



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La tipologia epigrafica delle iscrizioni ebraiche e cristiane della Sardegna e della Penisola iberica

Marianna Piras

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**La tipologia epigràfica
delle iscrizioni ebraiche e cristiane
della Sardegna e della Penisola iberica**

Tesi presentada per optar al títol de Doctor

Doctoranda

Marianna Piras

Director

Dr. Marc Mayer y Olivé

Tutor

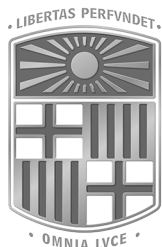
Dr. Marc Mayer y Olivé

Programa de doctorat

Cultures i llengües del món antic i la seva pervivència

Departament de Filologia Clàssica, Romànica i Semítica

Facultat de Filologia



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

2017

Post fata resurgo

Introduzione

Affrontare un argomento di ricerca inerente i rapporti interreligiosi risulta essere di fondamentale importanza in un momento come quello attuale in cui questa tematica si impone come prioritaria sulla scena internazionale. Il dialogo interreligioso, specialmente tra ebraismo, cristianesimo e religione islamica nell'area mediorientale, si pone infatti come punto nodale delle questioni finora irrisolte alla base di gran parte dei conflitti del mondo contemporaneo. È fin troppo evidente infatti come non sia sufficiente limitarsi ad indagare nei rapporti intercorsi tra queste comunità soltanto dal punto di vista economico e politico, né tantomeno limitare lo studio delle reciproche relazioni agli ultimi secoli di storia per capire quali siano le “incomunicabilità” tra le diverse comunità. Le motivazioni sono infatti molto più profonde e per capire le ragioni dei conflitti attuali è necessario come sempre risalire alle origini culturali, per individuare le motivazioni di un'avversione che, come nel caso del conflitto arabo-israeliano, si protrae ormai da decenni e che ha assunto dimensioni spaziali che trascendono le aree fisiche tradizionalmente interessate. La religione è per sua natura un elemento fortemente caratterizzante di un popolo. Basti pensare come anche negli stati laici (o che si professano tali) la matrice religiosa giochi un ruolo determinante nello strato profondo della cultura del popolo. Comprendere una religione, e ciò è valido maggiormente per le grandi religioni monoteiste, significa comprendere in pieno la cultura che la veicola. In questo senso lo studio del passato e quindi la Storia sono veramente di grande aiuto per la compiuta comprensione del presente. Nell'intraprendere lo studio di una religione bisogna ricordarsi che non ci si limita mai soltanto allo studio della dottrina, poiché essa ne costituisce solo una parte, seppur importante. Affrontare lo studio di una religione significa anche andare incontro alla sua cultura, ma soprattutto alla sua storia, alla storia di chi ha praticato nel corso dei secoli quel culto. L'ebraismo da questo punto di vista offre molteplici spunti di riflessione. Studiare la storia dell'ebraismo, delle comunità giudaiche, dovrebbe aiutarci a capire quanto possa essere stato difficoltoso praticare la propria fede all'interno di un periodo storico in cui avvennero grandi mutamenti a partire dalla caduta dell'Impero romano, ovvero di quell'impero che aveva sancito che la religione cristiana era la religione dello stato e solo alcune altre erano *licite*, poi dell'affermarsi dei regni romano barbarici, con i quali si vide venire meno la tolleranza religiosa degli imperatori romani in favore di libertà personali che non garantivano comunque la possibilità di praticare il proprio culto dal momento in cui vigevano pesanti proibizioni per le comunità. Il punto di partenza che deve essere sempre considerato è che, almeno per i primi anni di vita del cristianesimo, ebraismo e religione cristiana in qualche modo

“coincidevano”: Gesù Cristo, gli Apostoli, Zaccaria, Giovanni Battista, Maria e Giuseppe, nonché lo stesso Paolo erano essi stessi degli ebrei. Passare da un’omelia in una chiesa cristiana ad una funzione in una sinagoga non era così raro nei primi anni di diffusione del cristianesimo¹, i credenti stessi infatti in un primo momento, i cosiddetti Giudeo-Cristiani, erano di origine ebraica ma di fede cristiana e cercarono di unire questa fede con l’eredità religiosa ebraica costituendo così un anello di congiunzione fra le due comunità². Dal punto di vista ebraico parlare di relazioni intercorse con il cristianesimo può sembrare inutile. Quando tuttavia il cristianesimo cominciò a diffondersi anche fra i non ebrei, e quando cominciò una vera e propria opera di proselitismo cristiano le divergenze nelle due comunità religiose cominciarono a farsi forti e non solo da punto di vista religioso. Gli Ebrei, che consideravano gli adepti del cristianesimo come una setta ebraica, si ritenevano superiori ai cristiani a causa della loro conoscenza della lingua ebraica che permetteva una lettura migliore dei Testi Sacri. Essi erano convinti che alla fine dei tempi le Sacre Scritture sarebbero state tolte ai cristiani e restituite loro tanto che a quel punto sarebbe cessata ogni controversia e tutti i popoli avrebbero parlato in ebraico³. I motivi di contrasto non si limitavano però soltanto alle Sacre Scritture, negli scritti dell’epoca infatti si sottolineava sempre con più insistenza l’avarizia e la cupidigia di cui gli Ebrei erano fortemente accusati. La componente economica, quindi, dovette avere il suo peso, specialmente in quei territori come l’Africa in cui era possibile accumulare fortune molto ampie⁴. Gli imperatori dovettero fronteggiare queste controversie con una politica legislativa volta ora alla tutela dei Giudei, ora all’antisemitismo più pronunciato. Infatti nel IV-V secolo le comunità giudaiche erano diffuse più o meno ampiamente su tutto il territorio dell’Impero ma la loro situazione era molto diversa e cambiava da provincia a provincia. Costantino, dopo l’Editto di Milano del 313, considera l’Ebraismo una *religio licita* e nel 315, con una legge, richiama le gerarchie religiose ebraiche a non compiere atti di violenza nei confronti dei correligionari convertitisi al Cristianesimo⁵. Per arginare la presunta o vera cupidigia dei Giudei o il loro proselitismo forzato fu vietato agli ebrei di possedere schiavi e circoncederli. Per il mancato rispetto di questa

1 Katunarich 1987, p. 37

2 Stemberger 1991, p. 248

3 Stemberger 1991, p. 253, 256-257

4 Gebbia 1986, p. 112

5 Randello 1999, p. 23

norma essi potevano incorrere addirittura nella pena capitale. Tuttavia questo aspetto non si mantenne tale costantemente perché l'imperatore Giuliano, pagano, cancellò le leggi precedenti riguardanti gli ebrei ripristinando i loro antichi privilegi⁶. Mentre Onorio e Teodosio II, in una *constitutio* datata al 6/11/415, lasciano intendere che fosse possibile per gli Ebrei possedere degli schiavi cristiani a patto che essi non subissero la circoncisione e potessero continuare a frequentare e a partecipare alle loro assemblee⁷. Fu infine la Novella III di Teodosio a cancellare definitivamente ogni diritto per gli Ebrei. Con questa legge Teodosio vietò ogni forma di proselitismo tranne quello cristiano. Le proibizioni erano decretate nei confronti degli eretici, nei quali sono compresi anche gli Ebrei, per non far dilagare la colpa che essi si ostinavano a praticare a causa della loro inconsulta sfrontatezza⁸. Relativamente tardi compare nella polemica, accesa anche nella letteratura dai Padri della Chiesa, il tema della responsabilità della morte di Gesù, mentre l'accusa di implicazioni da parte degli Ebrei nelle persecuzioni cristiane è presente fin dall'inizio. I contenuti delle dispute sono ricorrenti: elezione ed esclusione di Israele; speranza ebraica nel Messia; ritorno alla Terra dei Padri e validità perenne del Vecchio Testamento. La politica anti ebraica, a parte rare eccezioni come quella di Gregorio Magno, è sempre presente negli scritti letterari della prima cristianità. Nelle fonti scritte prodotte all'epoca, latine, greche ed ebraiche, si vuole rintracciare il fulcro dei rapporti tra queste comunità. Una lettura attenta delle fonti classiche, come ad esempio gli scritti di Tertulliano, Cipriano, Agostino, o delle epistole di Ambrogio, nonché degli scritti ebraici come il Talmud può offrire informazioni utili sui rapporti che intercorsero tra Cristiani, Ebrei e pagani. Anche le fonti liturgiche, archeologiche ed epigrafiche possono essere utili risorse per la conoscenza del mondo ebraico, come fa notare Stemberger: "poiché la chiesa cristiana ha le sue origini nell'Ebraismo è naturale che essa abbia assunto da essa molti elementi, sia per quanto riguarda le concezioni religiose, sia per quanto riguarda l'organizzazione comunitaria, la liturgia e l'architettura delle chiese"⁹. Secondo Max Weber¹⁰ fu una delle più importanti conquiste spirituali della missione di San Paolo quella di conservare il libro sacro agli Ebrei come un

6 Randello 1999, p. 25

7 Randello 1999, p. 56

8 Randello 1999, p. 56

9 Stemberger 1991, p. 249

10 Weber 1982, p. 370

libro sacro ai Cristiani e di aver escluso i tratti etici che esso imponeva riguardo la caratteristica posizione degli Ebrei come un popolo ospite separato non solo dal punto di vista sociale, ma anche dal punto di vista rituale e formale dall'ambiente circostante. Infatti tutti i tratti del Giudaismo verso l'ambiente e soprattutto la volontaria esistenza da ghetto possono essere fatti derivare da questa situazione. Senza l'assunzione dell'Antico Testamento il Cristianesimo quindi, sempre secondo il parere di Weber, sarebbe rimasto una piccola setta del popolo ebraico, come lo furono gli Esseni e i Terapeuti¹¹.

11 Weber 1982, p. 370

Capitolo 1
Ebrei in Sardegna: storia, siti, materiali

1.1 La Sardegna ebraica durante l'Impero Romano

La presenza degli ebrei in Sardegna è nota da fonti letterarie, epigrafiche e materiali. Nel complesso si possono ricavare notizie molto importanti anche riguardo il rapporto che essi ebbero con la nascente comunità cristiana dell'Isola. Tuttavia i ritrovamenti archeologici per ora non sono in grado di confermare appieno le fonti letterarie e molto di quanto concerne la presenza ebraica in Sardegna resta da capire e da indagare.

La prima notizia riguardante gli Ebrei in Sardegna è costituita da un decreto di Tiberio il quale, nel 19 d. C., espelle 4000 persone di religione ebraica e li invia in Sardegna con lo scopo di reprimere il brigantaggio. Il decreto era compreso in un *senatusconsultum* riguardante anche i seguaci di Iside¹². Non tutti gli storici antichi sono però concordi con le motivazioni dell'espulsione. Tacito¹³ e Svetonio¹⁴ non riportano le cause di questo atto, Cassio Dione¹⁵ la motiva con l'opera di proselitismo attuata dalla comunità giudaica a Roma, mentre Flavio Giuseppe¹⁶ riporta una trattazione più ampia sullo svolgimento dei fatti che portarono all'espulsione. Secondo lo storico la persecuzione anti ebraica sarebbe partita da un certo Saturnino, la cui moglie Fulvia, convertitasi alla religione ebraica, sarebbe stata raggirata da alcuni sacerdoti che le avrebbero estorto dell'oro e della porpora con il pretesto di inviarli al tempio di Gerusalemme, cosa che, secondo l'accusa di Saturnino, non sarebbe avvenuta. Il racconto, pur adeguandosi alla prassi giuridica, ha un'attendibilità piuttosto

12 Si tratta del *Senatus consultum de sacris Aegyptis Iudaicisque pellendi*.

13 Tac. Ann. II, 85, 4 "*actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta quis idonea aetas in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniiis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*"

14 Suet. Tib. 36, 1-2 "*Externas caerimonias, Aegyptios Iudaeosque que ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in prouincias grauioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem uel similia sectantes urbe summouit, sub poena perpetuae seruitutis nisi obtemperassent. Expulit et mathematicos, sed deprecantibus ac se artem desituros promittentibus ueniam dedit.*"

15 Dio Cass. LVII 18, 5a "Poiché molti Giudei si riunivano a Roma e facevano passare numerosi abitanti del luogo ai loro costumi, [Tiberio] ne bandì la maggior parte."

16 Joseph. Ant. Iud. XVIII, III, 65-84 "C'era un giudeo, che era fuggito dalla sua patria per accusa di trasgressioni di alcune leggi e ne temeva la punizione; una vera canaglia. Abitava allora a Roma: si dava l'aria di interpretare la sapienza delle leggi di Mosè e si era preso tre uomini in tutto pari a lui. Convinsero Fulvia, una donna di rango (εὐξίηματι) che li frequentava (επιφοιτήσασαν) e che si era accostata (προσεληλυθῶσαν) ai costumi giudaici, a inviare porpora e oro al tempio di Gerusalemme, mentre ne fecero uso per spese personali: per questa ragione era stata fatta la richiesta all'inizio. Tiberio – l'aveva avvertito Saturnino, marito di Fulvia e amico di Tiberio, su esortazione della moglie – ordinò che tutta la comunità giudaica se ne andasse da Roma. I consoli mandarono 4.000 uomini tra loro di leva nell'isola di Sardegna, ma ne punirono la maggior parte, che non voleva prestare servizio per via dell'osservanza dei costumi patri. E così per la malvagità di quattro persone (i giudei) furono cacciati (ῥηλαΐνοντο) dalla città."

discutibile vista la sproporzione tra offesa privata e misure attuate, tuttavia è comprensibile se si considera che tutte le misure contenitive contro culti stranieri partivano da accuse private¹⁷. Tra l'altro i caratteri apologetici sono comunque presenti, poiché l'uomo in questione è una canaglia, come indicato dal greco *πονηρός*, mentre gli altri personaggi agiscono con cattiveria. Si tratta di un personaggio che è doppiamente traditore, perché in patria aveva trasgredito le leggi ed era fuggito, e a Roma è fuorilegge poiché si finge interprete della legge di Mosé. In realtà non è questo il comportamento tipico degli ebrei, visto che essi osservano scrupolosamente i dettami della legge dei Padri, come lo stesso Flavio Giuseppe sottolinea con forza nelle sue parole¹⁸.

Il provvedimento andrebbe inquadrato e interpretato alla luce della nuova politica morale di Tiberio, il quale pochi mesi prima aveva adottato con l'appoggio del Senato duri provvedimenti nei confronti della prostituzione. È probabile quindi che dopo la vicenda di Fulvia la reazione dell'opinione pubblica sia stata molto forte e sia stata aperta un'inchiesta, in cui proprio l'aspetto immorale ebbe un peso fondamentale nel provvedimento attuato in seguito¹⁹.

Come abbiamo già visto, il provvedimento contro gli Ebrei è inserito in una disposizione più ampia riguardante anche i seguaci di Iside, ma la disparità di trattamento con questi è evidente. Mentre per questi ultimi, nonostante il loro crimine fosse moralmente più riprovevole²⁰, la condanna fu la distruzione del tempio, il rogo dei paramenti e degli oggetti sacri²¹, inoltre la statua della dea fu gettata nel Tevere²², per gli Ebrei fu deciso che 4000 di essi, *libertini generis*, fossero inviati in Sardegna con la prospettiva concreta di morirvi a causa del clima malsano²³. Secondo Castelli, che si rifà all'opinione di Syme, Stern, Juster e Le Bohec, visti i numeri si doveva trattare molto probabilmente di un

17 Marasco 1991, p. 651

18 Castelli 2009, p. 68

19 Marasco 1991, p. 652

20 Marasco 1991, pp. 650-652. La vicenda legata ai culti isiaci fa capo ad un altro Saturnino, la cui moglie Paolina fu sedotta da un certo Mundo che, presentandosi a lei come Osiride, la convinse a sottostare ai propri piaceri. Rogers suppone che si tratti dello stesso Saturnino, ma, come fa notare proprio Marasco, è poco credibile che una donna fosse contemporaneamente dedita ai culti isiaci e all'ebraismo, quindi la coincidenza dei nomi dev'essere del tutto fortuita, a meno che non si voglia supporre che Flavio Giuseppe abbia confuso i uno dei due nomi. Vd. Marasco 1991, p. 650, nota 6 e R. S. Rogers, *Fulvia Paulina C. Sentii Saturnini*, Amer. Journ. Phil. 53, 1932, pp. 252-256.

