 1939, p. 8 ss.

blemente para suceder al niceno Teófilo⁹. A mediados de los cuarenta Ulfila y su nutrida comunidad serían obligados a exiliarse, como consecuencia de una primera persecución anticristiana, asentándose con el apoyo imperial en la ciudad de Nicópolis, en Mesia¹⁰. La comunidad gótica de Ulfila, bajo la denominación étnica de *Gothi minores*, aún perduraba en el siglo VI tras una larga sucesión apostólica¹¹. En todo caso esta comunidad, además de ser la primera con una sede urbana fija, contó con el poderoso instrumento misionero y de identidad cultural que supuso la traducción por Ulfila de la Biblia griega a la lengua gótica, la primera germánica adaptada así a estos fines litúrgicos y patrísticos.

No obstante estas persecuciones y exilios a territorio imperial, el número de godos cristianos, que existían al norte del Danubio antes del 375, debía ser bastante amplio. Para entonces la arqueología funeraria de la Gotia muestra tumbas inequívocamente cristianas en un número bastante amplio y ubicadas compactamente en zonas bien delimitadas de las necrópolis, indicio de una manifiesta conciencia de identidad étnica por parte de sus usuarios¹². Sin embargo todo habla a favor de que hasta entonces el cristianismo había sido adoptado fundamentalmente por los estratos inferiores de la sociedad goda. Desde simples godos libres a otros miembros de minorías étnicas, tanto germanas como no, situadas en diferentes grados de dependencia respecto del grupo godo. Sin duda unos y otros se encontraban en un contacto más estrecho con prisioneros romanos de fe cristiana, que habrían podido jugar un papel decisivo en las primeras misiones¹³.

9. La *Passio S. Nicetas* (ed. H. DELHAYE, *Saints de Thrace et de Mésie*, AB 31 [1912] 210) le llama sucesor del obispos Teófilo. Otra cuestión es la de saber si Teófilo fue su maestro, como afirma Socr., *Hist. Eccl.*, 2, 41, cf. K. CHRYSOS, *Gothia Romana. Zur Rechtsgrundlage des Föderatenstandes der Westgoten im vierten Jahrhundert*, «Dacoromania» 1 (1973) 63, aunque en un sentido contrario ya se manifestó H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 8), 6 nota 5. Testimonios sobre Ulfila, traducidos al inglés y con útiles introducciones, en P. HEATHER-J. MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool 1991, pp. 133 ss.

10. Auxent., *Epist.*, 59 (ed. R. GRAYSON, *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée* [Sources Chrétiennes, 267], París 1980).

11. Jord., *Getica*, 267.

12. I. IONITA, *Archéologie* (nota 4), p. 165.

13. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* (nota 4), pp. 75 ss. y 102; P. RÉGERAT, *La conversion d'un prince germanique au IV^e siècle. Fritigern et les Goths*, en M. ROUCHE (ed.), *Clovis* (nota 4), I, p. 174.

Es doctrina generalmente admitida, tras el fundamental estudio de R. Wenskus, que en los procesos de etnogénesis de los germanos orientales tenía un papel determinante, aunque pudiera no ser siempre exclusivo, la conciencia de identidad étnica que atesoraban, reproducían y propagaban las minorías aristocráticas¹⁴. En el caso godo el siglo IV y los primeros decenios del V fueron especialmente fértiles en lo relativo a sucesivos procesos etnogénicos, que primero dieron lugar a los grandes conglomerados de Tervingios y Greutungos, y posteriormente a los históricos Visigodos y Ostrogodos. En dichas etnogénesis, especialmente en las últimas, jugaron un papel fundamental respectivamente las estirpes de los Baltos y de los Amalos¹⁵. También es algo bien conocido que el paganismo germánico tradicional estaba profundamente relacionado con el predominio social y político de las familias aristocráticas. El culto a los dioses Anses relacionaba con la divinidad los supuestos ancestros de dichas familias; y por intermedio principal de las diversas genealogías de los hijos de *Mannus* esos cultos tradicionales explicaban y fortalecían las diversas identidades étnicas con el protagonismo esencial de los jefes de las grandes estirpes aristocráticas. Para el desarrollo y propaganda de tales cultos étnicos resultaba fundamental una especial literatura oral, como eran los famosos *carmina antiqua* recordados por Tácito. En esencia éstos contenían unas teogonías que en sus estratos más recientes se tramutaban en auténticas genealogías étnicas y, finalmente, dinásticas¹⁶. La productividad de estas expresiones literarias tradicionales para tales fines de predominio social y político, y de identi-

14. R. WENSKUS, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Colonia-Viena 1961, pp. 66 ss. especialmente; J. PAMPLIEGA, *Los germanos en España*, Pamplona 1998, p. 10.

15. Cf. H. WOLFRAM, *Geschichte* (nota 4); ID., *Gotische Studien I*, MIÖG 83 (1975) 11 ss.; ID., *Gothic history and historical ethnography*, en «Journal of Medieval History» 7 (1981) 317; por su parte P. HEATHER, *Goths and Romans 332-489*, Oxford 1991, pp. 19-33 y 329 ss., aunque tiene razón en su crítica a la manipulación de Jordanes sobre la historia gótica, en mi opinión se deja llevar en exceso por postulados apriorísticos contra el papel de las élites aristocráticas y estirpes reales en los procesos de etnogénesis y a favor de una difícilmente probada identidad étnica popular, de las masas godas.

16. Cf. H. WOLFRAM, *Gotische Studien III*, en MIÖG 84 (1976) 239 ss.; K. HAUCK, *Carmina Antiqua. Abstammungsglaube und Stammesbewusstsein*, en «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte» 27 (1964) 1-33.

dad étnica, en fechas muy tardías, incluso ya en un momento de avanzada cristianización, queda demostrada con los solos ejemplos de la conocida genealogía Amala de Teodorico transmitida por Jordanes y el *origo Langobardorum* transmitido, junto a la lista real longobarda, en el Edicto de Rotario, ya del siglo VII avanzado¹⁷.

En esta perspectiva resulta absolutamente normal que ante el avance del cristianismo en la sociedad goda de mediados del siglo IV se mostraran particularmente inquietos, y finalmente violentamente hostiles, los representantes de la aristocracia tervingia. Concretamente la llamada segunda persecución del 369-372, de la que estamos bastante mejor informados gracias a la «Pasión de San Sabas», fue ordenada y ejecutada por el consejo de los *megistenes*—sin duda formado por los *reiks*, jefes de las estirpes (*kunja*) nobiliarias tervingias— bajo la dirección del *iudex* Atanarico, muy posiblemente miembro de la nobilísima estirpe de los Baltos, que tenía así entre sus funciones la de dirigir y velar por la religión tradicional¹⁸. La persecución se desarrolló, y en gran parte se explica, en una coyuntura de especial confrontación bélica con el Imperio, ante la ofensiva de Valente en el Danubio. De esta forma en la perspectiva de Atanarico y otros miembros de la aristocracia tervingia el ascendente cristianismo en la sociedad goda representaba una especie de quinta columna del Imperio, que ponía en peligro tanto la supervivencia de la misma etnia como el predominio de sus estirpes nobiliarias¹⁹. Si el relato tardío de Jordanes transmite una experiencia familiar y personal respecto de los godos balcánicos del siglo VI puede ser muy significativo su afirmación de que todavía entonces la antigua comunidad cristiana goda fundada en torno a Nicópolis por Ulfila guardaba y había guarda-

17. K. HAUCK, *Carmina Antiqua* (nota 16), 24 ss.; y para un ámbito distinto vid. también D.N. DUMVILLE, *Kingship, Genealogies and Regnal Lists*, en P.H. SAWYER-I.N. WOOD (eds.), *Early Medieval Kingship*, Leeds 1979, pp. 72-104.

18. Cf. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* (nota 4), pp. 64 ss.; P. HEATHER, *Goths and Romans* (nota 15), pp. 99 ss.; H. WOLFRAM, *Geschichte* (nota 4), pp. 92 ss.

19. H. WOLFRAM, *Gotische Studien III* (nota 16), 260 ss.; P. HEATHER, *Goths and Romans* (nota 15), p. 104 y 121; P. RÉGERAT, *La conversion* (nota 13) 174 y 179; K. SCHÄFERDIEK, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reiches*, en *JbAC* 33 (1990) 46; A. SCHWARCZ, *Die Westgoten und das Imperium im 4. Jahrhundert*, en *Los Visigodos. Historia y civilización* (= Antigüedad y Cristianismo, 3), Murcia 1986, p. 20.

do su propia identidad étnica, como *gothi minores*, frente a los dos grandes procesos etnogénicos de Visigodos y Ostrogodos producidos entre los godos al sur del Danubio entre el 376 y el 473²⁰. Pues sin duda que el constituyente étnico distintivo de esos *gothi minores* lo constituía la tradición cristiana ulfiliana, con su propia lengua litúrgica y sus propios mártires y santos, y su propia historia dogmático-eclesial de un indiscutible aroma gótico²¹.

Evidentemente Atanarico no sólo perseguía objetivos étnicos, sino muy especialmente de afianzamiento dinástico y personal. Su incapacidad para detener la terrorífica presión húnica en el 376 significó el fracaso a la vez de su intento de crear un Estado tervingio centralizado bajo su égida, y del paganismo tradicional de la nobleza goda como instrumento básico y exclusivo en la aglutinación de identidad étnica frente al Imperio romano y cristiano²². Su final refugio en este Imperio, a la generosa sombra de Teodosio, en el invierno del 380/81 supone todo una trágica y parlante paradoja. Sin embargo, la importancia del factor exterior en el fracaso de Atanarico no puede hacernos olvidar las profundas tensiones sociopolíticas y religiosas que fraccionaban la *Gutthiuda* del último cuarto del siglo IV. La narrativa de Sócrates Escolástico afirma la existencia de un sangriento conflicto entre Atanarico y otro noble tervingio, Fritigerno²³. Si éste también se relacionara con la misma estirpe de los Baltos²⁴ sería un claro síntoma de las profundas con-

20. Jord., *Getica*, 267. Estos godos son los descendientes de los situados en la Mesia Segunda por Constancio II.

21. Vid. así el conocido fragmento de calendario litúrgico gótico, conservado en un palimpsesto milanés (edición con traducción inglesa en P. HEATHER-J. MATTHEWS, *The Goths* [nota 9], pp. 128-130), donde se recuerda a un obispo Doroteo, sin duda el obispo arriano de Antioquía y Constantinopla en un primer momento combatido por los godos de la comunidad de Nicópolis, hasta que en el 419 impulsó la reconciliación de las facciones arrianas de Constantinopla Plinta, cónsul y *magister utriusque militiae* de raza goda (cf. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* [nota 4], pp. 135-138; R. MATHISEN, *Barbarian* [nota 4], 675).

22. H. WOLFRAM, *Geschichte* (nota 4), pp. 76 ss.

23. Socr., *Hist.Eccl.*, 4, 33 (= Sozom., *Hist.Eccl.*, 6,37,7), y vid. K. SCHÄFERDIEK, *Zeit und Umstände des westgotischen Übergangs zum Christentum*, en «Historia» 28 (1979) 92-94 y P. RÉGERAT, *La conversion* (nota 13), 177 ss. Sin duda no sería ésta la única oposición aristocrática a la que se enfrentaría entonces Atanarico (cf. A. SCHWARCZ, *Die Anfänge des Christentums bei den Goten*, en *Miscellanea bulgarica*, 5, Viena 1987, 111).

24. L.A. GARCÍA MORENO, *Genealogías y linajes góticos en los Reinos visigodos de Tolosa y Toledo*, en L. WIKSTRÖM (ed.), *Genealogica and Heraldica (Report of The 20^o*

tradiciones de esa sociedad. Sintiéndose inferior en la disputa en el 376 Fritigerno habría solicitado permiso a Valente para pasar el Danubio al frente de un gran número de godos. Con la ayuda del emperador Fritigerno habría conseguido además vencer a su enemigo Atanarico, además de ofrecer a su pueblo un lugar aparentemente seguro ante los hunnos. Entre los godos de Fritigerno había muchos todavía paganos, y sus propios jefes conservaban sus cultos familiares tradicionales (iera patria, iereai, iereiai) pero también otros muchos eran cristianos. Y, si el correspondiente pasaje de Eunnapio (frag. 55) no refleja sólo la inquina de su autor hacia el Cristianismo²⁵, en la entrada en el Imperio algunos obispos y numerosos monjes godos tuvieron un protagonismo esencial, como mostradores de la no hostilidad étnica de los huidos godos hacia el Imperio. La subsiguiente conversión cristiana de Fritigerno constituyó un paso final y decisivo en la cristianización de los Tervingios y, por ende, de todos los godos.