21 Joseph. *Ant. Iud.* XVIII, 79

22 Suet. *Tib.* 36, 1

23 Tac. *Ann.* II, 85, 4. Joseph. *Ant. Iud.* XVIII, 84

contingente misto tra Ebrei e seguaci di Iside. Non è improbabile infatti, secondo la studiosa, che anche la presenza di culti isiaci a *Turris Libisonis* possa essere fatta risalire anche a questa espulsione. In questo senso, l'espressione "*ea superstitione infecta*" di Tacito non permette effettivamente di determinare se si trattasse solo di Ebrei²⁴. Sostiene ancora Castelli: "Le recenti ipotesi sull'entità numerica della comunità giudaica di Roma alla luce dei dati archeologici, che riducono drasticamente le cifre tradizionali, rendono tuttavia impossibile pensare a 4.000 giudei soltanto e sembrano pertanto confermare le ipotesi di un contingente misto"²⁵. L'accanimento contro gli Ebrei è stato sempre spiegato con la loro opera di proselitismo che, come dimostra appunto il caso di Fulvia, avrebbe cominciato a far presa sulle classi elevate, ma d'altronde anche il culto di Iside era diffuso nelle classi più agiate, e il caso di Paolina è solo uno dei tanti²⁶. Castelli però, studiando attentamente il testo di Cassio Dione, osserva che i termini *συνεληθόντων ἐς Ρώμην* ("venivano a radunarsi a Roma") indicano un "moto a luogo", come ad indicare un arrivo a Roma da altri luoghi e non indicherebbero pertanto un'opera di proselitismo locale²⁷. Le motivazioni, secondo Castelli, andrebbero quindi rintracciate nel clima di tensione che c'era a Roma in quegli stessi anni a causa dei gravi problemi per l'approvvigionamento del grano, alla questione delle distribuzioni annonarie per gli ebrei²⁸, nonché alla malattia che portò Germanico alla morte poco dopo essere tornato dalle province orientali e infine alle inondazioni del Tevere. Non sono tutti elementi che chiamano in causa direttamente i giudei, ma contribuirono senza dubbio a creare nei loro confronti un clima non positivo. Resta il fatto che, mentre nei confronti dei seguaci di Iside erano già stati presi dei provvedimenti e il loro caso era ben conosciuto ai Romani, per gli Ebrei si trattava del primo provvedimento se si esclude la notizia discussa di una loro precedente cacciata nel 139 a. C.²⁹.

L'inchiesta e la ricerca di proseliti dovettero rivelare numeri decisamente alti, se fu decretato l'invio di 4000 adepti in Sardegna, un numero a cui si devono

24 Castelli 2009, pp. 71-73

25 Castelli 2009, p. 73

26 Marasco 1991, p. 652

27 Castelli 2009, p. 76

28 Se le distribuzioni avvenivano di sabato, gli ebrei potevano richiedere la loro parte nel giorno successivo. Vd. Castelli 2009, p. 77

29 Marasco 1991, p. 653

aggiungere altri coscritti per essersi rifiutati di servire nell'esercito³⁰, come previsto invece dalla legge, poi gli Ebrei residenti non in età militare nonché i Romani convertiti di condizione libera³¹. Verso queste ultime due categorie con fu adottato nessun provvedimento oltre l'espulsione da Roma qualora non avessero deciso di abiurare la loro fede³². Lo stato dei libertini, invece, permetteva la loro costrizione all'esercito vista anche l'età adatta al servizio militare, e la loro condizione sociale rendeva più adatto l'invio in una provincia notoriamente insalubre e pericolosa, da cui ci si aspettava che non tornassero in gran parte perché deceduti³³.

Un'altra motivazione potrebbe essere ricercata nell'usanza, per gli Ebrei, di inviare offerte al tempio di Gerusalemme. Ovunque essi si trovassero erano tenuti ad inviare due dracme a Gerusalemme, cosa che ovviamente non era ben tollerata negli ambienti romani³⁴. Già Cicerone, nel 62 a. C., difendendo L. Flacco, aveva avuto modo di criticare aspramente quest'usanza affermando che fosse dannosa sul piano economico e pericolosa su quello politico, vista la nota ostilità giudaica nei confronti di Roma³⁵, informazione arricchita in seguito da Tacito che, citando i modi in cui si esprimeva la malvagità degli Ebrei, racconta che i proseliti, una volta abbandonata la loro terra d'origine, inviassero doni a Gerusalemme rafforzando così i Giudei, ostili a qualunque altro popolo³⁶. Queste informazioni dovevano essere note all'epoca di Tiberio, in cui la Giudea dava segni di profondo scontento dovuto sia a motivazioni economiche, sia a fermenti nazionalistici³⁷.

Il reclutamento e l'invio in Sardegna di 4000 giovani richiede però altre precisazioni. L'affermazione di Tacito sul clima insalubre della Sardegna³⁸ sembra far presupporre che da Roma prevedessero, e forse sperassero, che i coscritti perissero a causa della malaria. Tuttavia è questo un topos della *Sardinia* romana che andrebbe inteso con lo stanziamento delle truppe, o almeno di parte di esse, nelle aree della Sardegna occidentale e meridionale,

30 Joseph. *Ant. Iud.* XVIII 84

31 Marasco 1991, p. 653

32 Tac. *Ann.* II, 85, 4. Marasco 1991, p. 653

33 Marasco 1991, pp. 653-654

34 Marasco 1991, p. 654

35 Cic. *Flacc.* 28, 66-69

36 Tac. *Hist.* V 5, 1

37 Marasco 1991, pp. 654-655

38 Tac. *Ann.* II, 85, 4

dove era più marcato il fenomeno malarico in concomitanza con gli stagni, *habitat* prediletto delle zanzare. Attilio Mastino si è soffermato su un effetto particolare che l'invio di questi 4000 coscritti potrebbe aver provocato a livello religioso in Sardegna. Infatti lo studioso, riscontrando l'incredibile abbondanza di materiali archeologici ed epigrafici di ambito isiaco a *Turris Libisonis*, nonché della presenza ben evidente di una comunità ebraica nella stessa città, possono far supporre che questi culti vi siano stati importati proprio dai coscritti di Tiberio³⁹.

Se è vero comunque quello che ci dice Strabone, ovvero che all'epoca di Tiberio la Sardegna era ancora fortemente soggetta al fenomeno del brigantaggio e che non era del tutto pacificata, la scelta dell'invio di questi coscritti risponde anche ad esigenze militari, non solo all'esilio, considerando anche che il raccolto del 18 d. C. era stato piuttosto scarso e che gli approvvigionamenti provenienti da una Sardegna, ormai libera dai briganti, avrebbero contribuito a risollevarla la situazione frumentaria⁴⁰.

In qualsiasi caso, dopo la caduta di Seiano, avvenuta nel 35 d. C., i provvedimenti di carattere antiebraico dovettero decadere e non è improbabile che molti di questi coscritti, specialmente tra quelli che avevano fatto il servizio militare, tornassero a Roma, fatto che tra l'altro è attestato anche da Filone Alessandrino⁴¹.

Attilio Mastino ha riportato l'attenzione su un provvedimento di Claudio riguardante un esilio di Ebrei citando un passo di Svetonio “[...] *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* [...]” in cui comunque non si specifica la direzione geografica dell'espulsione, ma appare probabile che ci siano stati degli altri apporti al contingente giudaico presente nell'isola, visto anche il prosperare delle comunità ebraiche dell'Africa romana nello stesso periodo⁴².

Da questo momento in poi, per tre secoli, un vuoto documentario avvolge le nostre conoscenze sulla presenza ebraica in Sardegna. Saranno le iscrizioni e i ritrovamenti archeologici a informarci sullo stato delle comunità ebraiche della Sardegna.

39 Mastino 1984, pp. 66-67

40 Serra 2002, p. 70; Marasco 1991, pp. 653, 657 nota 37. Il contingente inviato in Sardegna, e composto appunto da Ebrei coscritti e seguaci dei culti isiaci, avrebbe permesso il ritiro dall'isola delle truppe legionarie le quali sarebbero state inviate in Africa per sedare la rivolta di Tacfarinace e per dare aiuto alla *Legio VIII Hispana* trasferita dalla Pannonia all'Africa a causa della rivolta.

41 Serra 2002, p. 67; Meloni 1991, p. 412; Spanu 1996, p. 9

42 Suet. *Cl.* XXV, 11; Mastino 1984, p. 67; Serra 2002, p. 70, note 25, 26 e relativa bibliografia. Sulle comunità ebraiche dell'Africa romana si veda C. Gebbia, *Le comunità ebraiche dell'Africa romana antica e tardoantica*, in *L'Africa Romana* 3, 1986, pp. 101-112

La presenza di comunità ebraiche riguarda alcuni tra i centri più importanti dell'Isola: *Karales*, *Sulci*, *Metalla*, *Tharros*, *Forum Traiani* e *Turris Libisonis*, a cui vanno aggiunte le testimonianze sporadiche provenienti dai centri di Samugheo, Marrubiu, Mogoro e Tertenia. Per quanto concerne gli edifici di culto, dalle fonti letterarie ed epigrafiche ne sono attestati tre nei centri portuali più importanti sia in periodo romano sia nell'altro medioevo: *Karales*, *Sulci* e *Turris Libisonis*. Per poter dare una visione completa della situazione delle comunità ebraiche in Sardegna sarà opportuno vedere i centri di ritrovamento dei materiali nel dettaglio.

1.1.1 Karales

Sulla sinagoga di *Karales*, l'attestazione più precisa deriva da una lettera di Gregorio Magno datata al luglio del 599 ed indirizzata al metropolita del capoluogo, Gianuario. Il riferimento è preciso “[...] *synagoga eorum, quae in Caralis sita est [...]*”⁴³, ed assieme all'epistola del precedente settembre 593⁴⁴, costituisce la fonte più dettagliata e interessante sulla comunità ebraica del capoluogo sardo⁴⁵. È una comunità ricca, florida, che può disporre di schiavi cristiani, e il loro luogo di culto è addirittura protetto da leggi imperiali⁴⁶. Sempre da queste epistole sappiamo che essi intrattenevano rapporti con i notabili cittadini, e con la gerarchia ecclesiastica, nonché erano conosciuti i buoni rapporti con i vertici civili e militari, ovvero con *praeses* Spesindeo e col *magister militum* Eupaterio⁴⁷.

Dall'epistola del 599 veniamo a sapere che c'erano stati episodi di violenze, in particolare Gregorio Magno si sofferma sul caso di Pietro, un ebreo convertitosi di recente al cristianesimo, il quale la domenica di Pasqua aveva invaso la sinagoga imponendovi i segni della religione cristiana, cioè l'immagine di Maria, la croce e la veste bianca del suo battesimo, il *birrus*. Il Papa ricorda a Gianuario che se è vero che le leggi imperiali vietano la costruzione di nuove sinagoghe, è anche vero che le stesse leggi tutelano quelle già presenti, invitandolo quindi a tenere rapporti cordiali e tolleranti con la comunità

43 Greg. Magno, Ep. IX, 195

44 Greg. Magno, Ep. IV, 9

45 Sulle epistole di Gregorio Magno e sulla sua posizione nei confronti della sinagoga ebraica di Cagliari si veda T. Pinna, *Gregorio Magno e la Sardegna*, Sassari 1989

46 Serra 2002, p. 72

47 Greg. Magno, Ep. IX, 195

giudaica della città, anche perché la situazione internazionale e il noto carattere aggressivo dei Longobardi sconsigliano fortemente un'ulteriore divisione religiosa nonché l'inasprirsi dei rapporti tra le varie comunità religiose di *Karales*⁴⁸.

Se la sinagoga è attestata dalle fonti letterarie, mancano però dati certi sulla localizzazione sua e della comunità ebraica. Poco aiutano infatti i ritrovamenti di lucerne con la *menorah*⁴⁹ rinvenute nell'area forense, usata forse come area cimiteriale, e dall'odierna via XX settembre, in cui è stata individuata una fullonica⁵⁰.

Lo Spano afferma che la sinagoga si trovava sotto l'attuale chiesa di Santa Croce, ma pochi anni dopo lo studioso riformula la sua ipotesi sostenendo che essa si trovasse nella zona di Fangario, a ovest della città, nella zona compresa tra le chiese di San Pietro e San Paolo⁵¹. Si tratta di ipotesi ugualmente ragionevoli e valide, infatti la prima si adegua alla prescrizione del Talmud, secondo cui gli edifici di culto dovevano essere costruiti nella parte più alta della città; la seconda invece appare più vicina all'usanza per cui si tendeva a costruire le sinagoghe nei pressi di corsi d'acqua o del mare⁵².

Molto interessante, a questo proposito, è il dato proveniente dal manoscritto di G. Aleo del 1667, in cui viene detto che la prima sinagoga di Cagliari si trovava nel sito in cui, all'epoca dello scrittore, era la chiesa di San Giacomo Apostolo, lo stesso luogo in cui si trovava ai tempi di Gregorio Magno, ma che, viste le distruzioni e le ricostruzioni a cui la città era stata sottoposta dai Pisani, quella stessa sinagoga era stata traslata entro le mura del Castello dove si trovava, nel 1667, la chiesa di Santa Croce⁵³. Fu Alziator a riprendere questa posizione richiamandosi all'antica tradizione secondo la quale il quartiere di Villanova, in cui si trova la chiesa di San Giacomo, sarebbe stato abitato da ebrei convertiti. A prova di questo adduce anche che alcune espressioni cagliaritanesche possano essere di probabile origine giudaica o di giudeo-cristiani, probabilmente sabbatari, da identificare con quelli deportati in Sardegna nel I sec. d. C., in seguito probabilmente all'editto di Claudio⁵⁴.

48 Greg. Magno, Ep. IX, 195, Serra 2002, p. 72 e bibliografia di riferimento

49 Sulla *menorah* come elemento decorativo si veda P. Galterio, *Simboli e raffigurazioni*, in *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, a cura di Daniela Di Castro, Roma 1994, p. 36-37

50 Spanu 1996, p. 9

51 Spano 1856, p. 93 nota 1, Spano 1861, p. 98

52 Serra 2002, p. 73, Dadea 2000, p. 17

53 Aleo 1667, pp. 885-886, n. 986

54 Alziator 1979, p. 174, Alziator 1984, pp. 148-154

Diversa l'ipotesi di Cecilia Tasca che colloca la sinagoga nella chiesa di Santa Croce, sita alla fine di via Genovesi⁵⁵. Pare che la chiesa sia stata costruita sulle rovine dell'edificio che, in epoca catalano-aragonese, era adibito a sinagoga⁵⁶. Tuttavia, sempre secondo la studiosa, l'ipotesi più fondata resta quella che vede identificata come sinagoga la chiesa di Santa Maria del Monte, chiamata tutt'oggi dagli abitanti del quartiere Castello "la sinagoga vecchia"⁵⁷. I dati archeologici tuttavia non hanno permesso finora di identificare con precisione il sito del luogo di culto della comunità ebraica cagliaritano, ma la seconda ipotesi dello Spano sembra ancora oggi la più convincente. Lo stesso discorso va fatto in merito all'ubicazione delle aree cimiteriali. I materiali finora ritrovati, lucerne fittili, non sono di peculiare uso funerario. Un esemplare integro richiama la lucerna⁵⁸ proveniente dall'Orto Botanico ritrovata casualmente nel 1867, come ci dice lo Spano. Il sito di ritrovamento confina con il burrone di San Guglielmo, in prossimità del quale fu collocato il cimitero ebraico di età medievale⁵⁹. Altri frammenti di lucerne fittili di periodo alto medievale sono venuti alla luce dai complessi termali di via G. M. Angioj e di via N. Sauro, nonché dalla fullonica di via XX Settembre. Non è stato possibile invece rintracciare il luogo di provenienza di un lacerto musivo decorato con la *menorah*⁶⁰, probabilmente risalente al periodo tardo antico e altomedievale. Tutti questi dati non rappresentano affatto la comunità ricca e fiorente che fu descritta nelle epistole di Gregorio Magno, e i materiali, essendo di uso quotidiano, non possono essere identificati come appartenenti ad un edificio di culto o a diverse aree cimiteriali di ambito ebraico⁶¹.

55 Tasca 1996, p. 15

56 Tasca 1996, p. 24 n.18

57 Tasca 1996, p. 24-25 n. 22

58 Serra 2002, p. 96, scheda 6; Corda 1996, p. 13-14, scheda 9

59 Serra 2002, p. 74 e scheda 6 p. 96

60 La notizia del ritrovamento fu data dal Prof. Ferruccio Barrecca, tuttavia il documento non è stato ancora ritrovato, nonostante le ricerche effettuate nei magazzini del Museo Archeologico di Cagliari (Serra, 2002, p. 75, nota 47).

61 Serra 2002, p. 74, 75

1.1.2 Sulci

Passando a *Sulci* ci troviamo di fronte ad una situazione un po' diversa. I ritrovamenti archeologici sono, come vedremo, più ampi e permettono di ricavare qualche dato in più.

Piero Meloni ha ipotizzato un consistente gruppo di religione ebraica, i *Beronicenses*⁶², provenienti da *Berenice-Beronice* in Cirenaica e trasferitosi in Sardegna o dopo le rivolte giudaiche in Cirenaica oppure seguendo le vie della diaspora. Zucca non esclude l'ipotesi di Meloni affermando che i *Beronicenses* menzionati potrebbero essere i discendenti sulcitani di un gruppo di ebrei provenienti da *Beronice*⁶³ in Cirenaica.

Qualunque fosse il loro credo religioso si tratta comunque di una *gens* molto influente a *Sulci*, dato che essi sono nominati espressamente assieme alle *univer(sae) tribus* nell'iscrizione in questione effettuata a *Sulci* in onore della città di *Neapolis*. Le testimonianze si concentrano però sulla successiva età tardo antica e alto medievale, in cui è nota una comunità fiorente e ricca che svolge i propri riti religiosi e seppellisce i propri morti in un'area cimiteriale adiacente a quella cristiana, non troppo distante dal santuario del martire Antioco. Abbiamo un buon numero di materiali inerenti la sfera culturale e funeraria, tra cui delle lucerne fittili, un anello in bronzo, due camere sepolcrali con arcosolia, ma il documento più importante riguarda un testo epigrafico piuttosto dibattuto.

Pubblicato dal Muratori nel *Novus Thesaurus veterum inscriptionibus*, fu ritenuto falso da Ferrua, nonostante ciò il formulario sembra suggerirne l'autenticità e dimostrerebbe indirettamente la presenza di una *gerousia* a *Sulci* e di conseguenza di un edificio di culto di ambito ebraico. Nel testo il defunto *Peon Geta* è definito *senex*, appellativo che, se non designa un'età avanzata dovrebbe sottolineare l'appartenenza al consiglio degli anziani se non addirittura la carica di gerusiarca.

La comunità ebraica di *Sulci* seppelliva i propri morti in camere sepolcrali ipogee che sono ritenute essere opera di fossori punici⁶⁴ o di maestranze imperiali⁶⁵. Tuttavia è necessario soffermarsi in proposito sulle disposizioni ebraiche in materia di sepolture che vietavano espressamente il contatto di morti con altri morti e il riuso di ipogei/catacombe avrebbe richiesto un

62 Menzionati nell'iscrizione ILSard 1, 4

63 Odierna Bengasi

64 Taramelli 1908, p. 149

65 Tronchetti 1988, p. 255; Bartoloni 1989, pp. 47-48.

particolare rito di purificazione. È più probabile, secondo quanto dice Benito Paolo Serra, che si tratti quindi di creazioni ex novo “che mostrano planimetrie e volumi marcatamente distinti, come pure rigidamente separati appaiono i loculi degli adulti e dei fanciulli, i quali, a loro volta, ospitano sempre e in ogni caso una sola deposizione, stanti le precise prescrizioni del rituale funerario giudaico”⁶⁶, come abbiamo visto.

Sono due gli ipogei ebraici scavati a *Sulci*, entrambi si collocano alle pendici settentrionali del colle su cui fu eretta la chiesa del martire sulcitano Antioco. Il primo sepolcreto fu scoperto casualmente verso la fine dell'Ottocento e prende il nome dall'iscrizione funebre della giovane *Beronice*, il secondo invece venne in luce agli inizi del secolo successivo e noto grazie alla menzione di un *Iud(a)* depresso in una tomba bisoma con le due casse rigorosamente separate.

L'ipogeo di *Beronice* consta di una camera sepolcrale di forma di quadrilatero irregolare con volta a botte e ingresso orientato sull'asse N-NW. Internamente un tramezzo divide la camera in due ambienti minori. Sul pavimento sono presenti diverse *formae* a vasta rettangolare, originariamente ricoperte da embrici probabilmente trapezoidali disposti alla cappuccina o in piano. Nella parete occidentale sono scavati due loculi (B1 e B2), mentre nella parete nord-occidentale è presente un altro loculo (B3). I tre arcosolia si trovano sulla parete posta a SE, il primo (A1/A2) è bisomo, ma con i loculi separati, gli altri due A3 e A4, sono monosomi. L'arcosolio A1/A2, orientato nell'asse EW, mostra due sepolture a letti paralleli e coperture in piano. Il tutto era ricoperto da abbondante malta di calce lisciata e finissima. Nella lunetta a sinistra è disegnata una menorah alta 28 cm, con base a tre piedi e braccia diagonali sormontate da una linea continua orizzontale che le unisce tutte, segue poi l'iscrizione della defunta *Beronice*. Sulla fronte della nicchia, intorno all'arco, si nota l'alternanza tra un'eulogia ebraica, un'iscrizione latina, un'altra formula augurale anche questa in ebraico. L'epitaffio, rubricato, è racchiuso da due *menoroth* di 23 e 19 cm.

L'*arcosolium* A4 presenta due iscrizioni illeggibili in ebraico, mentre una terza in latino è un semplice epitaffio.

Lo schema visto in questo ipogeo si ripropone sostanzialmente identico anche in quello di *Iuda*, che infatti è composto da una camera funeraria bipartita.

Vi si trova un loculo rettangolare scavato nella parete d'ingresso, sul piano pavimentale ci sono cinque *formae*, tre nel settore est e due nel settore ovest, mentre tre arcosoli sono stati disposti sulle pareti orientale, meridionale e occidentale. Un ultimo arcosolio, scavato in parte e dunque con buona

66 Serra 2002, p. 77

probabilità mai utilizzato, si trova nella parete orientale del diaframma. È distinto dal resto dell'ipogeo l'arcosolio della parete occidentale, la cui fronte si presenta decorata con il *lulab* e con una *tabula securiclata* tracciata piuttosto rozzamente. All'interno di essa vi è un'iscrizione funebre⁶⁷ disposta su tre righe, sulla cui trascrizione permangono dei dubbi, in quanto il testo sembra apparire piuttosto lacunoso, specialmente in l.1. Corda propone che si tratti di una sepoltura bisoma⁶⁸, come peraltro è visibile dalla planimetria tracciata dal Taramelli⁶⁹, valutando come elementi onomastici *Iud(a)* in l.1 e *[---]enus in l.3*. Tuttavia lo studioso non esclude nemmeno la possibilità che in l.1 ci fosse un elemento simbolico e che il nome sarebbe da leggersi in *Iudonti*, da emendersi in *Iudanti*. Meno probabile è che il *[---]enus in l.3* sia da intendersi con una formula di approssimazione d'età *[plus m]enus* con apertura vocalica⁷⁰. Serra fa osservare che sarebbe possibile un'integrazione con *Iud[a Le]onti[us]*⁷¹, nonostante il Frey ritenga questa possibilità più vicina all'ambito pagano⁷². Ai lati del testo latino due iscrizioni in lingua ebraica di tipo augurale.

1.1.3 Turrus Libisonis

Riguardo a *Turrus Libisonis* invece le tracce della sinagoga vengono dallo studio delle Terme del cosiddetto Palazzo di Re Barbaro in cui furono trovate infatti due iscrizioni erratiche nell'area abitata durante il periodo tardoromano - altomedievale. La prima di esse ricorda un certo *Anianus*⁷³ che sarebbe, secondo l'interpretazione proposta da Mastino⁷⁴, nipote del sovrintendente della sinagoga presente a *Turrus*, con funzioni analoghe a quelle dell'*archisynagogus*, che tuttavia non sono ben chiare dalle fonti letterarie ed epigrafiche. La seconda iscrizione invece è quella dell'*infantula Gaudiosa*⁷⁵ che termina con la formula augurale tipica ebraica dello *shalom*.

⁶⁷ Corda 1995, p. 8-9 scheda 5

⁶⁸ Corda 1995, p. 9

⁶⁹ Taramelli 1922, fig. 1

⁷⁰ Corda 1995, p. 9

⁷¹ Serra 2002, p. 74

⁷² Frey 1936, p. 550, n. 32*

⁷³ Serra 2002, p. 102, scheda 15; Corda 1995, pp. 9-11, scheda 6

⁷⁴ Mastino 1984, pp. 66-67

⁷⁵ Serra 2002, p. 102, scheda 16; Corda 1995, pp. 11-12, scheda 7

1.1.4 Altri centri della Sardegna

Le tracce delle comunità ebraiche isolate non terminano coi centri principali, ma gli altri rinvenimenti archeologici sono piuttosto sporadici e di piccola entità per tracciare un quadro preciso della presenza ebraica nel resto della Sardegna. Dallo studio di questi materiali però possono essere fatte comunque alcune considerazioni importanti. Innanzitutto, essendo materiali provenienti essenzialmente da corredi funerari, è possibile supporre con buona certezza che le comunità ebraiche dell'interno della Sardegna sembrano essersi integrate pacificamente col resto delle popolazioni locali e in alcuni casi, come in seguito si vedrà dall'analisi dettagliata dei materiali, è possibile suggerire la presenza di comunità giudeo-cristiane, ovvero di quelle comunità in cui i fedeli avevano abbandonato la legge di Mosè e si erano convertiti al cristianesimo praticando la loro nuova fede all'interno di una sinagoga.

I centri di rinvenimento sono comunque legati alla dominazione romana dell'Isola, si tratta infatti di centri importanti dal punto di vista commerciale (*Tharros*, *Forum Traiani*), nodi stradali e diverticoli di rilievo (Mores, Marrubiu), centri urbani notevolmente abitati (Isili, Mogoro, Samugheo, Tertenia), nonché rilevanti centri minerari (Buggerru, Iglesias)⁷⁶.

A Gurgua, Buggerru, presso l'antico centro minerario di Metalla, è venuto alla luce un laterizio con un graffito a crudo di una menorah, mentre Tharros ci ha restituito delle lucerne con la menorah e un'iscrizione riguardante la sepoltura giudaica di un certo Ruben, figlio di un personaggio ignoto di cui non è possibile decifrare il nome⁷⁷. *Forum Traiani*, nell'area dell'attuale chiesa di San Pietro, ha rivelato invece la presenza di un cimitero ebraico con tombe a cassone che hanno restituito diverse lucerne decorate col candelabro eptalicne⁷⁸. La particolarità di quest'area sepolcrale però deriva dal fatto che alcune tombe avevano un corredo di pertinenza cristiana. Secondo Spanu tutte le lucerne pervenute nell'area di *Forum Traiani* possono essere riferite ad una committenza cristiana, dato che provengono da fabbriche africane attive tra il IV e il V secolo⁷⁹. Serra invece, rifacendosi alle testimonianze archeologiche degli inizi del Novecento, afferma che se esse sono vere si deve prendere atto che questa comunità si stava via via cristianizzando e aveva superato molti

⁷⁶ Serra 2002, p. 82

⁷⁷ Serra 2002, p. 83, Zucca 2002a, p. 45, Spanu 1996, p. 10

⁷⁸ Serra 2002, p. 85

⁷⁹ Spanu 1996, p. 10

tabù religiosi, come quello derivante dalla promiscuità delle sepolture⁸⁰.

Altre testimonianze di questa commistione religiosa provengono anche dai ritrovamenti dell'area cimiteriale di *Padru* a Mores, che è visibilmente giudeo-cristiana, e, allargando il discorso all'area mediterranea, si deve citare l'esempio di Gerapoli in cui si ritrovano sepolture pagane, cristiane ed ebraiche senza particolari suddivisioni⁸¹.

Un altro importantissimo cimitero⁸², identificato come ebraico, è quello ritrovato, sempre a *Forum Traiani*, in località *Sa domo de sa Señora*, nei pressi della confluenza con il fiume Tirso, sulla SS 388 verso Busachi. Si tratta di un cimitero che ha restituito un ambiente ipogeico sottoposto a lunghi studi da parte di diversi studiosi, tra cui il Taramelli. Raimondo Zucca lo ha studiato di recente ponendo la sua attenzione su alcuni aspetti rilevanti. L'ipogeo infatti presenta alcuni parallelismi con le sepolture ipogeiche ad arcosolia tardo romane e altomedievali in termini di volumetrie⁸³, inoltre altri parallelismi possono essere istituiti grazie al ritrovamento all'interno dell'ipogeo di un'iscrizione riguardante una non meglio identificata *Germana*, elemento onomastico che si riscontra, nella sua variante maschile, anche nella catacomba ebraica di Vigna Randanini a Roma⁸⁴, nonché in un'altra iscrizione proveniente dalla necropoli di *Beth Shearim*⁸⁵ a *Nazareth*.

Le acquisizioni più recenti riguardano materiali di ambito funerario e provengono dai siti di *Sa Idda Eccia* a Isili e dalla località *Cuccurada* a Mogoro. Per quanto si tratti, specialmente nel primo caso, di materiali di chiara appartenenza all'ambito funerario essi costituiscono una fonte materiale importantissima per la conoscenza della distribuzione delle comunità ebraiche sul territorio sardo in epoca tardo antica e alto medievale. Andando ad analizzarle più nel dettaglio vediamo che alcuni frammenti, i quali appartengono a lucerne fittili di provenienza africana, con forma a navicella e disco decorato con la menorah, provengono da un cimitero ebraico sito nel complesso megalitico di Cuccurada, il quale però, pur essendo stato analizzato anche di recente nelle zone pluristratificate, non ha evidenziato nulla in tal senso, mentre sono venute alla luce altre lucerne nell'area di ingresso del

80 Serra 2002, p. 85

81 Testini 1980, p. 306

82 Serra 2002, p. 103, scheda 18 e bibliografia di riferimento

83 Zucca 1986, p. 30

84 Frey 1936, p. 173, n. 242

85 Frey 1952, p. 185, n. 1011

nuraghe quasi a dimostrare una donazione votiva, essendo associate ad altre lucerne simili decorate con *chrismon*⁸⁶ e con altri elementi iconografici appartenenti alla tradizione cristiana.

Isili, dal sito di *Sa Idda Eccia*, ci ha restituito una lucerna fittile decorata con il candelabro a sette braccia più un cippo funerario in calcare con l'epitaffio di un bambino⁸⁷, di nome ignoto a causa dello stato precario del supporto, indicato come *Iudaeus*. Il testo, come sottolinea Corda, ci farebbe supporre che il piccolo defunto facesse parte di una comunità giudaica, ben radicata in quell'area, con una propria identità culturale delineata⁸⁸. A questi materiali va aggiunto ora un concio d'arco decorato con la menorah che, specifica Serra, andrebbe riferito più ad un edificio culturale che all'ambito funerario⁸⁹.

Da Samugheo arriva un'altra testimonianza ipogeica importante. Non lontano dal sito di *Sa Mura*, dove si trova un complesso nuragico pluristratificato, è collocato l'ipogeo di *Nugreo* o di *Pranu 'e Laccos*, in gran parte ormai distrutto per l'opera dei cavaatori clandestini di trachite. In quello che resta dell'ipogeo sono visibili delle *formae* bisome o monosome scavate nel piano pavimentale e sormontate tutte da un arcosolio. Dei corredi funerari non si hanno notizie attendibili, a parte per una lucerna fittile africana a navicella decorata con il candelabro a sette braccia⁹⁰. Anche in questo caso la notizia non è del tutto certa, infatti mentre Maeztker parla di lucerna fittile, Annis parla di un frammento di lucerna fittile, nonostante la loro fonte sia identica⁹¹.