Sócrates afirma que Fritigerno se convirtió a la religión de Valente, agradecido al emperador, y que exhortó a su pueblo para que lo hiciera, para cuyo éxito habría resultado decisiva la labor apostólica de Ulfila con su traducción de la Biblia al gótico²⁶. Si resolvemos este último anacronismo en el sentido de que Fritigerno y su gente fueron bautizados por y en la fe de los sucesores de Ulfila en la sede de Nicópolis, el conjunto de la noticia del historiador eclesiástico parece aceptable, como han señalado últimamente K. Schäferdiek y P. Régerat, además de extremadamente claro²⁷.

De este modo la cristianización de Fritigerno y los godos paganos que le siguieron fue en cierta medida una prueba de lealtad al Imperio o, mejor dicho, al emperador Valente, cuya concreta fe homea se asumía; lo que no dejó de ser claramente comprendido por los historiadores contemporáneos y posteriores²⁸. Pero al mis-

International Congress of Genealogical and Heraldic Sciences in Uppsala 9-13 August 1992), Estocolmo 1996, p. 66.

25. Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *Las invasiones de los godos en Beocia*, en «Euphrosyne» 25 (1997).

26. Socr., *Hist. Eccl.*, 4, 33.

27. K. SCHÄFERDIEK, *Zeit und Umstände* (nota 23), 92-94 y P. RÉGERAT, *La conversion* (nota 13), 176-183.

28. Socr., *Hist. Eccl.*, 4, 33; Isid., *Hist. Goth.*, 7. Cf. P.J. HEATHER, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, en GRBS 27 (1986) 289-318.

mo tiempo venía a suponer un reconocimiento de que el cristianismo podía constituir también el más poderoso instrumento ideológico para la supervivencia y la identidad de la etnia en las nuevas y comprometidas circunstancias en que se encontraba, así como también un medio de reforzar la posición del propio Fritigerno en el seno de su gente. Unos años después, en el 409, Alarico en una coyuntura también ambigua en lo relativo a su actitud con el gobierno imperial occidental trató de apoyar su posición y su política de acercamiento apoyando la usurpación del senador Prisco Atalo, que se hizo bautizar por el obispo godo Segisario²⁹. En todo caso estas actitudes de los jefes godos frente al Cristianismo y sus opciones dogmáticas contemporáneas demuestran la continuidad de la concepción tradicional de esos germanos de la religión como algo específicamente orientado a mostrar los lazos con la divinidad de la etnia por intermedio de la propia persona y estirpe del *reiks*.

Sin embargo no parecen tan claras, como en su día quiso Hans von Schubert, las influencias germánicas en el hecho de que la nueva comunidad cristiana de los godos de Fritigerno tuviera un claro matiz étnico, con la presencia de obispos sin sede fija, dependientes directamente del metropolitano de Constantinopla, y con la utilización de la lengua gótica ulfiliana para la liturgia y el estudio de la Palabra de Dios³⁰. Por el contrario todo ello se puede muy bien enmarcar en las tradiciones misionales del Cristianismo oriental contemporáneo, como hace poco ha señalado acertadamente Ralph W. Mathisen³¹. A estas mismas instancias eclesiales obedecería la difusión e importancia de los monjes en el seno de la nueva y extensa cristiandad goda, como con un no disimulado regusto señalaría el pagano Eunapio al referirse a la invasión de Grecia en el 395 por los visigodos de Alarico³², así como también la importancia concedida a la defensa pública y por escrito de la ortodoxia trinitaria de su propia fe en el conjunto de la catolicidad cristiana.

29. Sozom., *Hist. Eccl.*, 9,9.

30. H. VON SCHUBERT, *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs*, Munich-Berlín 1912, pp. 59 ss.

31. R.W. MATHISEN, *Barbarians* (nota 4), 665 ss.

32. Eunap., *Vit. Soph.*, 7,3,4-5, cf. L.A. GARCÍA MORENO, *Las invasiones* (nota 25).

Del 378 al 395 corrieron años decisivos en el devenir de la historia goda. Adrianópolis constituyó en lo militar la cara frente a la cruz que había supuesto poco antes el trágico derrumbe del brillante reino de los Greutungos ante el irresistible empuje húnico. El *foedus* con el Imperio, y su asentamiento en Mesia Inferior constituyó un paso más y decisivo en la inmersión de los godos dirigidos por Fritigerno en el universo político y cultural del Imperio, así como la base de partida para la nueva etnogénesis visigoda, cuya culminación vendría con el nuevo *Heerkönigtum* del Balto Alarico en el 395³³, un *reiks* sin duda relacionado por parentesco con enfrentados jefes Tervingios de la anterior generación: Atanarico, Alavivo y Fritigerno³⁴. Sin embargo una historia tan accidentada en lo político-militar como también en lo social y cultural como fue la de estos escasos ocho años no supusieron ni la disolución étnica goda ni el arrinconamiento del cristianismo gótico de tradición ulfiliana, sino todo lo contrario. Es más, esta última conoció una nueva vitalidad en el terreno literario que sirvió para reforzar la renovada identidad étnica gótica y sus nuevas monarquías.

Sin embargo sería erróneo pensar que hacia el 400 la comunión homoea gótica se plantease como un objetivo principal su diferenciación respecto de la Iglesia del Imperio³⁵, para servir así de instrumento básico de la identidad étnica goda. Ulfila y sus continuadores se identifican exclusivamente como cristianos a secas y, por tanto, hasta cierto punto también como cristianos romanos, sino muy especialmente católicos.

La carrera de Ulfila y sus puntos de vista dogmáticos nos son conocidos por la epístola apologética que escribió un discípulo suyo, Auxentio, obispo de Durostoro en Mesia Inferior, una persona a juzgar por su nombre tampoco de origen godo. En ese mismo texto se observa cómo la labor de apostolado entre los godos realizada por Ulfila era concebida por éste y sus seguidores como la de introducir a unos bárbaros en el universo civilizado que era

33. H. WOLFRAM, *Geschichte* (nota 4), pp. 137 ss; P. HEATHER, *Goths and Romans* (nota 15), pp. 122 ss.

34. L.A. GARCÍA MORENO, *Genealogías* (nota 24), 62-65.

35. K. SCHÄFERDIEK, *Larianisme germanique et ses conséquences*, en M. ROUCHE (ed.), *Clovis* (nota 4), I, p. 187.

la Cristiandad, formando así estos nuevos cristianos parte del *unum gregem Christi domini et Dei nostri, unam culturam et unum aedificium...unum conventum christianorum*³⁶; habiéndose esforzado unos y otros en demostrar el carácter ortodoxo de su fe, frente al resto de las herejías antiguas y recientes, que son enumeradas y debeladas, especialmente éstas últimas: maniqueos, marcionistas, montanistas, paulinianos, sabelianos, antropianos, patripasianos, fotinianos, novacianos, donatistas, homousianos, homoeusianos y macedonios³⁷. En ese contexto se entiende que el último acto de la vida de Ulfila fuera su asistencia al propuesto concilio de las diversas sectas en Constantinopla en el 383, cuyo objetivo era convencer al emperador Teodosio del error que había cometido dos años antes al apoyar a la fe homousia como la única ortodoxa³⁸.

También puede ser significativo que eximios representantes del Arrianismo godó en el siglo V fueran gentes de origen no gótico, sino claramente provincial romano. Así el mismo sucesor de Ulfila fue el obispo Selenas, de origen frigio-gótico³⁹. Todavía en el 466 el obispo enviado por Teodorico II al suevo Remismundo para convertir a su pueblo a la fe gótico-arriana, Ajax, era de origen gálata⁴⁰. Unos decenios antes el famoso obispo Maximino, contendiente de San Agustín en 427 y cuya grey últimamente eran los soldados godos del general imperial Segisvulto, también un godo, pudo probablemente haber nacido en el Ilírico romano y no tener sangre goda⁴¹.

Es precisamente en este contexto de un ecumenismo cristiano buscado por el primer Arrianismo godó como se comprenden los

36. Auxen., 53 (ed. *Sources Chrétiennes*).

37. Auxen., 49 (ed. *Sources Chrétiennes*), cf. H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 8), pp. 23 ss.

38. Auxent., 61 (ed. *Sources Chrétiennes*), sobre este concilio vid. M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, París 1967, pp. 91 ss.; R. GRYSOY, *Scolies ariennes* (nota 10), pp. 158 ss.

39. Socr., *Hist. Eccl.*, 22.

40. Hydat., 232; cf. L.A. GARCÍA MORENO, *La conversion des Suèves au catholicisme et à l'arianisme*, en M. ROUCHE (ed.), *Clovis* (nota 4), I, pp. 205 ss.

41. N. MCLYNN, *From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch*, en «Journal of Early Christian Studies» 4.4 (1996) 479 ss. Debe también en este punto señalarse cómo la obra polémica de Maximino no se dirigió tanto a los godos u otros germanos arrianos como a los restantes cristianos, súbditos del Imperio romano (H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* [nota 8], p. 14).

finales esfuerzos de los antes citados Auxentio y Maximino, unos obispos ilírios homoeos cuyos últimos seguidores eran soldados godos, por demostrar el único carácter ortodoxo y católico de la fe de Ulfilá ante sus colegas occidentales, en Italia o en África⁴². Por eso la obra polémica de Maximino no se dirigía sólo a los godos, sino muy principalmente a todos los cristianos del Imperio⁴³. Obispos de los godos que habrían sido al final los responsables de la entronización en el repertorio patrístico de la Iglesia goda de obras escritas por miembros de llamado arrianismo homoeo ilírico —*Opus Imperfectum in Matthaeum*, los «Fragmentos teológicos» (*Skeireins*) y «sobre Lucas» de la biblioteca de Bobbio—, junto a otras propiamente de obispos godos del Ilírico oriental de ca.400, como seguramente sean los doce sermones arrianos editados en 1992 por R. Étaix⁴⁴. Precisamente los *Skeireins* comienzan con la declaración de fe que debería ser confesada por aquellos *qui volunt esse christiani*⁴⁵, sin más calificativo. De hecho todavía el bautismo del usurpador Atalo por Segisario, el obispo de Alarico⁴⁶, reflejaría también ese interés del cristianismo godo por mostrar su catolicidad y, por ende, romanidad. Todavía para mediados del siglo V, y con inmediata referencia a la cristiandad de los visigodos de Tolosa, el anónimo autor de la *Chronica Gallia* afirmaba que «la herejía de los arrianos, que se entremetió en las naciones bárbaras, bajo el nombre de católica intenta difundirse en todo el orbe»⁴⁷.

Esa pretensión de pertenencia a la única Iglesia católica, que también tenía que ser la del Imperio, por parte de la iglesia goda ulfiliana era aceptada por un sector de la jerarquía eclesiástica de la *Pars Orientis* en los primeros decenios del siglo V. Y de esta manera se asumía la idea de que la cristianización de los bárbaros suponía la introducción de los mismos en el Mundo civilizado, siendo los nuevos y auténticos bárbaros los paganos, incluso aunque

42. N. McLYNN, *From Palladius* (nota 41), 477-493.

43. H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 8), p. 14.

44. R. ÉTAIX, *Sermons ariens inédits*, en *RecAug* 26 (1992) 143-179; R. GRYSOON, *Les sermons ariens du Codex latinus monacensis 6329: Étude critique*, en *REAug* 39 (1993) 333-358.

45. Frag. 1, vid. H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 8), p. 47.

46. Sozom., *Hist.Eccl.*, 9,9,1, cf. R.W. MATHISEN, *Barbarian* (nota 4), 679.

47. *Chron.Gall.* a.a. 451 (MGHa.a.IX, 662).

vivieran dentro de las fronteras del Imperio⁴⁸. Representante conspícuo de estas ideas fueron en Oriente el conflictivo obispo de Constantinopla San Juan Crisóstomo⁴⁹ y en Occidente el hispano Orosio unos quince años después⁵⁰.

Sin embargo en esos cruciales años no todo el mundo, ni en Oriente ni en Occidente, pensaba como Orosio o el Crisóstomo. La mejor muestra de ello serían los juicios muy negativos lanzados sobre los godos de Alarico que invadieron Grecia en el 395. Pues aunque éstos ya eran declaradamente cristianos merecieron los peo-

48. Sobre esta sustitución-remodelación de la clásica heleno/bárbaro en los escritores cristianos orientales vid. H.J. WEYER, *Über das Verhältnis der Begriffepaare «Hellenen-Barbaren» und «Christen-Heiden» bei den griechischen Kirchenvätern des 3. Und 4. Jahrhunderts*, Diss. Univ. Colonia (dactilografiado) 1953, pp. 171 ss.; K. LECHNER, *Hellenen und Barbaren im Weltbild der Byzantiner*, Munich 1955, p. 97; y para el caso del Occidente latino vid. P. AMORY, *Ethnographic Rhetoric, Aristocratic Attitudes and Political Allegiance in Post-Roman Gaul*, en «Klio» 76 (1994) 440 ss. De hecho este nuevo significado de la barbarie ya estaba en Prudencio (Prud., *Perist.* 1,94 ss. y 2, 537 ss.).