Sembra che sia da definirsi ebraico anche l'ipogeo recentemente scoperto ad Iglesias nell'area di *Medau Orgiana*, sul versante occidentale del Monte Pitzuga. Si tratta di una grotticella situata ad est in cui è scavato un ambiente rettangolare in parte interrato; sul piano di calpestio sono scavati due loculi sormontati da un arcosolium. Non è possibile verificare il completo sviluppo dell'ambiente funerario, data la frana causata dal cedimento della volta⁹². È dalla decorazione parietale della malta che deriva la definizione di ipogeo ebraico, infatti su un lacerto murario è visibile una decorazione col *lulab*⁹³,

86 Serra 2002, p. 86

87 Serra 2002, p. 86, 102, scheda 14 e bibliografia di riferimento; Corda 1995, pp. 4-6, scheda 1

88 Corda 1995, pp. 5-6

89 Serra 2002, p. 86

90 Serra 2002, p. 87

91 Si veda Serra 2002, p. 87, nota 152

92 Serra 2002, p. 88

93 Serra 2002, p. 88

ovvero il ramo di palma che si agita assieme all'*etrog* durante la festa dei tabernacoli, il *Sukkot*. L'accesso all'ipogeo, rivestito da un'importante opera muraria di contenimento, è possibile attraverso un'apertura quadrangolare sormontata da un arco a tutto sesto⁹⁴.

Altri materiali riconducibili all'ambito ebraico sono stati ritrovati anche a Chiaramonti, Perfugas, e Cuglieri. Questi centri non sono finora stati indagati approfonditamente ma si hanno buone certezze riguardo la presenza nel sito di una comunità ebraica. Da Chiaramonti infatti provengono alcune lucerne fittili decorate con la menorah ritrovate nello scavo di una camera ipogeica, da Perfugas provengono lucerne simili più un tephillum, infine, come segnalato dallo Spano, da Cuglieri proviene un talismano cabalistico in piombo di forma quadrata con scritte alfanumeriche in lingua ebraica⁹⁵. Infine due importantissimi elementi sono ancora di attribuzione controversa, si tratta dell'epitaffio di *Sabbatius*, di provenienza ignota, e dell'anello di *Aster*, ritrovato ad Ittiri. Sul primo Attilio Mastino⁹⁶ si è espresso a favore dell'appartenenza all'etnia giudaica, mentre Giovanna Sotgiu⁹⁷ include questo testo nel ambito imperiale romano e cristiano. D'altronde il nome non sembra esclusivo dell'onomastica ebraica, considerate anche le frequenti attestazioni anche in ambito cristiano⁹⁸. Sull'anello di *Aster* invece si può notare come accanto al nome sia presente una croce monogrammatica⁹⁹. I dati farebbero pensare che sia *Sabbatius* che *Aster* facessero parte della comunità giudeo-cristiana dell'isola¹⁰⁰.

La distribuzione dei ritrovamenti di ambito ebraico in Sardegna va ad avvallare una situazione tipica per l'Isola. Le concentrazioni si trovano infatti in quelle aree già fortemente influenzate dalla presenza romana, su cui poi era andata a sovrapporsi la presenza cristiana. Anche per quanto riguarda l'indagine sulle comunità ebraiche si devono considerare e ritenere valide le considerazioni espresse da Attilio Mastino¹⁰¹ e da Antonietta Sechi, ovvero che

94 Serra 2002, p. 88

95 Serra 2002, pp. 87-88, nota 137

96 Mastino 1993, p. 519, Serra 2002, p. 104, scheda 20

97 Sotgiu 1988, p. 577, n. 366

98 Solin 1991, p. 615, nota 1

99 Serra 2002, p. 92, fig. 26, p. 104, scheda 21

100 Serra 2002, p. 93

101 Vd. Attilio Mastino, Analfabetismo e resistenza: geografia epigrafica della Sardegna, in *L'epigrafia*

l'alfabetizzazione e lo sviluppo dei centri abitati è decrescente man mano che ci si allontana dalle zone costiere e tende a concentrarsi, per quanto riguarda le zone più interne, nei centri vicini a insediamenti militari o vicino a nodi stradali importanti. Non è casuale quindi trovare cimiteri e luoghi di culto esclusivamente in centri costieri fortemente, anche perché lo sviluppo delle comunità ebraiche fu certamente favorito dai commerci. Gli altri ritrovamenti, come già visto in precedenza, si concentrano appunto o in centri che già in epoca romana erano stati di fondamentale importanza per il controllo dell'isola (*Forum Traiani*) oppure che si trovano nei pressi di punti viari molto trafficati anche commercialmente. Dal punto di vista cronologico le notizie sulla presenza ebraica risultano ovviamente ampie nel I sec. a. C., viste le fonti letterarie sulla deportazione degli Ebrei in Sardegna, diradano poi fino a scomparire per tutto l'arco dell'Impero, momento in cui la presenza ebraica dovette consolidarsi, fino poi a ritornare evidenti nel V sec. fino al VII, datazione che è considerata valida in base alla periodizzazione dei ritrovamenti epigrafici ed archeologici.

1.2 La presenza ebraica in Sardegna tra VI e XII secolo

Per documentare la presenza ebraica in Sardegna in epoca bizantina occorre affrontare un problema a cui si è già accennato in precedenza, ovvero la mancanza quasi completa di fonti documentarie dell'epoca¹⁰². In verità si tratta di un problema ampiamente diffuso in tutti i territori bizantini di ambito mediterraneo. Sappiamo per certo, però, che dalla riconquista bizantina la situazione degli ebrei mutò sensibilmente. In precedenza infatti vi era stato un certo rispetto per il loro culto, sebbene essi avessero dei diritti ridotti rispetto ai sudditi di fede cristiana. Con Giustiniano la polemica anti ebraica riprende vigore e si inasprisce con Eraclio grazie ad un editto di conversione forzata da lui emanato. Sappiamo anche che Cassiodoro si opponeva idealmente a Giustiniano, poiché scrisse in difesa degli ebrei di Genova che: "*Religionem*

del villaggio, a cura di Ada Calbi, Angela Donati e Gabriella Poma, Faenza 1998, pp. 457-536; Cultura scritta e territorio nella Sardegna romana, in *L'Africa romana* 7, atti del VII convegno di studio, Sassari, 15-17 dicembre 1989, a cura di Attilio Mastino, Sassari 1990, pp. 642-654.

¹⁰² Come fa notare Olivetta Schena, la motivazione principale della dispersione delle fonti storiche riguardanti la Sardegna è dovuta alla situazione di perenne conflitto. Nel XII secolo furono i regni giudicali ad essere in continuo contrasto, mentre nel XIV si assistette agli scontri tra catalano-aragonesi e pisani e poi tra catalano-aragonesi e sardo-arborensi. Questo determinò quindi il perdurare per due secoli di una situazione di guerra nella quale uno degli strumenti simbolicamente più forti utilizzabili nei confronti dei nemici era proprio quello di distruggerne gli archivi documentari. Vd. Schena 2009, p. 112, n. 9

*imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus*¹⁰³. Giustiniano infatti, ritenendo di doversi porre come difensore della fede cristiana, si sentiva in diritto di intervenire anche pesantemente nelle questioni dottrinali delle sinagoghe. La *Novella* CXLVI infatti imponeva agli ebrei l'uso dell'Antico Testamento nella traduzione greca dei Settanta e proibiva la lettura in ebraico della *Deuterosis* per eliminare il senso di inferiorità dei cristiani i quali, non conoscendo l'ebraico, erano costretti a leggere le Sacre Scritture da una traduzione¹⁰⁴.

La testimonianza più interessante per il periodo compreso tra i secoli VI e VII è senza dubbio quella dell'Epistolario di Gregorio Magno, di cui si è già accennato riguardo alla questione della sinagoga di *Karales*. Dalle lettere emerge la realtà della comunità caralitana, una comunità ricca, fiorente e potente visti i legami con il *praeses* Spesindeo e con il *magister militum* Eupaterio. Il papa, in seguito ai fatti relativi alla vicenda di Pietro, il converso che portò forzatamente i segni della sua conversione nella sinagoga del *caput provinciae*, si esprime riprendendo concettualmente il messaggio di Cassiodoro, approvando la prudenza di Gianuario e invitando il converso alla *temperantia*, piuttosto che alla violenza, perché solo con la libertà di potrà ottenere quella riflessione sulla fede necessaria alla conversione¹⁰⁵. Dei gruppi di notabili caralitani, tra l'altro, avevano già espresso al papa la loro disapprovazione su questo avvenimento e sempre da essi era venuto a sapere che il vescovo Gianuario aveva tentato di opporsi ma senza successo. Andrebbero riportate anche le osservazioni di Raimondo Turtas il quale definisce quella del papa una tolleranza a denti stretti, sia perché egli è costretto ad osservare comunque la legge, sia perché comunque la fede non poteva essere imposta forzatamente, sia perché era necessario mantenere l'ordine e la tranquillità interni se si voleva scongiurare un attacco dei Longobardi¹⁰⁶. In un'altra epistola, scritta nel settembre del 593, il papa affronta con Gianuario il tema degli schiavi di ebrei che si rifugiavano nei luoghi di culto cristiani chiedendo asilo e sostenendo di essere già battezzati o di essere intenzionati a farlo. In Sardegna si era soliti non dare troppo seguito a questi avvenimenti e si tendeva a rimandare il servo al proprio padrone o riscattarlo con una somma di denaro come indennizzo al

103 Schena 2009, p. 113

104 *Corpus Iuris Civilis*, T. Mommsen, P. Krüger, P. Schoell, G. Kroll (eds.), 3 voll., Weidmann, Berolini 1877-1895 (rist. Zürich 1968), III, *Novellae*, CXLVI, pp. 709-710.

105 Schena 2009, p. 115

106 Turtas 1999, p. 138

padrone per la perdita dello schiavo stesso¹⁰⁷. Gregorio, non approvando la pratica bizantina di acquistare la conversione degli schiavi con regali, avverte il vescovo di *Karales* di proteggere ad ogni costo gli schiavi che si rifugiavano nei luoghi di culto cristiani e che non era assolutamente opportuno che si usasse per riscattarli il denaro destinato ai poveri. Gregorio Magno qui si rifà alla norma del codice giustiniano che prevedeva che non si riscattasse col denaro uno schiavo convertitosi al cristianesimo e che affermava il divieto per gli ebrei di possedere schiavi cristiani imponendo, agli ebrei stessi, di non opporsi alla conversione quando ne avessero fatto richiesta per diventare liberi¹⁰⁸. In due casi, quelli dei convertiti a Narbona nel 597 e a Napoli, il papa si era comportato in maniera differente, accettando la donazione di denaro per il riscatto ammettendo una maggiore elasticità di ragionamento¹⁰⁹. L'ebraismo era in fin dei conti una *religio licita*, sebbene sottoposta a notevoli limitazioni, e anche Sant'Agostino si augurava il perdurare della presenza degli ebrei perché essi con la loro colpa fornissero testimonianza della rivelazione cristiana.

Il VII secolo è il secolo delle persecuzioni più forti, contemplate dall'editto di Eraclio del 632. L'imperatore infatti era preoccupato per la costante minaccia araba e terrorizzato dalla predizione di poter essere sconfitto dai circoncisi. Questi ultimi erano chiaramente gli arabi, ma l'imperatore interpreta il termine "circoncisi" per gli ebrei, imponendo dunque i battesimi forzati nei territori imperiali¹¹⁰. Se quest'editto fosse stato applicato, ciò avrebbe portato allo sradicamento completo delle comunità ebraiche della Sardegna, ma la prima fonte scritta successiva a quest'editto, ovvero gli atti di un concilio romano del 743 riguardante il regno longobardo e i possedimenti ancora bizantini in Italia, riprende il divieto per i matrimoni misti e l'illegalità per il possesso di schiavi cristiani da parte di ebrei¹¹¹.

Il silenzio documentario si fa più importante per i secoli VIII e IX, ma già a partire da Boscolo si ritiene possibile che la presenza degli ebrei in aree come quella di *Karales* sia perdurata fino al medioevo. Sono i geografi arabi a darci qualche notizia in più sulla presenza ebraica nell'isola¹¹². Al-Idrisi sostiene che i sardi erano poco inclini ad unirsi insieme agli altri Rum, mentre Mahumud

107 Schena 2009, p. 117

108 Schena 2009, p. 117; Juster 1914, II, pp. 71-77

109 Schena 2009 p. 117; Boesch Gajano 1979, p. 33-36

110 Schena 2009, p. 118

111 Schena 2009, p. 118

112 Sull'argomento vd. M.G. Stasolla, *La Sardegna nelle fonti arabe*, in P. Corrias, s. Casentino (curr.), *Ai confini dell'Impero, Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, Cagliari 2002, pp. 79-92

Ibn Giubayr ci informa che nel 1183 era presente una comunità di ebrei nell'area di Capo San Marco, probabilmente da identificare con Tharros¹¹³. Tra l'altro è proprio da quest'area che proviene l'unica iscrizione completamente in lingua ebraica di tutta la Sardegna¹¹⁴.

Per il periodo successivo bisogna considerare che la Sardegna entrò nell'orbita delle repubbliche marinare di Genova e Pisa per cui le notizie inerenti alla presenza degli ebrei vanno ricercate anche nelle informazioni riguardanti queste due città. Benjamin de Tudela nel suo itinerario riferisce di essere stato a Pisa nel 1160 circa e di essere entrato in contatto con una comunità di ebrei¹¹⁵, ma questo non vuol dire che l'insediamento non potesse essere più antico a causa del ruolo svolto dalla città toscana nell'ambito delle rotte commerciali tra l'Oriente e l'impero carolingio. È noto infatti che dopo l'occupazione di Sicilia, Sardegna, Egitto, Isole Baleari, Tunisia e soprattutto Palestina, i Pisani dovettero entrare in contatto con degli ebrei, in particolare coi mercanti nelle cui mani era il monopolio dei commerci. La Sardegna era una terra che, per la sua posizione al centro del Mediterraneo e delle rotte commerciali e ricca di prodotti facilmente commerciabili, poteva costituire un approdo interessante per i mercanti ebrei. Quindi si dovrebbe parlare più correttamente di ebrei di passaggio e non di ebrei che avevano intenzione di stanziarsi stabilmente nell'isola¹¹⁶. Da questo momento in poi la presenza degli ebrei in Sardegna resta legata a fattori commerciali. L'interesse manifestato per i prodotti sardi, quali metalli pregiati, latticini, pellami, non diminuì nei secoli XII e XIII non diminuì e contestualmente restò attiva ininterrottamente la presenza ebraica. Si trattò principalmente di comunità piccole e sporadiche, poco consistenti a livello numerico e, se hanno lasciato così poche tracce nelle fonti storiche del tempo, erano anche non molto influenti. Si devono attendere i due secoli successivi per avere notizie di comunità ebraiche meglio organizzate. Si tratta di ebrei provenienti da Barcellona e Pisa, che lavorano come mercanti e che periodicamente risiedono nell'area di Castel di Castro e Villa di Chiesa¹¹⁷. Tuttavia è solo nella seconda metà del XIV secolo¹¹⁸, con la conquista catalano-

113 Stasolla 1999, p. 91

114 Serra 2002, p. 83, Zucca 2002a, p. 45, Spanu 1996, p. 10

115 Schena 2009, p. 120

116 Schena 2009, p. 121

117 Schena 2009, p. 121

118 Sono fondamentali per questo periodo i lavori di Cecilia Tasca *Gli ebrei in Sardegna nel 14. secolo: società, cultura, istituzioni*, Cagliari, Deputazione di storia patria per la Sardegna, 1992, ed *Ebrei e società*

aragonese della Sardegna, che gli ebrei torneranno ad essere ben presenti in diverse zone della Sardegna, lasciando tracce documentarie ben più evidenti e documentabili.

Capitolo 2
La Penisola iberica e gli ebrei:
dai Romani all'editto di Alhambra

2.1 L'ebraismo nella penisola iberica prima dell'arrivo dei romani

La penisola iberica è, fra le aree europee, quella che ha dato vita ad una delle comunità ebraiche più caratteristiche e documentate nella storia dell'Ebraismo, quella Sefardita. La presenza ebraica era forte e ben documentata nelle fonti classiche, nonché nell'Antico Testamento. Secondo alcuni studiosi, in particolare Neiman, esisterebbe un legame ancora più particolare e profondo tra Israele e la Spagna, a partire dal nome che gli ebrei spagnoli diedero alla loro terra e, in seguito, alla loro comunità, ovvero Sefarad. I Romani chiamavano quest'area *Hiberia* o *Hispania*, denominazioni utilizzate anche attualmente e da cui derivano tutti i nomi che indicano la "Spagna" nelle lingue moderne. Anche gli Ebrei, durante l'Impero romano, utilizzavano il nome latino per chiamare la penisola iberica, che infatti appare documentato anche nel Talmud¹¹⁹. Tuttavia nel medioevo, momento in cui il giudaismo comincia a fiorire in Spagna, questa terra è chiamata in ebraico Sefarad. Secondo Neiman, Sefarad è un nome dato all'area iberica non dai Romani, ma dai suoi primi colonizzatori, i Tirreni¹²⁰. Dall'Etruria essi si muovevano in tutto il Mediterraneo, specialmente verso occidente, sia con azioni volte alla colonizzazione, sia con azioni di pirateria e le isole di Sardegna e Corsica erano tra quelle che fornivano porti e aiuti per le navi etrusche. Quando nel VIII secolo i Greci cominciarono la loro penetrazione nel Mediterraneo occidentale si trovarono davanti una spartizione dei territori tra Fenici e Etruschi, i quali si allearono non appena si resero conto che i Greci potevano diventare pericolosi per i loro domini. I Greci persistettero nella loro opera di colonizzazione del Mediterraneo occidentale fondando anche la colonia di Alalia in Corsica, successivamente si spinsero verso le coste di Spagna e Francia fondando altre colonie. Questo allertò Fenici ed Etruschi, i quali lanciarono una campagna militare molto aggressiva distruggendo la flotta greca e riducendone drasticamente i possedimenti. Le colonie greche passarono ai Fenici e agli Etruschi, ed i primi in particolare si resero conto che le loro colonie erano in una posizione più strategicamente favorevole. I *Tyrsenioi/Tyrrhenioi* continuarono la loro espansione verso nord, tra la Francia e la Spagna. Una delle loro fondazioni divenne un centro importantissimo anche in epoca romana, diventando il capoluogo di una provincia, e anche attualmente è un centro di notevole rilievo: Tarragona, in latino *Tarraco*¹²¹. Stando sempre alla

119 Yebamoth 63a

120 Neiman 1963, p. 130

121 Neiman 1963, p. 131

teoria proposta da Neiman, questo nome contiene una radice facilmente assimilabile al nome etrusco Tarco/Tarquinio, entrambi derivati da *Tarchon*. Sia *Tarchon* che Tarquinio sembrano essere derivati dal nome del dio anatolico *Tarkhun* o *Tarqun*, nome quindi molto noto per un popolo proveniente dalla Lidia¹²². Questo nome allora potrebbe essere visto come un sopravvivenza religiosa anche nella nuova patria. La presenza degli Etruschi in Spagna è ampiamente attestata, e la presenza di un nome così simile alla tradizione religiosa dei *Tyrsenioni/Tyrrhenioi* in quest'area non può che esserne un'ulteriore prova. Nella "Geografia" Strabone¹²³ parla di un luogo posto a poca distanza da Tarraco e chiamato "il campo di Sparta". Neiman ritiene che *SPRD era pronunciato Sparda in alcune lingue, ma in certe condizioni può essere pronunciato anche Sparta¹²⁴, ed in effetti Sparta nel Peloponneso era una città spesso associata ai primi *Tyrsenioni/Tyrrhenioi*, che l'avrebbero abitata infatti in tempi molto antichi. Essi sono menzionati coi Pelasgi, nei pressi di Atene, in Tessaglia e nella regione di Micene. Il nome Sparad/Sefarad non è, per Neiman, comunque un anacronismo. Gli Ebrei che abitavano la Spagna in epoca romana avevano familiarità con quel luogo, specialmente nei porti e nelle strade commerciali. Senza dubbio commerciarono nel porto di Tarraco e sentivano ovviamente familiare l'area chiamata "Campo di Sparta"¹²⁵. Per ragioni ancora da conoscere i Giudei della Spagna usavano il nome di una piccola area geografica per indicare tutta la comunità, ma d'altronde questo non è l'unico caso. Neiman, a sostegno della sua tesi, nota poi che anche gli Elleni sono chiamati in tutti il mondo, anche attualmente, Greci a causa degli insediamenti in Magna Grecia, e l'Asia deve in suo nome ad una piccola regione in Anatolia che portava quel nome¹²⁶. Pur non conoscendone le ragioni quindi, Neiman conclude che si sa che esisteva una zona geografica che aveva il nome Spard/Sefarad, e non ritiene che ci siano ragioni per pensare tra di essi non ci possa essere una correlazione¹²⁷. Si tratta di una teoria senza dubbio molto suggestiva, ma che lascia comunque tanti dubbi sulla sua veridicità. Un'altra associazione comune è quella che vede la Spagna legata al paese di *Tarshish*.

122 Neiman 1963, p. 131

123 Strabo, Geografia, 4, 9

124 Neiman 1963, p. 132

125 Neiman 1963, p. 132

126 Neiman 1963, p. 132

127 Neiman 1983, p. 132

Nell'elegia del Signore sulla distruzione di Tiro¹²⁸ viene fatta una descrizione del mondo da ovest ad est e la terra di *Tarshish* è la prima ad essere indicata, spiegando che con essa si tenevano rapporti commerciali di notevole importanza. Nel libro di Giona¹²⁹ essa è invece indicata come la terra in cui il profeta cerca di fuggire, quasi ad indicare che era il luogo più lontano che si poteva raggiungere per mare. Un'altra citazione biblica importante riguardante *Tarshish* viene da I Re¹³⁰ in cui viene citata un'ampia flotta navale che trasportava da questa terra verso l'Oriente beni di valore e pavoni. Il legame sembra abbastanza chiaro, nonostante questo genere di fonti vada sempre interpretato e utilizzato con molta attenzione. Una cosa che però è assolutamente certa è che nel IV-III a. C. la bassa Andalusia e la Costa del Sole devono essere considerate come domini punici, con strutture urbane gerarchizzate, dotate di istituzioni di tipo fenicio-punico e abitate da gente che parlava il fenicio-punico¹³¹. Il riferimento biblico¹³² alla presenza di colonie fenicie nella biblica Tarsis viene dal libro di Isaia, un nobile che aveva una profonda conoscenza di Gerusalemme ma anche della situazione internazionale.

Il giudaismo post esilico si mostra comunque più chiuso in sé stesso che preoccupato per ciò che accadeva oltre i suoi confini, infatti nei testi biblici cronologicamente collocabili in questo periodo Tarsis e le sue navi scompaiono o, se citati, sono visti come un riferimento lontano e colto, la cui collocazione geografica è però sconosciuta¹³³ e per questo motivo in seguito si continuerà a ritenere Tarsis come una terra essenzialmente punica. Se qualche israelita, non necessariamente di religione giudaica, ebbe attività commerciali nelle colonie fenicie di Tarsis, il ricordo di questo si perse definitivamente nel VI a. C., tanto che i commentatori rabbinici successivi preferirono collocare Tarsis

128 Ezechiele 27, 12-15: *Tharsis negotiatrix tua propter multitudinem cunctarum divitiarum; argentum, ferrum, stannum plumbumque dederunt pro mercibus tuis. Iavan, Thubal et Mosoch ipsi institores tui; mancipia et vasa aerea adduxerunt tibi in commutationem populo tuo. De domo Thogorma equos et equites et mulos adduxerunt pro mercibus tuis ad forum tuum; filii Rhodi negotiatores tui; insulae multae negotiatio manus tuae: dentes eburneos et ebenina reddiderunt tibi ut tributum.*

129 Giona 1, 3: *Et surrexit Ionas, ut fugeret in Tharsis a facie Domini; et descendit Ioppen et invenit navem euntem in Tharsis et dedit naulum eius et descendit in eam, ut iret cum eis in Tharsis a facie Domini.*

130 I Re 10, 22: *[...] quia classis Tharsis, quae regi erat, per mare cum classe Hiram semel per tres annos redibat deferens aurum et argentum et ebur et simias et pavos.*

131 Garcia Moreno 2005, p. 32

132 Isaia, 60, 9: *Me enim insulae expectabunt, et in principio naves Tharsis, ut adducant filios tuos de longe, argentum eorum et aurum eorum cum eis, nomini Domini Dei tui et Sancto Israel, quia glorificavit te.* La critica biblica preferisce però datare questo passo al 500 a. C., vd. García Moreno 2005, p. 33, nota 49.

133 Si veda M. Koch, *Tarschisch un Hispanien*, Berlin 1984, p. 140

nell'area indiana piuttosto che nella parte giudaizzata della penisola iberica¹³⁴.

2.2 Il periodo romano

Prove più concrete della presenza ebraica in Spagna vengono dalle fonti del periodo romano. Secondo Luis Garcia Moreno, è piuttosto facile delimitare il momento in cui le fonti iniziano a parlare dei contatti tra i giudei e la penisola iberica, ovvero nel 161 a. C., momento a cui farebbe riferimento il passo di Maccabei I, 8, 3¹³⁵ e che riguarderebbe la firma della prima alleanza tra i Romani e i ribelli palestinesi guidati da Giuda Maccabeo¹³⁶. Il riferimento alla Spagna è inserito in una sorta di *excursus* sulle vittorie dei Romani contro i loro nemici più famosi, inclusi quelli più invidiati ai Giudei, ovvero i Greci e i Macedoni. Concretamente nell'elenco compaiono solo Galli¹³⁷ e Ispanici, citato dall'autore del primo libro dei Maccabei per la ragione principale della conquista romana: sfruttare le miniere presenti nella Penisola Iberica.

La storia dei rapporti tra Romani e Giudei è costituita da un misto di attrazione e repulsione reciproche poiché dal punto di vista greco-romano esisteva una “simpatia” dovuta ad un'antichissima alleanza, alla venerabile antichità della religione, al fiero spirito indipendente, ma dall'altra parte pesavano negativamente l'arrogante separatismo religioso giudaico, il disprezzo per la civiltà “gentile” e il rifiuto sprezzante di qualsiasi forma di governo che non fosse la teocrazia utopica di Gerusalemme¹³⁸.

Per quanto si pensi che l'emigrazione degli ebrei nel mondo romano sia cominciata con la diaspora dovuta alla conquista della Giudea sotto Tito, già Valerio Massimo parla di un'espulsione di ebrei e caldei da Roma nel 139 a. C. dovuta alla loro corruttibile influenza sul popolo romano. Giuseppe Flavio¹³⁹ poi riporta che il re Agrippa avrebbe scoraggiato gli ebrei di Gerusalemme a ribellarsi all'autorità romana per evitare rappresaglie non tanto contro di loro quanto contro altri ebrei presenti in altri luoghi posti sotto il dominio romano.

134 Garcia Moreno 2005, p. 34, nota 53

135 *et quanta fecerunt in regione Hispaniae, quod in potestatem redegerunt metalla argenti et auri, quae illic sunt.*

136 Garcia Moreno 2005, p. 37

137 Secondo Garcia Moreno si nominano i Galli per evitare la confusione della Sefarad ispanica con quella di Sardi. vd. Garcia Moreno 2005, p. 38, nota 64.

138 Garcia Moreno 2005, p. 41

139 Fl. Ioseph., Ant. Iud. 27 12, 1

Col passaggio della Spagna sotto il dominio romano, alla fine della seconda guerra punica, non è improbabile che un numero consistente di ebrei sia passato nella penisola iberica per stanziarvisi spinto dalla possibile speculazione, un numero destinato poi a crescere in seguito alla guerra giudaica e alla caduta di Gerusalemme nel 70. Secondo Garcia Moreno, il momento del primo reale incontro serio tra Roma e il mondo palestinese avvenne durante la conquista di Pompeo Magno (63-62 a. C.). Dopo la profanazione del Tempio, il trauma della sottomissione, la riduzione in schiavitù dei residenti e la confisca delle terre, molti giudei si ritrovarono a compiere una sorta di Diaspora forzata in direzione proprio dei domini romani e di Alessandria¹⁴⁰. Potrebbe essere dunque possibile, sebbene non ci siano prove certe a riguardo, che alcuni gruppi si siano recati nella Penisola Iberica dove già si trovavano altri nuclei installatisi in precedenza. Nel Nuovo Testamento troviamo un riferimento alla Spagna romana che ha fatto pensare che vi si potesse trovare una comunità ebraica. Paolo infatti, nella Lettera ai Romani¹⁴¹, esprime il suo desiderio di andare in Spagna per predicarvi il vangelo. Anche il passo di Giuseppe Flavio¹⁴², in cui racconta del bando di Cesare nei confronti di Erode nel 49 a. C., è stato interpretato come se nella penisola iberica vi fosse già una comunità ebraica ben definita o che comunque andava a crescere. L'ondata migratoria successiva dovette verificarsi dopo la fine della ribellione degli anni 68-70, in particolare dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme da parte dell'esercito di Tito. Si trattò indubbiamente

140 Garcia Moreno 2005, pp. 41-42

141 Paul., Rm. 15, 24, 28. Sempre nella Lettera ai Romani, Paolo esprime un altro concetto fondamentale che segnerà la posizione generale della Chiesa sulla questione ebraica. In Rm 11, 11 Paolo infatti dice che gli ebrei ebbero un ruolo fondamentale nell'economia della salvezza e che fossero proprio essi i testimoni della verità del cristianesimo. (Vd. Vanoli 2006, p. 26). Il concetto sarà poi ripreso in epoca medievale e a questo proposito vale la pena di segnalare alcune opere a riguardo. Innanzitutto il *Dialogus inter philosophorum, iudaeum e christianum* di Abelardo, scritto intorno al 1140. Il questo trattato sotto forma di dialogo appunto, tre interlocutori (un pagano con buona probabilità proveniente da terre musulmane, un cristiano ed un giudeo si confrontano sulla religione. Il ruolo che il giudeo svolge è quello, poco attendibile dal punto di vista storico, di esperto veterotestamentario, che riconosce la superiorità del cristiano per il suo possesso completo della Verità rivelata attraverso le due ramificazioni della Legge, la vecchia e la nuova. Abelardo probabilmente trasse ispirazione per la sua opera dalle *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi*, composto tra il 411 e il 484, in cui la polemica antipagana e antiggiudaica si svolge con argomenti fin da allora abusati. Di un decennio precedente è il Kuzari di Rabbi Yehūda Halevi di Tudela, in cui sono presenti quattro personaggi – un filosofo, un cristiano, un ebreo e un musulmano – davanti al re del Kazar che alla fine si converte all'ebraismo. A circa un secolo e mezzo dopo le *Consultationes* risalgono i *Dialogi* di Gregorio Magno che si contrapporrà alla politica antiggiudaica degli imperatori d'Oriente, lasciando ampi spazi d'apertura nei confronti degli Ebrei. Nei suoi *Dialogi* tuttavia, i giudei svolgeranno la funzione di "collaboratore esterno" della vera fede in contrapposizione alle insidie del paganesimo. Alla fine essi usciranno conquistati dalla Verità del Cristianesimo. (Vd. L. Cracco Ruggini, *Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, XXVI settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 30 marzo – 5 aprile 1978, Spoleto 1980, pp. 11-101)

142 Fl. Ioseph., *Bellum Iud.* 2, 9, 6

anche di un'emigrazione di persone di una certa rilevanza economica che vedevano nell'area iberica una zona sicura dopo la turbolenza politica della loro patria, ma che si proponevano di abbandonare una volta che la situazione politica in Palestina fosse tornata alla normalità. La conferma arriverebbe dalla modifica del testo del diritto di proprietà in relazione ai giudei che erano partiti per la penisola iberica con l'allargamento di questo diritto da uno a tre anni, vista la distanza che separava i due luoghi¹⁴³. Chiaramente arrivarono in quest'area anche persone meno dotate economicamente. Una nuova ondata migratoria si ebbe sotto il principato di Adriano e coincise con il fallimento della rivolta di Bar-Kochba, anche se non esistono prove effettive della vendita di schiavi o dell'arrivo di prigionieri¹⁴⁴.