49. Iohan. Chrys., *Homilia habita postquam Gothus* (=PG 63, 499-510), cf. E.A. THOMPSON, *The Visigoths* (nota 4), pp. 133 ss.; A. CAMERON-J. LONG, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993, p. 98 confuso a la hora de asignar una cronología a esta homilía, que por nuestra parte consideramos imposible situar después de julio del 400; sería a partir de entonces cuando el Crisóstomo pasaría a tener una opinión bastante más contraria a los godos, tal y como se refleja en sus homilías sobre los *Acta* apostólicos (PG, 60). En el mismo sentido va la conocida anécdota de la conversación entre el Crisóstomo y Gainas recordada por Teodoreto de Ciro (Theod., *Hist. Eccl.*, 5,32), sobre la cual cf. F. WINKELMANN, *Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker*, en E.K. CHRYSOS-A. SCHWARCZ (eds.), *Das Reich und die Barbaren*, Viena-Colonia 1990, pp. 222 ss. Por su parte Teodoreto, en un tiempo posterior, también defendería la igualdad moral de bárbaros y romanos: Theod. Kyr., *Greacorum affectationum curatio*, 5,138,24-140,3, cf. K. LECHNER, *Hellenen und Barbaren* (nota 42), 1955, p. 98.

50. Oros., 1,16,2-4; 7, 37; 7, 41,7-8. Cf. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des Grandes invasions germaniques*, París 1964 (3ª ed.), pp. 108 ss.; H.-W. GOETZ, *Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen*, «Historia» 29 (1980) 369 ss. Un pensamiento semejante expresaría algo más de siglo y cuarto después el godo Jordanes, al considerar el nacimiento de un hijo del matrimonio de la princesa Matasvinta con Germano, primo del emperador Justiniano, como el final esperanzador de la Monarquía ostrogoda de los Amalós (Iord., *Get.*, 60, 314; cf. P. HEATHER, *Goths and Romans* [nota 15], p. 47 y W. GOF-FART, *The narrators of Barbarian History*, Princeton 1988, pp. 68 ss.; aunque un punto de vista menos optimista para Jordanes es el propuesto por J.J. O'DONNELL, *The aims of Jordanes*, «Historia» 31 [1982] 230 ss.).

res calificativos tanto de un pagano como Eunapio como de un cristiano como San Jerónimo. Para el primero eran unos bárbaros ferocísimos y traidores, en parte por cristianos; para el segundo unos salvajes que se habían ensañado especialmente contra los cristianos y las cosas de Dios⁵¹. Sin duda que Eunapio perseguía también otra cosa al considerar al cristianismo de los godos un ejemplo eximio de su barbarie y causa principal de la invasión de Grecia. Precisamente el historiador deseaba demostrar el fracaso de la misión cristiana entre los bárbaros. Pues que el éxito de ésta se había convertido en pieza importante en la diatriba entre intelectuales cristianos y paganos de la época, en la demostración más palpable para los primeros del carácter ecuménico y verdadero de su Fe, y en la esperanza más cierta de que la Providencia divina miraba por la salud del *Imperium Christianum*, pues cristianizados los bárbaros automáticamente dejaban de ser enemigos del Imperio⁵². Pero también en Constantinopla, incluso entre gentes cristianas, existían a principios del siglo V opiniones mucho más negativas sobre Gainas y sus godos cristianos que las expresadas por el Crisóstomo⁵³.

Sin duda que la realidad cultural, y muy especialmente de la Iglesia, era mucho más compleja en Oriente que en Occidente en estos decisivos años. En Constantinopla, aunque tras el fin de Gainas nunca volvió a existir una colonia importante de soldados godos, persistió un obispo arriano hasta los tiempos de Deuterio, a principios del siglo VI⁵⁴. Si bien es cierto que fuera de la capital no se testimonian obispos arrianos en resto de la *Pars Orientis* desde un siglo antes, aunque sí muchos de otras nuevas herejías y cismas.

La situación occidental era muy distinta. Tras la agria polémica de la época de Hilario de Poitiers el arrianismo occidental ilíri-

51. Eunap., *Vit. Soph.*, 7,3,4-5; Eunap., *Hist.*, 55 de Müller (=48.2 de Bockley) con referencia a la entrada traicionera de los godos en tiempos de Teodosio (c. 381-382); y Hyeron., *Epist.*, 60,16. Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *Las invasiones de los godos en Beocia*, en A.C. CHRISTOPOULOS (ed.), *Epethris tès Etairias Boiotikon Meleton*, II, Atenas 1995, pp. 744-751.

52. Vid. F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, París 1981, pp. 148 ss.

53. La imagen del bárbaro como compendio de vicios y defectos continuaría en Bizancio durante siglos: K. LECHNER, *Hellenen und Barbaren* (nota 42), pp. 107 ss.

54. Theod. Lector, *Hist. Eccl.*, 7,30.

co y homoeo recibió su golpe definitivo en el concilio de Aquileya del 381⁵⁵. Ciertamente que el gran debelador de estos los últimos arrianos latinos fue San Ambrosio de Milán. Que en su propia sede tuvo que enfrentarse con el arrianismo de soldados godos y con la emperatriz Justina. Enfrentado rabiosamente a una y otros en el 385 por su negativa a ceder una iglesia de su ciudad para el culto arriano⁵⁶ Ambrosio argumentó de forma muy distinta a como vimos lo hizo unos años después San Juan Crisóstomo. Para él los godos no eran auténticos cristianos, sino paganos, y sus clérigos «servidores de los ídolos», prueba de ello eran los torques y brazaletes que llevaban⁵⁷.

Con anterioridad a Orosio otro occidental pasado por Tierra Santa, Rufino de Aquileya, fue el primero en introducir en la historiografía eclesiástica el tema de la cristianización de los bárbaros como testimonio del plan divino de cristianismo ecuménico, que los convertía en aliados eternos del Reino de Dios cambiándoles su misma manera de comportarse⁵⁸. Así en su «Historia» ocupa un lugar muy importante la narrativa dedicada a la cristianización de los bárbaros⁵⁹. Pero para Rufino unos eran los bárbaros cristianos ortodoxos y otros los heréticos⁶⁰. Por eso curiosamente ignora la misión sobre los bárbaros que sin duda mayor importancia y perduración histórica habría de tener: la de Úlfila sobre los godos⁶¹.