Per un periodo leggermente più tardo infine troviamo un riferimento importantissimo nella Midrash Rabbah¹⁴⁵ che parla del ritorno dalla diaspora in Spagna nel 165. Trattandosi di testi scritti dalla parte opposta del Mediterraneo rispetto alla penisola iberica, è probabile che Espamia indicasse, in senso metaforico, un mondo lontano e ignoto¹⁴⁶. Mentre le fonti scritte presentano un materiale eterogeneo, nell'ambito delle fonti materiali ci si trova davanti ad una situazione molto scarsa. Sono pochissimi infatti i materiali ebraici del periodo romano. Il reperto più antico pare essere un'anfora con simboli ebraici ritrovata in mare nei pressi delle Isole Baleari¹⁴⁷, oltre alla conosciuta iscrizione di Annia Salomonula. In base all'analisi dei testi epigrafici Garcia Moreno ha provato a studiare l'origine della popolazione giudaica nella penisola iberica, ricavando un dato interessante. In base all'onomastica lo studioso ritiene di poter affermare che esistesse una diffusa provenienza dall'area ellenistica. A testimonianza di ciò cita i casi di Nectaris¹⁴⁸, dell'arcisinagogo di Cizico citato nell'iscrizione di Rab Latues, la presenza di iscrizioni trilingui come quella di Meliosa ed infine le iscrizioni musive in greco. Si può sostenere che queste persone costituissero una parte minoritaria della loro comunità, ma che al suo interno facessero parte della fascia più alta a

143 Shevuot, p. 41; García Moreno 2005, p. 43

144 García Moreno 2005, p. 43

145 Levitico, 29, 2

146 Niddah 30b “Qui un uomo può dormire e vedere un sogno in Spagna”. In ebraico moderno è sopravvissuto fino ad oggi il detto “Vedere un sogno in Spagna”, che indica appunto il desiderare qualcosa di lontano e irraggiungibile e riferirlo ad una persona equivale a dagli del sognatore.

147 In questo caso però si può anche pensare ad un ritrovamento fortuito che non potrebbe avere nulla a che vedere con delle comunità ebraiche presenti nell'area.

148 Va segnalato che l'iscrizione è comunque di dubbia attribuzione.

livello sociale, gente danarosa che poteva permettersi lapidi sepolcrali marmoree che non erano frequenti in quel periodo, persone istruite che avevano ottenuto incarichi di primo piano all'interno della vita sinagogale e che imponevano la loro impronta linguistico-geografica.

Come tutte le religioni di tipo proselitistico, l'intento giudaico si rivolgeva in primo luogo a quelli strati sociali che avrebbero potuto opporre meno resistenza e che mostravano una maggiore ricettività del messaggio. Blumenkranz ha segnalato quali potevano essere i vantaggi che avrebbero avuto le persone dipendenti economicamente e socialmente dai giudei se avessero abbracciato la loro fede¹⁴⁹. Gli schiavi e coloro che lavoravano alle dipendenze di un giudeo, o anche debitori, potevano trovare una migliore condizione sociale nel convertirsi al giudaismo e frequentare la sinagoga, c'era la possibilità di essere manomessi ad una condizione economica migliore e perfino la possibilità di essere adottati come eredi da giudei senza figli. C'è anche da dire, però, che le prescrizioni rabbiniche obbligavano comunque a convertire gli schiavi e che il giudaismo aveva delle regole di vita molto rigide che coinvolgevano tutta la vita della famiglia, pertanto il confine tra reale conversione ed un semplice atteggiamento giudaizzante è molto difficile da definire. Sarà questo uno dei più forti punti di scontro tra giudei e cristiani, ma per ora è sufficiente dire che nel IV secolo le autorità ecclesiastiche della Betica temevano che qualche cristiano potesse adottare comportamenti giudaizzanti tanto da cadere nel rischio di apostasia attraverso i matrimoni misti, dividere la mensa, commerciare alimenti con loro, farsi circoncidere o celebrare il sabato¹⁵⁰. Questi sono segnali che indicano quali potevano essere gli altri ambiti dentro i quali poteva attuarsi la politica di proselitismo giudaica anche se sappiamo che proprio la pratica della circoncisione fu il freno maggiore del giudaismo all'interno dell'antichità classica. Era questa una pratica che d'altronde i giudei condividevano con altre popolazioni orientali.

In qualsiasi caso, nelle aree costiere, a causa della naturale varietà etnica degli abitanti, il messaggio giudaico, la vita confraternale e il mutuo aiuto dovettero incontrare animi più favorevoli, come poi accadrà anche con il cristianesimo.

L'onomastica ebraica nelle iscrizioni è scarsissima, per cui risulta difficile indagare dal punto di vista antroponomico la popolazione giudaica. Più che semita o ebraica, l'onomastica del periodo sembra infatti rifarsi maggiormente all'ambito greco e sarebbe comunque troppo rischioso supporre l'uso di nomi

149 Blumenkranz 1960, p. 160

150 Spesso però dalle proibizioni erano escluse quelle alimentari, poiché il non cibarsi di alcuni alimenti poteva essere semplicemente attribuito al gusto personale.

tradotti dall'ebraico in latino o greco come fatto da Koch¹⁵¹.

2.2.1 Le aljamas durante il periodo romano

Con il termine “aljama”, derivato dall'arabo *yāma'a*, si intende una comunità di persone, specialmente se ebrei o “mori”, che vive in un luogo preciso. L'uso di questo termine è attestato prevalentemente nel medioevo per identificare la comunità o una sinagoga¹⁵².

Iniziando dall'area dell'attuale Catalogna, possiamo notare che dovevano sicuramente esistere comunità ebraiche nelle città più costiere, ma quelle che meritano di essere analizzate con più attenzione sono sicuramente Tarragona e Tortosa. L'origine dell'aljama della capitale provinciale deve sicuramente essere molto antica, forse addirittura collegata con quella romana poiché le due città ebbero ovviamente contatti molto stretti. I giudei di Tarragona erano sicuramente persone notabili e influenti all'interno della comunità cittadina, in particolar modo tra coloro che si dedicavano al commercio marittimo. Sappiamo che sopravvisse al dominio visigoto, come è testimoniato dall'epigrafe di Isidora rinvenuta a Parallesos. Per quanto riguarda invece Tortosa, la città risaltava per le sue installazioni marittime che potevano aver messo in ombra quelle di Ampurias e Tarragona. Era un centro molto importante per le sue note pinete che servivano per la costruzione di navi, rinnovate ancora in epoca islamica¹⁵³. Il documento più importante che testimonia l'esistenza della comunità giudaica dertosana è l'iscrizione di Meliosa, trilingue. Questo testo testimonia che l'aljama di Tortosa comprendeva membri sicuramente importanti¹⁵⁴ e di origine orientale. Sappiamo che sopravvisse anche in epoca islamica, rimanendo una delle comunità più importanti della penisola iberica¹⁵⁵.

Di minore importanza, ma comunque conosciuta, era l'aljama di Ampurias. La comunità è testimoniata da resti numismatici che indicano un collegamento tra Ampurias e la Palestina durante l'alto impero. Mancano i dati relativi all'epoca

151 “Zur frühen jüdischen Diaspora”, pp. 245

152 In arabo si parla anche di “mezquita aljama” per indicare la moschea a principale o una qualunque delle città di Al-Andalus.

153 García Moreno 2005, p. 50

154 Il costo di un manufatto, come quello dell'iscrizione qui citata, doveva essere molto alto e sicuramente non alla portata di tutti.

155 E. Ashtor, *The jews of Moslem Spain*, I, p. 342. (Philadelphia 1973)

successiva e probabilmente ciò è dovuto alla fase di profonda crisi che tutta la città dovette affrontare dal III secolo, tanto che poi sopravvisse solo come un semplice villaggio con le strutture portuali abbandonate. Lascia perplessi invece la totale mancanza di testimonianze di epoca romana e visigota riguardanti la comunità giudaica di Barcellona poiché sembra ovvio che, almeno per quest'ultimo periodo, fosse presente un'aljama nella capitale catalana. Per la sua importanza strategico-militare infatti, Barcellona eclissò pian piano la capitale provinciale del periodo romano. Sappiamo inoltre che durante la dominazione araba era presente una florida comunità giudaica la cui ubicazione all'interno dell'area del recinto murario può essere un indizio a sostegno della sua origine antica¹⁵⁶. Era importante e antica anche la comunità giudaica sita nelle Isole Baleari. Le testimonianze archeologiche dimostrano la presenza di quartieri giudaici ad Ibiza e Maiorca fin dal tempo romano. In particolare, per la prima sappiamo che ebbe vita fino almeno al VI secolo, poiché esiste la testimonianza del vescovo di Cartagena Liciniano, il quale temeva che il vescovo Vincente potesse essere influenzato dalla comunità giudaica del luogo e cadere in comportamenti “giudaizzanti”. Siamo decisamente più informati, almeno per quanto riguarda il V secolo, sulla comunità giudaica di Minorca poiché è nota una fonte di importanza eccezionale: l'enciclica attribuita al vescovo Severo di Minorca, databile tra il 416 e il 418¹⁵⁷. Il testo racconta di alcuni avvenimenti che sicuramente dovevano ripetersi in modo molto somigliante in altre zone del mondo cristiano. Dal testo sappiamo che delle due città dell'isola una, Iamona, era totalmente priva di un'aljama, ma l'altra, Magona, ne aveva una grande, per numero di componenti e ricchezza, potente e molto influente¹⁵⁸. Le due comunità avevano vissuto per lungo tempo in pace, senza particolari problemi, ma le cose cambiarono quando nel 406-409 iniziarono le invasioni dei barbari e molte persone si trasferirono dalla penisola a causa dell'insicurezza crescente. Giunsero parecchi giudei, imparentati o meno con gli abitanti dell'isola, e con essi anche dei cristiani, tra cui un fanatico presbitero che giunse da Gerusalemme portando con sé le reliquie del protomartire Stefano, il quale fu

156 García Moreno 2005, p. 51; García Iglesias 1978, pp. 59-60

157 C. Migne, *patrologia latina sive cursus completus (=PL)*, XX, pp. 752 e segg.. Bernard Blumenkranz pensa che tuttavia questa lettera sia un falso risalente al VII secolo, ma che comunque riflette una situazione politico amministrativa del V secolo. Blumenkranz 1960, pp. 312-314

158 Tra questi vi era un tale Teodoro, ricco possidente terriero, patrono del municipio e *defensor civitatis*. Questa carica permetteva di avere una grande influenza sulla popolazione della città, formata principalmente da artigiani e commercianti. Le fonti riportano i nomi di altri membri della stessa comunità giudaica che avevano ricoperto in precedenza lo stesso incarico di Teodoro: Ceciliano e Lettorio, che fu incluso tra i notabili del governo della neofornata provincia delle Isole Baleari. Vd. García Moreno 2005, pp. 52-53

lapidato dagli ebrei gerosolimitani quattro secoli prima. Sotto la sua guida, gli abitanti cristiani di Magona attaccarono il quartiere giudaico, perseguitarono i suoi abitanti e incendiarono la sinagoga. A seguito di questi fatti molti ebrei si convertirono al cristianesimo, iniziando probabilmente dagli elementi più in vista¹⁵⁹.

Un'altra comunità ben documentata è quella di Ilice, dove gli scavi archeologici hanno mostrato un edificio di tipo sinagogale con pavimenti mosaicati e iscrizioni in greco. Questo dato si rivela importante poiché sta a significare che una parte della comunità aveva origini orientali. Le iscrizioni nominano la gherousia della comunità, dato che ci induce a pensare che si trattasse di una comunità composita e ben organizzata¹⁶⁰. Inoltre dalle fonti è possibile ricavare il dato per cui parte della comunità fosse dedicata al commercio marittimo fino ad un'epoca avanzata del dominio visigoto. Non è improbabile che nell'aljama di Ilice siano accaduti fatti simili a quelli di Magona, con certezza si può dire che entro la metà del V secolo d. C. la sinagoga subì un restauro importante con l'apertura di un'abside, probabilmente perché doveva essere adattata a edificio di culto cristiano. Oltre alla comunità di Ilice, sono documentate anche le comunità di Jàtiva, Cartagena, le quali ebbero contatti con il mediterraneo orientale e con il Nord Africa¹⁶¹, e Orihuela di cui è testimoniata una sinagoga in età tarda (VI-VII secolo)¹⁶².

Nell'attuale Andalusia, sia nelle zone costiere che in quelle interne, sorsero diverse comunità giudaiche nel periodo della Sefarad romana e successivamente visigota. L'Andalusia era un'area che per diverse ragioni si prestava alla crescita di queste comunità. Infatti si trattava di una regione urbanizzata in epoca molto antica che ben si prestava allo sviluppo, da parte della popolazione, di attività mercantili e commerciali che erano ideali per le comunità giudaiche. Inoltre in Andalusia nacquero le prime colonie fenicie e quelle della Tarsis biblica, per poi cedere il posto alla colonizzazione punica. Fin da prima della conquista romana quindi nei principali nuclei urbani della costa e dell'interno esisteva una tradizione molto antica di scambi commerciali con l'Oriente e il Nord Africa, che la conquista romana aveva solo consolidato.

159 Tra questi vi fu il Teodoro nominato nella nota precedente. Vd. García Moreno 2005, p. 53

160 L'edizione principale di questi testi epigrafici, che saranno poi analizzati più dettagliatamente nel catalogo, si trova in IHE, pp. 284-286

161 In particolare Cartagena che nel IV secolo divenne capitale della provincia Cartaginense e in seguito capitale della provincia bizantina di Spagna.

162 Su Orihuela, notizie più dettagliate si trovano in J. B. Vilar, *Orihuela en el mundo antiguo*, Orihuela-Murcia 1972

In molti di questi centri, tra cui Siviglia, Malaga e Cadice, sono documentate comunità di persone dedite al commercio tra cui fiorirono culti di stampo orientale di natura salvifica. Furono sempre queste le zone dove attecchì precocemente il seme del Cristianesimo, indizio anche questo della presenza di comunità giudaiche molto antiche¹⁶³. Le fonti epigrafiche mostrano con certezza la presenza di ebrei nell'antica colonia fenicia di Adra, grazie all'iscrizione di Annia Salomonula, databile al III secolo. Secondo Garcia Moreno, uno studio sugli antroponomi potrebbe essere utile a determinare la presenza di giudei durante l'impero romano anche a Cadice, Alcalà del Rio (Ilipa), Cordova, Penaflor (Celti) e Santaella, tutti centri portuali, marittimi o fluviali, o nei pressi di importanti scali romani¹⁶⁴. La documentazione è molto più abbondante e dettagliata per il periodo tardo e visigoto, in particolar modo grazie alle già citate omelie di Gregorio di Elvira e agli atti del Concilio che si teneva sempre ad Elvira. Questo dimostra un'importanza notevole delle comunità giudaiche dell'area betica, in particolare l'antica Iliberri (Granada). L'aljama granadina sopravvisse alla monarchia visigota tanto che in epoca islamica era conosciuta come Garnata-al Yuhud, Granada dei giudei¹⁶⁵.

La presenza di una comunità dedita al commercio orientale nella principale città della Betica, Siviglia, fino ad un periodo molto avanzato del regno visigoto indurrebbe a ritenere che lì vi fosse una forte presenza giudaica, pur non essendovi testimonianze a riguardo¹⁶⁶. L'importanza però della componente giudaica si potrebbe dedurre anche dalla preoccupazione costante del vescovo Isidoro riguardo al problema giudaico stesso. In ogni caso le fonti arabe parlano di una comunità giudaica piuttosto importante all'epoca della loro conquista. Fuori dall'Andalusia, fu l'area dell'attuale Estremadura a mantenere contatti costanti con gente d'origine orientale, palestinese o fenicia. Nella Merida romana è documentata un'importante parte della popolazione dedita all'artigianato, al commercio o alla professione medica di origine orientale¹⁶⁷. Si assistette dunque al proliferare di numerosi culti di tipo salvifico che in seguito, secondo Garcia Moreno, andranno a costituire il nucleo originario della chiesa emeritense. Nacque quindi in epoca antica l'aljama giudaica che poi verrà assistita dal vescovo Masona e di cui si parlerà più avanti. Oltre Merida,

163 Garcia Moreno 2005, p. 55; Garcia Moreno 1972, pp. 135-137

164 Garcia Moreno 2005, p. 56; Garcia Iglesias 1978, p. 54

165 Ashtor 1993, p. 310

166 Garcia Moreno 1972, p. 137

167 Garcia Moreno 2005, p. 57

l'unico posto dove si possa sospettare una presenza giudaica è Trujillo, dove in un'iscrizione è presente l'antroponimo Iudaeus. Ovviamente un'altra città in cui era presente una sicura colonia giudaica era Toledo, ma sono scarsissime le notizie che abbiamo sull'aljama nel periodo precedente a quello visigoto¹⁶⁸.