55. Cf. *Atti del Colloquio Internazionale sul Concilio di Aquileia del 381* (AAAd, 21, 1981); R. GRYSON, *Scolies ariennes* (nota 10), pp. 121-143; N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1994, pp. 124 ss.

56. Cf. N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan* (nota 55), pp. 170 ss.

57. Ambr., *Epist.*, 10,9 (=PL, 16, 983), cf. H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 8), pp. 72-78 y H. WOLFRAM, *Gotische Studien III* (nota 16), 254 ss. que lo interpretan en el sentido de que todavía conservarían atributos de los antiguos sacerdotes godos paganos; sin embargo la verdad es que las varias alusiones a los soldados godos al servicio del Imperio en Ambrosio se sitúan en un contexto de caracterización de éstos como los típicos bárbaros enemigos de la civilización, identificada con el Imperio y la Cristiandad (cf. N.B. MCLYNN, *Ambrose of Milan* [nota 55], pp. 182 ss.).

58. Rufin., *Hist.Eccl.*, I,11; cf. F. THELAMON, *Paiens et chrétiens* (nota 52), p. 152

59. Rufin., *Hist.Eccl.*, I,9-11; II, 2.

60. Cf. F. THELAMON, *Paiens et chrétiens* (nota 52), pp. 144 ss.

61. Y ello a pesar de que, al decir de Filostorgio (2,5), un hombre de Estado como Constancio II se habría dado cuenta de tan epocal hecho al llamar a Úlfila el «Moisés de los godos».

En todo caso para Rufino los godos de la rota de Adrianópolis no habían sido más que el instrumento de Dios para castigar a un emperador hereje y así poner fin a la misma herejía⁶². Y para un tiempo después comparaba a los godos de Alarico, que tanta devastación habían causado en su Aquileya⁶³, a un auténtico *pestifer morbus*⁶⁴.

Esta redefinición del viejo tópico clásico del bárbaro cruel como hereje hecha por Rufino habría de tener bastante fortuna, hasta convertirse en el único o principal significado del término en el Occidente romanogermánico del siglo VII⁶⁵. Pero ya antes, a finales del siglo V, el obispo Avito de Vienne utilizó el término *barbarus* para referirse a los burgundios arrianos⁶⁶. Y por la misma época Cesáreo de Arlés utilizaría el neutro *barbaricum* con el significado de «estado de pecado»⁶⁷. Con ello los hombres de iglesia occidentales prestaban, posiblemente sin quererlo, a la fe goda ulfiliana una capacidad de identificador étnico.

Esa demonización de los godos, incluso de su propia fe cristiana, a la fuerza tenía que acabar produciendo una reacción paralela entre los representantes de ésta. Muy probablemente perteneciera a la biblioteca de Maximino, al que nos referimos anteriormente, el famoso manuscrito Parisino (BNLat. 8907) donde se contienen obras antiarrianas de Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán, junto a las actas del Concilio de Aquileya del 381, y en cuyos márgenes hay una serie de notas refutatorias del mismo texto⁶⁸. Estos famosos *scholia* arrianos, entre ellos la carta biográfica de Auxentio

62. Rufin., *Hist. Eccl.*, II, 13.

63. Cromacio, obispo de la misma, compararía así la cautividad entre los bárbaros con la caída en poder del Demonio: Chromat., *Sermo*, 37.2 (SC 154, 225).

64. Rufin., *Hist. Eccl.*, praefatio; cf. F. THELAMON, *Paiens et chrétiens* (nota 52), pp. 150 ss. El mismo Rufino moriría finalmente en el sur de Italia, adonde había acudido huyendo de la invasión goda (vid. P. COURCELLE, *Histoire* [nota 50], pp. 57 ss.)

65. E. EWIG, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7. Jahrhunderts, en Spätantikes und fränkisches Gallien*, I, Munich 1976, p. 250; P. AMORY, *Ethnographic Rhetoric* (nota 42), 440 ss.

66. Avit., *Epist.*, 8.

67. Caesar., *Sermo*, 60,4.

68. R. GRYSOY, *Scolies ariennes* (nota 10), pp. 63-79 y 97-100; y R. GRYSOY-L. GILISSEN, *Paléographie et critique littéraire: Réflexions méthodologiques à propos du «Parisinus 8907»*, «Scriptorium» 35 (1981) 334-340.

antes citada, se habrían debido al obispo ilirio Paladio, contrincante de San Ambrosio, y al mismo Maximino, que las habría escrito de su puño y letra después del 438⁶⁹. La preocupación por refutar la reunión aquileyense sin duda tenía un doble interés. Por un lado se trataba de demostrar el carácter cristiano, por ende católico, de la fe ulfiliana, contra las acusaciones vertidas, como hemos visto, de su exclusividad gótica y, por tanto sospechosa, hasta de paganismo. A tal fin Maximino remarca cómo Paladio se había dirigido a los nicenos en Aquileya diciendo que «venimos como cristianos a cristianos»⁷⁰. Lo cual se correspondía muy bien con la propia carrera misional de Maximino y su misma probable procedencia ilírico-romana, no goda. Una finalidad también compartida por el anónimo autor del *Sermo arianorum*, caído en manos de San Agustín hacia el 418, probablemente un clérigo godo del ejército de Alarico o Ataulfo⁷¹. Sin embargo en el mismo escolio Maximino señala que los nicenos, al haber rechazado en el 381 la mano tendida de Paladio «se habían condenado a sí mismos», por lo que se justificaba una postura radical de rechazo a los sacramentos, incluido el del bautismo, suministrados por ellos⁷². De esta forma el antiguo ciudadano del Imperio en su amargura de minoritario derrotado venía a cimentar el giro de etnocentrismo gótico que estaba asumiendo la fe ulfiliana a partir de la realeza de Alarico.

También factores internos a los propios godos habrían de favorecer esta significación étnica de su iglesia y fe. Entre el 382 y el 416 se produjo un cambio trascendental en el contenido y significación del *foedus* de los godos Baltos con el Imperio: de soldados acuartelados en suelo imperial y mantenidos por el emperador a un Estado autónomo en el interior del Imperio que prestaba su apoyo militar al emperador. En definitiva, lo que los germanistas llamamos el *Landnahme*. El asentamiento (*Landnahme*) en el Imperio tenía dos consecuencias principales desde el punto de vista sociopolítico y cultural. Por una parte, la «Monarquía militar» (*Heerkönigtum*)⁷³ que había liderado el proceso salía muy fortale-

69. N. MCLYNN, *From Palladius* (nota 41), 478.

70. Max., 66[42], citando a Paladio.

71. PL, 42, 677 ss. Cf. H.-E. GIESECKE, *Die Ostgermanen* (nota 8), p. 51.

72. 67-68 [42-43].

73. Como se verá, seguimos y utilizamos conceptualizaciones de la organización sociopolítica germánica propios de la llamada *die neue Lehre*, hoy comúnmente

cida. Pero, por otro lado, la antigua aristocracia tribal se convertía en otra terrateniente a la manera de la provincial romana. El fortalecimiento de la «Monarquía militar» en el terreno de la simbología política supuso un proceso acelerado de «imperialización» de la misma⁷⁴. Y para esto resultaba ineludible relacionarla con el cristianismo, haciendo muy conveniente la constitución de una Iglesia especialmente vinculada con esa «Monarquía militar», de la que no pudiera haber dudas sobre su voluntad deslegitimadora de los otros poderes políticos que pudieran rivalizar con esa Monarquía por el dominio de un mismo ámbito territorial. Además, esa «Monarquía militar» necesitaba que esa Iglesia y particular Credo cristianos mantuvieran unida en torno suyo, y también en una posición de subordinación, a la nobleza étnica que formaba parte de su clientela o séquito militar (*Gefolge*), pero que había asumido un gran poder como consecuencia del *Landnahme* y podía sentirse tentada a imitar los comportamientos políticos de las aristocracias provincial-romanas periféricas⁷⁵. En fin, esa misma nobleza étnica podía también necesitar de un cristianismo diferenciado que ayudara a mantener cohesionados en torno suyo a sus diversos séquitos, impidiendo su posible alistamiento por sus competidores directos por el control social en su territorio: la aristocracia provincial romana y, muy especialmente, el episcopado católico⁷⁶. Desde todos estos puntos de vista la Iglesia goda ulfilianna parecía instrumento idóneo.

aceptados (fundamentalmente estudios como los de W. SCHLESINGER, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte* [nota 4], o *Über germanisches Heerkönigtum*, ahora en id., *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, I, Gotinga 1963, pp. 9-88; y R. WENSKUS, *Stammesbildung* [nota 14]).

74. Cf. P.W.A. IMMINK, *Gouvernés et gouvernants dans la société germanique*, en *Gouvernés et Gouvernants* (=Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire comparative des institutions, XXIII), Bruselas 1968, pp. 374 ss.

75. Precisamente estas últimas en el siglo V comenzaron ya a mostrar evidentes impulsos centrifugos, con una clara proclividad a la deslealtad frente al gobierno central y al emperador.

76. Sobre el creciente papel de liderazgo episcopal en las provincias ocupadas por los bárbaros vid. R.W. MATHISEN, *Roman aristocrats in barbarian Gaul: strategies for survival in an age of transition*, Austin 1993, pp. 89 ss. especialmente; y L.A. GARCÍA MORENO, *Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al Reino visigodo*, en J.M^a CANDAU et alii (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990, pp. 228 ss.

Los Baltos encontraron en el Arrianismo la unidad eclesial —tan exigida para un grupo étnico minoritario en migración— derivada de la experiencia de la comunidad de Nicópolis, regida por un sólo obispo, que se podía por tanto trasladar con el pueblo en armas sin sujeción a una determinada sede territorial. Esta misma experiencia sería transmitida a sus parientes ostrogodos de Panonia cuando la cristianización de éstos por clérigos godos de la comunidad de Nicópolis o de la militar de Constantinopla⁷⁷. El Monarquismo homoeo en el terreno litúrgico permitió la comunión separada del rey respecto del resto de los fieles; lo que era de especial interés para unas realezas militares muy recientes —como serían la de los Baltos, primero, la Amala de Teodorico después— necesitadas de distinguirse del resto de los nobles, tratando de convertirla en hereditaria al modo de las tradicionales germánicas de tipo sacro. En fin, a principios del siglo V existía ya una elite de fanáticos clérigos arrianos dispuestos a una labor misionera entre los grupos germánicos que estaban ingresando en el Imperio o se mantenían en sus mismas fronteras. Lo que podía redundar en un mayor prestigio de las Monarquías godas frente a otras concurrentes en el torbellino etnogenésico que caracterizaba a los germanos del *Völkerwanderungszeit*.

La cristianización de la cultura antigua supuso, como es bien sabido, un evidente reduccionismo en el sentido de identificar civilización con cristianismo, elevando la literatura cristiana, y muy en especial los Textos sagrados, por encima de cualquier otra muestra literaria griega o latina. A principios del siglo V sectores radicales cristianos, entre los que destacaban los monjes, propugnaban con claridad una lectura exclusivista de la anterior proposición. Bajo este punto de vista la obra de Ulfila, con la traducción de la Biblia a una lengua goda que imitaba a la helénica, la creación de una étnica lengua sagrada en definitiva, tenía una enorme trascendencia. En una óptica cristiana radical eso suponía poner en el mismo plano la cultura goda con la grecolatina.

Ese orgullo étnico que permitía la tradición eclesial ulfiliana se testimonia en la misma denominación que ésta asumiría. Fren-

77. E.A. THOMPSON, *Christianity and the Northern Barbarians*, en A. MOMIGLIANO (ed.), *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, p. 73.

te al anterior reclamo de la denominación de «cristiana» a secas, o «católica», surgió la restrictiva de *lex gothica*. Una afirmación etnocentrista que sería incluso compartida por otras Monarquías Militares, como la de los Hasdingos, que adoptaron también la tradición gótico-ulfiliana como elemento aglutinador y distintivo. Es posible que los vándalos hasdingos hablaran una lengua muy cercana al gótico⁷⁸; y, desde luego, en absoluto parece que les ofendiera que sus súbditos romanos la identificaran con una lengua prestigiada nada menos que por la Palabra de Dios⁷⁹. Pues bien, hacia el 480/81 el rey vándalo Hunerico exigió al gobierno de Constantinopla, como contrapartida para permitir la libertad de la Iglesia católica de su reino, la libertad de utilización de la lengua gótica por parte del clero arriano oriental⁸⁰, lo que sin duda haría referencia a la iglesia arriana de Constantinopla y poco más. Una exigencia que, no obstante tener algo de *boutade*, demuestra que los Hasdingos consideraban el gótico literario de su Biblia arriana como equiparable a la *civilitas* romano-católica, base ideológico-cultural, por tanto, de su pretensión de plena soberanía en plano de igualdad con el Imperio. En febrero del 484 el Patriarca ulfiliano de Cartago, el vándalo Cyrila, declaraba engañosa, pero orgullosamente, a los obispos ulfilianos y nicenos reunidos por orden real que él ignoraba el latín⁸¹.