2.3 Il dominio visigoto e l'antisemitismo

Con la caduta dell'Impero romano la Spagna passa sotto il dominio visigoto. Della loro antica posizione di alleati privilegiati di Roma nell'Oriente Ellenistico, i giudei avevano ereditato anche una condizione di minoranza religiosa permessa all'interno dei confini dell'Impero, erano definiti infatti una religio licita che, fino ad un certo punto, era stata addirittura protetta. Si può dunque arrivare a supporre che gli edifici di culto ebraici fossero presenti nel territorio iberico durante la dominazione romana, eppure, come abbiamo visto, è testimoniata con certezza solo la sinagoga di Ilici ed è dubbia la presenza di quella di Orihuela, che comunque avrebbe una cronologia tarda.

All'inizio del IV secolo¹⁶⁹ si tiene il Concilio di Elvira, il solo che si sia interessato in qualche modo al problema giudaico, durante il periodo in cui i Visigoti mantennero il credo ariano. Quattro canoni del Concilio di Elvira sono dedicati quindi ai rapporti tra i cristiani e gli ebrei e stabiliscono alcuni principi fondamentali, come il divieto di matrimoni misti, oppure il divieto di commettere adulterio con una giudea o una pagana, inoltre veniva scoraggiata la confusione dei riti¹⁷⁰. Viene emanata, a questo proposito, una norma¹⁷¹ che vieta i pasti comuni. Durante il regno di Leovigildo, la chiesa cattolica si era mostrata comunque benevola nei confronti degli ebrei, tanto che uno dei suoi vescovi più importanti, quello di Mérida, non discriminava gli ebrei nelle sue opere assistenziali e anzi li accoglieva nel grande ospedale fondato dal celebre vescovo Masona all'incirca nel 572¹⁷². La monarchia visigota in Spagna si rende protagonista di un importante cambiamento nel 589, quando il re Recaredo impone ai suoi sudditi il credo niceno, abbandonando così il credo

168 García Moreno 2005, pp. 58-61

169 Permangono grossi problemi sulla datazione precisa di questo concilio, si veda Saitta 1995, p. 10, nota 12

170 Saitta 1995, pp. 10-11

171 Questa norma verrà poi ripresa significativamente nel 517 dal Concilio di Epaona, nel contesto di un'assemblea tenutasi nel regno burgundo, in una società quindi in cui i giudei non venivano discriminati.

172 Orlandis 1980, p. 155

ariano che da quel momento in poi non viene più tollerato all'interno del regno. Scrive Bernhard Blumenkranz: “*En 589, se place le point de départ de la plus tragique aventure des Juifs pendant le haut moyen âge. C'est la rare fois où pouvoir civil et pouvoir religieux, dans un important ensemble territorial, conjuguèrent leurs efforts contre eux*”¹⁷³. La minoranza ebraica, che costituiva circa il 10% della popolazione totale, era molto importante sia economicamente sia socialmente per la Spagna del tempo. Gli insediamenti principali si trovavano a Toledo, Mérida, Siviglia, Tarragona e Narbona, mentre altre comunità erano dislocate sulle coste del Mediterraneo come ad esempio Tortosa, Sagunto, Eche e Adra¹⁷⁴. Esistevano poi altre due aree in cui la densità di popolazione ebraica era molto alta, la prima era situata nella valle del Guadalquivir e nella regione della Betica orientale¹⁷⁵ che si estende verso est da quella valle; la seconda era l'antica provincia della Gallia Narbonense¹⁷⁶. Durante il regno di Recaredo comunque è esagerato parlare di persecuzione anti giudaica, stando alle norme effettivamente promulgate da questo primo re goto di religione cattolica. Non erano regole sicuramente favorevoli e piuttosto discriminanti nei confronti degli ebrei rispetto agli altri sudditi di religione diversa, tuttavia non erano norme nuove poiché riproducevano precetti tratti dal diritto romano cristiano e dal Breviario di Alarico. L'unica legge di Recaredo, conservata nel *Liber Iudiciorum*, proibiva ai giudei di circoncidere i propri servi, norma peraltro già formulata da Onorio e Teodosio II nel 417 e che era stata reiterata con scarso successo. Non erano nuove nemmeno le norme emanate nel canone 14 del III concilio di Toledo, che rendevano obbligatorio il battesimo per i figli nati all'interno dei matrimoni misti¹⁷⁷. Non è chiaro quindi se sia questa norma di Recaredo a cui allude Gregorio Magno parlando della “perfidia dei Giudei” per la non promulgazione della quale essi avrebbero trattato offrendo denaro al re. Il papa, scrivendo al re, lo elogia per aver evitato

173 Blumenkranz 1960, p. 105

174 Orlandis 1980, p. 151

175 La presenza ebraica è confermata da una legge di Sisebuto del 612 diretta alle autorità ecclesiastiche e civili di una decina di località dove esistevano comunità giudaiche di una certa entità.

176 Il Concilio di Narbona del 589, riunito nel compimento delle disposizioni del III Concilio di Toledo che esigeva la celebrazione di sinodi provinciali, è l'unico fra tutte queste assemblee a menzionare esplicitamente, nei propri atti, gli ebrei come elemento nel computo della popolazione della provincia. Altre notizie riguardo quest'area derivano da Giuliano di Toledo che nell'*Historia rebellionis Pauli adversos Wambam Gothorum regem* denuncia che in Gallia Narbonense si dava ospitalità ad un gruppo di giudei blasfemi, mentre nell'*Insultatio* che segue accusa tutta la popolazione di parzialità in favore degli infedeli ebrei della regione. Si trattava sicuramente di una comunità molto florida se venne esclusa dalla severissima legislazione del XVII toledano.

177 Questi matrimoni erano già stati equiparati all'adulterio da Alarico II.

questo tentativo di corruzione¹⁷⁸. Visto però che si trattava di una norma poco pericolosa si è supposto che si trattasse di un capitolo di una legge in realtà molto più ampia. È anche probabile che la sola promulgazione di una legge che rinnovava antiche norme discriminatorie contro gli ebrei sembrasse loro un segnale molto pericoloso, quindi potrebbero aver tentato di evitarlo. Si tratta infatti della prima norma antiggiudaica emanata da un re visigoto di religione cattolica e, nell'ottica della nuova unione religiosa del regno visigoto, poteva costituire un valido precedente capace di suscitare inquietudine tra le comunità ebraiche della Spagna. Nella Novella III di Teodosio si proibisce la costruzione di nuovi edifici sinagogali¹⁷⁹, tuttavia sappiamo bene che una cosa sono le prescrizioni legislative, una cosa è la messa in pratica degli stessi dispositivi. Infatti dalla missiva del vescovo di Toledo Aurasio, diretta a Froga, responsabile del governo nella capitale, sappiamo che agli inizi del VII secolo l'aljama toledana, ricca e potente, aveva ottenuto il permesso di costruire una nuova sinagoga nel territorio di Tajo. Chiaramente il nobile Froga, per venir meno ad una tale disposizione, era stato corrotto dai membri dell'aljama toledana, ma non è nulla di strano se si pensa che la cosa era già accaduta circa dieci anni prima per impedire una nuova legislazione fortemente antiggiudaica da parte di Recaredo. Fino agli inizi del VII secolo il culto ebraico non dovette soffrire comunque di particolari restrizioni. Il *Codex Theodosianus* e il Breviario di Alarico non contengono alcun tipo di norma contro la riunione a scopi culturali per le persone di religione ebraica. Chiaramente delle restrizioni dovevano esistere nei momenti storici in cui vi fu una congiuntura col potere politico che si proponeva di mettere mano al “problema giudaico” attraverso la cessazione della vita nelle aljamas, la conversione forzata, la proibizione di celebrare le festività e i riti sinagogali. È col il regno di Sisebuto, infatti, che il problema dei giudei diventa di fondamentale importanza per la corte visigota. Con Sisebuto si può parlare di una reale opera persecutoria contro i sudditi di religione ebraica. Non si conoscono con precisione le ragioni che portarono Sisebuto ad inasprire le norme antiggiudaiche, ripristinando innanzitutto le regole previste dal Breviario di Alarico, ma è possibile fare delle ipotesi. La figura di Sisebuto che appare dalle fonti mostra un re molto pio¹⁸⁰, di spirito bellicoso ma tuttavia dotato di

178 Greg. Magno, Ep. IX, 228

179 Il caso è confermato anche per la Sardegna da una missiva di Gregorio Magno al *praeses* sardo Spesindeo, Greg. Magno, Ep. IX, 195

180 Non era nemmeno un re sprovveduto nemmeno in termini di formazione culturale, tanto che scrisse un lungo carme in esametri, l'*Astronomicum*, che dedicò ad Isidoro di Siviglia. (Vd. Saitta 1995, p. 28)

clemenza tanto grande da piangere di fronte al sangue dei propri nemici¹⁸¹. Riteneva suo dovere mantenere rigida la disciplina ecclesiastica, fatto verificabile anche dalle lettere che egli stesso scrisse al figlio fattosi monaco, in cui lo invitava all'esercizio delle pratiche religiose, nonché dall'umiltà delle sue preghiere e dal fervore missionario¹⁸². Ciononostante apparve chiaro fin dal suo primo anno di regno che egli avrebbe adottato una feroce politica antiggiudaica. Non è chiaro se in questo fu influenzato dal clero spagnolo poiché si deve considerare che Sisebuto mise in atto quei provvedimenti da solo, senza consultare o richiedere l'approvazione di alcun concilio, il che porta ad affermare che lo fece di sua volontà¹⁸³. Non va esclusa l'ipotesi di voler accrescere le ricchezze del regno attraverso le confische agli ebrei e la vendita delle dispense.

Nel 612 quindi, a poche settimane dalla sua salita al trono, Sisebuto emana una costituzione diretta ai vescovi e ai giudici di Cordoba, Mentesa e Tucci, ai sacerdoti e ai giudici di nove *territoria*¹⁸⁴ delle province di Màlaga, Jaén, Cordoba ed Elvira. In questa *constitutio* il sovrano deplora la fiacchezza di chi lo ha preceduto sul trono, sostenendo che essi furono circuiti dalla *pravitas* giudaica tanto da tollerare che schiavi cristiani fossero al servizio dei giudei, fatto che si poneva contro le disposizioni precedenti di Recaredo¹⁸⁵, o comunque a pretendere da essi prestazioni dovute dal liberto verso il patrono. Il re quindi ordinò che schiavi e liberti venissero immediatamente liberati e considerati allo stesso livello dei cittadini romani. Ugualmente erano considerati liberi ed iscritti alle liste dei contribuenti anche tutti gli schiavi ceduti ad altro padrone con sistemi per eludere la legge. Tutti i servi acquistati dai giudei dal tempo dell'emanazione della legge di Recaredo dovevano essere ceduti ad un padrone cristiano o liberati entro il 1 luglio del 612¹⁸⁶. Si proibiva quindi non solo il possesso degli schiavi, ma qualsiasi tipo di asservimento cristiano nei confronti dei giudei, sia che si trattasse di patronato sia di lavoro non salariato. Le soluzioni erano la cessione, ma non la vendita, dello schiavo oppure una manomissione senza alcun diritto di patronato. Era sufficiente, per

181 Saitta 1995, p. 29 e bibliografia di riferimento

182 Saitta 1995, p. 39

183 Montecchio 2006, p. 40

184 Saitta 1995, p. 29 Lo studioso afferma che si tratti di città minori ma comunque di città episcopali.

185 La reiterazione di quelle disposizioni si era resa necessaria poiché i giudei erano riusciti, sotto il regno di Viterico (603-610), ad aggirare la loro applicazione. Orlandis 1980, pp. 159-160

186 Saitta 1995, p. 35

lo schiavo, convertirsi alla fede cristiana e ricevere il battesimo per ottenere la liberazione, nonché per pretendere dal loro ex padrone la costituzione di un *peculium*, che, rendendoli padroni di un bene immobile, faceva loro acquisire un nuovo status sociale e l'iscrizione nei registri tributari¹⁸⁷. Erano riconfermate altre proibizioni, come il proselitismo per il quale si arrivava a punire con la pena di morte il giudeo che praticava la circoncisione su un cristiano, oppure era proibito contrarre matrimoni misti e le caso di figli nate da queste unioni miste era obbligatorio educarli alla fede cristiana. Da queste disposizioni erano esentati tutti gli ebrei che si convertivano al cristianesimo, ma erano gravi le pene per i cristiani circoncisi che perseveravano nella fede giudaica. Chi invece si convertiva al giudaismo e intendeva proseguire con la sua azione di fede subiva la flagellazione pubblica e la rasatura dei capelli, perdeva la propria libertà personale e diveniva servo di un cristiano scelto dal re. In caso di matrimoni misti, ritenuti a prescindere illegittimi, se esso era già avvenuto, e la parte infedele non voleva convertirsi, le veniva inflitto l'esilio perpetuo¹⁸⁸. Non sembrano leggi che obbligano alla conversione, ma Sisebuto pose in effetti ai sudditi di religione ebraica il problema di convertirsi o essere cacciati dal regno. La maggior parte di essi infatti, non riuscendo a resistere al regime imposto da Sisebuto, preferì essere battezzata e furono poche migliaia coloro che si rifugiarono in Africa o in Gallia¹⁸⁹ alla ricerca di ospitalità da parte dei Franchi, che si mostrarono molto più tolleranti nei loro confronti. I Franchi infatti speravano di poter sfruttare a loro favore il desiderio di rivalsa dei transfughi contro i Visigoti. Queste conversioni forzate, ottenute non con il convincimento della fede ma con la forza, imposero un nuovo corso alla questione giudaica, complicandola fino a farla diventare insolubile. La nota dominante da questo momento in poi sarà l'ambiguità dei nuovo convertiti, che non avrebbe fatto che crescere fino a diventare sempre più pericolosa nel corso del tempo¹⁹⁰.