Evidentemente que ese creciente etnocentrismo religioso gótico por fuerza tenía que ser apoyado con un cierto esfuerzo patrístico, que permitiera presumir de mantenérselas tiesas con la multitud de la patrística romano-católica. En esta perspectiva se entiende muy bien el interés dialéctico de algunos representantes de la Iglesia goda ulfiliana por mantener debates públicos sobre

78. El carácter o afinidad gótica de los Hasdingos se ha discutido desde hace mucho tiempo, a partir especialmente de la noticia de Iord., *Get.*, 16 (91): cf. F. DAHN, *Die Könige der Germanen, I. Die Zeit vor der Wanderung. Die Vandalen*, 2ª ed., Leipzig 1910, pp. 176 ss. Lo que sí es cierto es que Procopio (*Bell. Vand.*, I, 2) afirma que ostrogodos, visigodos, gépidos y vándalos tenían el mismo Derecho (sobre lo cual cf. R. WENSKUS, *Stammesbildung* [nota 14], pp. 39 ss.).

79. Vid. los famosos versos de un poema de la Anthol. Palat., 285, 1-2 (*inter eils gothicum scapia matzia ia drincan / non audet quisquam dignos edicere uersus*), que se consideran de origen norteafricano (C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, París 1955, p. 223 y nota 1).

80. Victor de Vita, 2, 4.

81. Victor de Vita, 2, 55.

materia dogmática con representantes, más o menos eximios, de la Iglesia nicena romana⁸². Y también ese mismo etnocentrismo teológico gótico tenía que basarse a la fuerza en la defensa de la excelencia de la Palabra de Dios vertida al gótico por Ulfila. De tal modo que la preocupación por la legitimidad filológica de los textos sagrados tenía que ser una constante en el clero goda, educado en un texto teóricamente traducción de traducción. El análisis del *Codex Argenteus*, que contiene un texto de la Biblia goda usada en la corte ostrogoda del siglo VI, así como otros fragmentos menores de la misma procedencia, entre ellos el bilingüe conocido como *Codex Brixianus*, ha permitido ver que fueron continuos los esfuerzos de la Iglesia goda por depurar el texto de Ulfila, contrastándolo con otras versiones que llegaban a sus manos, así como contar con unos comentarios propios⁸³.

Según Teodoreto de Ciro (5, 32) en su disputa por la cesión de una iglesia exclusiva para su culto arriano en Constantinopla el goda Gainas contestó a San Juan Crisóstomo que, no obstante su lealtad al Imperio, él se identificaba plenamente con sus soldados godos, formando con ellos parte de otra comunidad cristiana distinta. Como acabamos de señalar la patrística goda en los años siguientes ayudaría a fundamentar esta conciencia de identidad étnicoreligiosa, que en las palabras de Gainas se percibe como el nuevo nexo de unión entre un *reiks* goda y sus fundamentales *Gefolge* y *Heerhaufen*. El esplendor de la monarquía visigoda de los

82. El caso mejor conocido es el sostenido por el ya citado Maximino con San Agustín en el 427 (Aug., *Coll. Cum Maximino*, 1 [PL, 42, 709]; ID., *Sermo*, 140 [PL, 38, 773]; y Possid., *Vita Augustini*, 17, cf. G. BONNER, *Saint Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 2ª ed., Norwich 1986, pp. 141-144; N. MCLYNN, *From Palladius* (nota 41), p. 485 ss.), y muy posiblemente también con el obispo africano Cereal (Cerealis, *Contra Maximinum Arianum libellus* [PL, 58, 757]; la identificación ya la hizo D.G. LANCIA DI BROLO, *Storia della Chiesa in Sicilia*, I, Catania 1889, pp. 272 ss; aunque sin embargo más recientemente, sin mayor fundamento, se ha propuesto identificar a este Cereal con un obispo africano de igual nombre testimoniado en el 484 [A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne*, 303-533, París 1982, pp. 207 y 731], lo que impediría identificar a ambos Maximinos). Pero otras serían: la de un presbítero, o incluso laico, con el obispo Basilio de Aix en el 470 (Sid. Apol., *Epist.*, 7,6,2-3); y un siglo después la del obispo ulfiliano Sunna con el niceno Massona en Mérida (*Vit. Pat. Emert.*, 5. Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, p. 168).

83. G.W.S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Gospels*, Londres 1926, pp. 169-246.

Baltos en el siglo V tenía que reflejarse en las relaciones con las otras Monarquías militares germanas de su entorno en la extensión a las mismas de su especial fe ulfiliana. Para algunos, como los suevos hispanos en el 466, sería en testimonio paralelo a una *Versippung* y subordinación también marcada mediante una germánica *Waffensohnschaft*⁸⁴. Para otros, como los burgundios del segundo reino, testimonio del parentesco de sus reyes con el linaje de los Baltos, renovado en más de una ocasión recientemente⁸⁵. Para otros, como los vándalos de Genserico, una manera de hacerse con el mismo instrumento de diferenciación frente al Imperio que habían tenido sus temidos visigodos. En todo caso a todos estas monarquías una orgullosa y etnocéntrica fe ulfiliana les permitía contar con unas iglesias étnicas muy subordinadas a su poder y ligadas al destino de sus linajes. Lógicamente los tardíos ostrogodos de Teodorico, que quería fundamentar el *Amalorum splendor* en su superior *civilitas* respecto de otras etnias germanas⁸⁶, y los epígonos longobardos enfrentados a la lucha sin cuartel con el Imperio, tratarían también de utilizar el mismo instrumento religioso para sus respectivas etnogénesis que los antiguos Baltos.

84. L.A. GARCÍA MORENO, *La conversion des Suèves* (nota 40), 205 ss.

85. Cf. M. ROUCHE, *Brunehaut, romaine ou wisigothe?*, en *Los Visigodos* (nota 18), p. 109; L.A. GARCÍA MORENO, *Genealogías* (nota 24), p. 61.

86. Cf. D. CLAUDE, *Universale und partikulare Züge in der Politik Theoderichs*, «Francia» 6 (1978) 19 ss.; B. SAITTA, *La civilitas di Teodorico*, Roma 1994.