Il problema dei battesimi forzati venne discusso al IV concilio di Toledo, svoltosi nel novembre del 633 sotto la presidenza di Sant'Isidoro. La delibera dei padri fu molto rigorosa e impose che il realismo sacramentale prevalesse sopra la

187 Saitta 1995, pp. 32-33

188 Saitta 1995, p. 35

189 Si ripeteva a distanza di poco tempo una pratica adottata nel recente passato da Avito, vescovo di Clermont. Egli aveva obbligato, nel 576, alla conversione i giudei della propria comunità che avevano l'esilio come unica alternativa. In pochissimi giorni circa 500 ebrei avevano accettato la conversione e chiesto il battesimo, mentre altri si erano rifugiati a Marsiglia. Sempre a Marsiglia, ma nel 582, avevano ottenuto asilo coloro che fuggivano dal regno di Neustria per sottrarsi al battesimo forzato. (Vd. Saitta 1995, pp. 36-37)

190 Montecchio 2006, p. 41

libertà di ogni singolo soggetto, quindi gli ebrei battezzati con la forza dovevano essere obbligati a perseverare nella fede cristiana¹⁹¹. Quello che emerge inoltre è una profonda serietà religiosa tipicamente medievale per cui nelle questioni in cui erano implicati Dio, gli uomini e i loro diritti, quelli pertinenti a Dio prevalevano su tutti gli altri. Quest'attitudine di obbligare a perseverare nella fede cristiana, coerente con i dettami teologici della chiesa visigota del VII secolo, divenne origine di contraddizioni e ambiguità dal punto di vista della realtà sociale. La figura del giudeo convertito e prevaricatore, conseguenza ovvia dello stato delle cose, appariva già ben definita agli occhi dei padri del IV concilio Toledano¹⁹². Il seguito della storia dei rapporti tra visigoti ed ebrei può essere inquadrato in un'alternanza di periodi di tolleranza e periodi di in cui le sanzioni e cautele, che volevano correggere l'inclinazione all'infedeltà di molti giudei convertiti a forza, si moltiplicavano e aggravavano. Questo dovette avere delle conseguenze, come ad esempio la dichiarazione di Chintila, ripresa dal VI concilio Toledano, di non permettere la permanenza all'interno del regno visigoto di coloro che non professavano la fede cristiana. Chintila era convinto che, nonostante i forti provvedimenti presi durante il IV concilio di Toledo, la “perfidia giudaica” fosse ancora viva e operasse all'interno dei confini del regno. Per questo pretese dai giudei battezzati un di sottoscrivere un impegno relativo alla loro fede, un *placitum*¹⁹³. Secondo Biagio Saitta si trattava “come nel caso del battesimo imposto da Sisebuto, di un altro atto insincero destinato a lasciare inalterati i termini del problema”¹⁹⁴. Si trattava di un compromesso siglato da tutti i convertiti della comunità ebraica e dai cittadini di Toledo. Il patto era diretto al re, alle autorità civili ed ecclesiastiche e al concilio VI di Toledo. I convertiti ammettevano che prima del battesimo avevano vissuto nell'infedeltà ed erano a conoscenza delle gravi sanzioni previste dalla legge per i trasgressori. I firmatari si facevano responsabili anche per il mantenimento della fede nei figli, delle persone soggette alla loro potestà e si impegnavano a punire loro stessi i trasgressori di cui venivano a conoscenza con la lapidazione. Essi erano anche obbligati, inoltre, a consegnare per la distruzione tutti i testi della dottrina mosaica e a considerare le sinagoghe luoghi di disprezzo e abominio. Il *placitum* dunque era una dichiarazione di fede,

191 Orlandis 1980, p. 162-163, Montecchio 2006, p. 117

192 Orlandis 1980, p. 164

193 L'unico esemplare di questo documento, risalente al IX secolo, si trova nell'archivio della cattedrale di León. Saitta 1995, p. 58

194 Saitta 1995, p. 57

sicuramente non volontaria, ma probabilmente resa in modo collettivo¹⁹⁵. Questa dichiarazione non trovò una forte applicazione immediata, tanto che al tempo di Recesvinto, la cui legislazione allude proprio a questo, si trovavano ancora ebrei in Spagna. L'ideale di unità religiosa di Recaredo, espresso nel principio *unum regnum, una fides*, aveva ispirato i sovrani visigoti successivi ed era comunque operante. Recesvinto, il quale voleva proclamare quest'unità, fondò su questa ragione la sua politica anti giudaica dato che, spariti tutti gli eretici, erano rimasti solo gli ebrei. L'ottavo concilio di Toledo, celebratosi sotto Recesvinto, considerava indegno che un principe di fede cattolica regnasse su sudditi sacrileghi, tuttavia la disposizione conciliare affermava anche che questo genere di sudditi andasse ignorato¹⁹⁶. Non era sicuramente il genere di conclusione che il sovrano si aspettava dato che, contrariamente al padre Chindasvinto, era un convinto sostenitore della politica antisemitica. Per questo motivo il 1 marzo 654 impose ai cittadini ebrei convertiti di Toledo un nuovo *placitum*, che richiamava quello precedente¹⁹⁷. In questo documento i firmatari si impegnavano a riconoscere che il *placitum* precedente non era sincero, che le loro azioni erano dovute ad una perfida ostinazione, e si impegnavano, anche a nome di mogli e figli, a non avere alcun tipo di rapporto con quanti della loro etnia avevano scelto di non battezzarsi, a non celebrare alcuna festa giudaica e a mangiare cibi cotti con grasso di maiale, nonché a vivere per sempre come perfetti cristiani. Il mancato adempimento comportava la pena di morte, pena che il sovrano poteva commutare in una confisca dei beni, cosa che in effetti avveniva con molta più frequenza¹⁹⁸, con notevoli vantaggi per le casse del regno. In conseguenza di ciò le cifre degli ebrei in Spagna scesero, e i veri protagonisti divennero i giudei convertiti che costituivano la massa delle comunità ebraiche della penisola iberica. Nacque un forte sospetto nei confronti dei giudei convertiti che sfociò, nella seconda metà del VII secolo, in un controllo sempre più stretto regolato dal IX toledano del 633. I giudei convertiti apparirono come cristiani meritevoli di sospetto e che dovevano essere soggetti ad un controllo molto più ristretto da parte dei loro vescovi, uniti ai quali dovevano celebrare le festività religiose dell'anno¹⁹⁹.

195 Saitta 1995, p. 58; Orlandis 1980 p. 167. A questo proposito si vedano le obiezioni rivolte da B. Blumenkraz durante la discussione relativa all'intervento di Orlandis in "Gli ebrei nell'alto medioevo", pp. 180-181

196 Saitta 1995, pp. 65-66

197 Saitta 1995, p. 66

198 Saitta 1995, p. 66-67

199 Orlandis 1980, p. 170-171; Saitta 1995, pp. 67-68

Questo sistema di controllo con maggiore minuziosità prese il via a partire dalla legislazione di Ervigio del 681. Queste leggi di Ervigio costituiscono la parte più importante della legislazione anti giudaica visigota e furono composte tra la sua ascesa al trono (15/10/680) alla conferma di esse da parte del XII Concilio di Toledo (9/1/681) che le approvò tutte e le emanò il 27/1/681. Questo corpus, integrato da 28 leggi, costituisce il tentativo più ambizioso e importante di regolamentare il problema giudaico. Scrive Saitta: “Si imponeva insomma un'azione costante diretta a contrastare la perfidia ebraica che si faceva viepiù tracotante in presenza di un potere esecutivo debole e tollerante e a respingere i pericoli provenienti dal dispregio del simbolo trinitario”²⁰⁰. Fu riaffermata la validità delle disposizioni precedenti in materia anti giudaica ma con alcune eccezioni. Secondo Ervigio infatti permettere ad un ebreo di affrancare uno schiavo cristiano, permesso da Sisebuto, significava dargli un'autorità giuridica su di esso, il che era impensabile oltre che profondamente empio. Fu riproposto il battesimo forzato e fu dato un anno di tempo, a partire dalla data di promulgazione delle leggi, per ottemperare a questa disposizione²⁰¹. Durante questo periodo non era possibile celebrare alcuna festività ebraica quindi la Pasqua e il sabato erano rigidamente controllate da parte dei vescovi e dei funzionari civili, controllo che diventava sempre più severo nei viaggi, possibile occasione per realizzare di nascosto pratiche ebraiche. Durante i viaggi infatti i convertiti dovevano avere con sé delle lettere del proprio vescovo, che attestassero a loro fedeltà, da consegnare al vescovo della località di destinazione specialmente nei giorni di festività ebraiche. Qualora si restasse nella propria città si aveva l'obbligo di riunirsi insieme al proprio vescovo o al sacerdote locale²⁰². I *placita* non erano comunque sufficienti, servivano nuove idee per fare in modo che i giudei si convertissero al cristianesimo, il battesimo infatti non era una prova determinante e per questo si ricorse alle professioni di fede personali. A queste professioni si accompagnava uno svincolamento dai legami con la comunità ebraica di appartenenza e dall'adozione completa del *more christiano*. La legislazione di Ervigio regolò con precisione l'atto di pubblica professione di fede: dopo l'abiura dei suoi errori e la rinuncia ai riti giudaici veniva recitato il Simbolo della Fede. In seguito ci si impegnava a vivere da cristiani, evitare i contatti con gli ebrei, mangiare gli alimenti che mangiavano gli altri cristiani. Tutto ciò implicava nella pratica una rottura totale con la comunità ebraica e probabilmente era

200 Saitta 1995, p. 76

201 Saitta 1995, p. 77

202 Saitta 1995, p. 80, Orlandis 1980, pp. 168-169

compreso anche uno spostamento di domicilio al di fuori del quartiere giudaico²⁰³. Più debole e maggiormente tollerante era la disposizione sul cibarsi di carni e grassi suini, in quanto si poteva ritenere che essa derivasse da un reale disprezzo fisico e non da motivazioni religiose, purché la condotta cristiana nel resto fosse ineccepibile²⁰⁴. È possibile anche l'esistenza di un terzo *placitum* del tempo di Egica, il che dimostra l'inefficacia di questi documenti che non furono messi in atto dalle comunità giudeo-cristiane. La minoranza ebraica aveva un ruolo di peso nella vita economica del paese dato che gli ebrei possedevano un gran numero di servi anche alla fine del VII secolo, che sarà fondamentale importanza nella storia dei rapporti tra visigoti e comunità giudaiche. Le loro attività, principalmente commerciali sia interne al paese sia esterne, erano particolarmente lucrative e questo spiegherebbe la proibizione del re Egica ai giudei di accedere al *cataplus*, la banchina del porto in cui le navi scaricavano le loro mercanzie, e di commerciare coi cristiani sapendo che sarebbe stato un grave colpo per l'economia²⁰⁵. Non si può nemmeno completamente escludere che in generale tutta la politica antiggiudaica sia stata volta al recupero di risorse economiche per far fronte alle continue guerre in cui i visigoti erano costantemente impegnati. Confiscare le loro risorse senza un valido motivo era chiaramente un sopruso, ma utilizzare come motivazione la questione religiosa, ovvero la loro ritrosia a non volersi convertire al cristianesimo, legittimava le azioni dei sovrani e dei concili²⁰⁶. Egica dispose inoltre che il *fiscus iudaicus*, il tributo straordinario dalla quale venivano ovviamente esentati man mano coloro che si convertivano, si dividesse tra i restanti giudei²⁰⁷. Egica morì nel 702 e gli succedette suo figlio Witiza già associato nel regno da qualche anno. Secondo una tradizione medievale tarda si considera questo un re abbastanza filogiudaico che aveva lasciato in sospeso la legislazione di Ervigio e di suo padre, permettendo anche la ricostruzione di alcune sinagoghe. Tuttavia si tratta di una tradizione priva di verità e fondamento documentale storico perché la si possa ritenere accettabile²⁰⁸. Sono questi infatti gli anni della fine dei sogni messiaci nati con le rivolte berbere in Nord Africa, di cui parleremo più avanti, ma anche della nuova

203 Orlandis 1980, p. 171

204 Saitta 1995, p. 82

205 Orlandis 1980, p. 154

206 Montecchio 2006, p. 117

207 Saitta 1995, p. 97

208 García Moreno 2005, p. 147

avanzata islamica dovuta alle alleanze proprio con le tribù berbere. Nel 698 Cartagine cade nelle mani islamiche, nel 702 muore la guida dei berberi, la Kahina, e il nuovo governatore d'Ifriqiya, Musa ibn Nusayr è pronto per assalire le coste iberiche. Con la morte di Witiza nel regno visigoto si assiste ad una profonda crisi della nobiltà visigota e ad un interregno di alcuni mesi che sfocia in una guerra civile che divide il regno in due parti: nella parte delle regioni occidentali e centrali era riconosciuto come re Roderigo, mentre nelle regioni orientali regnava un tale Agila II. Pare che fu a causa di un patto tra quest'ultimo e il governatore di Ceuta che Musa ibn Nusayr si fosse deciso ad intraprendere l'invasione araba della penisola iberica²⁰⁹. Nel 711 Roderigo viene sconfitto dall'esercito arabo guidato da Ta'riq inb Ziyad nella battaglia del Guadalete. Si tratta della battaglia decisiva che mette fine al dominio visigoto in Spagna e lascia libera la strada agli arabi per la loro conquista.

2.3.1 La vita nelle comunità giudaiche al tempo del Regno Visigoto: giudaizzanti, cripto-giudei e marrani

Come si è detto in precedenza, fino agli inizi del VII secolo la vita delle comunità giudaiche nella penisola iberica non subì gravi danni dalla legislazione dei re visigoti ormai convertitesì al cattolicesimo. Prima della tristissima e ingiusta situazione che si venne a creare a partire dalla legislazione di Sisebuto, la vita comunitaria aveva potuto svolgersi in modo tranquillo e talvolta brillante. Secondo Garcia Moreno, questa fu una situazione normale fino agli inizi del IV secolo, momento in cui il conflitto, già esistente, tra chiesa e sinagoga si sbilanciò socialmente e politicamente a favore della prima²¹⁰.

La trasmissione della tradizione giudaica avveniva attraverso lo studio della Legge, dei testi sacri, come il Talmud, e dei commenti rabbinici. Ogni sinagoga quindi doveva necessariamente avere un proprio patrimonio di testi in forma di rotoli di papiro o pergamena, i quali si differenziavano fisicamente dalle Sacre Scritture cattoliche che già da tempo avevano adottato il sistema di trasmissione attraverso la nuova forma del libro o codice. Questo è confermato dalla lettera del vescovo Severo, che dice chiaramente che i testi sinagogali avevano la forma di *volumina* e che si prestavano più all'azione di *revolvere* che di *legere*. Nel *placitum* di Chintila del 636 si fa una distinzione tra libri

209 Garcia Moreno 2005, p. 148

210 Garcia Moreno 2005, p. 85-86

principali e secondari (*deuteras*), identificando con le prime il solo Talmud, mentre con le seconde i commentari rabbinici²¹¹. I possedimenti letterari delle comunità non dovevano però solo essere composti da questi testi, infatti, se è vero che durante gli anni immediatamente successivi alla fine dell'Impero romano il giudaismo sefardita era, secondo Garcia Moreno, un organismo addormentato e desideroso di vivere solo della propria tradizione millenaria, al tempo del regno visigoto la tensione letteraria e culturale era decisamente maggiore, tanto da spingere le aljamas ad una costante attenzione alle novità bibliografiche del giudaismo mediterraneo²¹². Buona parte di questi testi doveva avere un carattere escatologico o profetico poiché il giudaismo orientale era particolarmente ricettivo per questi temi, specialmente nel momento in cui il conflitto tra chiesa e sinagoga si acutizzò a partire dalla metà del VI secolo. Purtroppo non si sono conservati resti o frammenti di queste opere. Abbiamo però comunque conoscenza di essi attraverso l'abbondante letteratura anti giudaica di questo periodo, in particolar modo grazie alle opere di Giuliano di Toledo che scrisse due opuscoli dal titolo *De comprobatione sextae aetatis adversos Iudaeos* e *Prognosticon futuri saeculi*²¹³. Tuttavia la ricchezza letteraria accumulata negli anni dalle comunità sefardite soffrì gravissime perdite a causa della legislazione anti giudaica della metà del VII secolo. Lo sforzo di porre fine al culto giudaico si concentrò nell'ambito spirituale con la chiusura delle sinagoghe e l'incendio dei testi sacri. Ovviamente, come già accaduto in passato, le comunità, sentendosi minacciate, presero a nascondere i loro testi nascondendoli nelle loro case. La legislazione di Ervigio, per questo motivo, proibì tassativamente il possesso di questi testi da parte di giudei convertiti e criptogiudei, aggiungendo che quest'ultimi dovevano comprometterci per iscritto, firmando il *placitum*²¹⁴.

L'insegnamento della dottrina religiosa era impartito nelle scuole rabbiniche annesse alle sinagoghe, cosa che si può dedurre dalla legge di Ervigio. Questo insegnamento si realizzava attraverso lo stesso schema teorico-pratico delle scuole di grammatica di tipo ellenistico-romano: lettura, memorizzazione ed esegesi del testo. Esattamente come per le scuole ellenistico-romane,

211 Garcia Moreno 2005, pp. 86-87. Vd. Anche S. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambridge 1937

212 Garcia Moreno 2005, p. 87

213 In queste opere Giuliano ribatte alle tesi di recenti proposte giudaiche di tipo messianico e apocalittico che lo stesso Giuliano doveva ben conoscere in quanto la sua famiglia era proveniente dalla stessa aljama toledana, ma si parlerà meglio più avanti delle posizioni di Giuliano riguardo i rapporti con la monarchia visigota e le relazioni con le aljamas locali.

214 Garcia Moreno 2005, p. 89

esistevano due cicli di insegnamento di cui il primo, chiamato בית הספר, era dedicato alla sola lettura della Torah, mentre il secondo, בית מדרה, era considerato uno studio di tipo superiore²¹⁵.

Sfortunatamente abbiamo pochissimi dati dell'organizzazione gerarchica delle comunità²¹⁶, le scarse informazioni ci vengono dall'epigrafe musiva della sinagoga di Elche e dalla già citata epistola di Severo. Sono fonti dell'inizio del V secolo e sebbene siano piuttosto poche permettono di confermare che la sinagoga separati del tempo non era molto differente da quelle del resto del Mediterraneo.

L'iscrizione illicitana nomina presbiteri e arconti, mentre la lettera di Severo indica che a capo della comunità era posto un Dottore della Legge (un rabbino) che esercitava funzioni come un sommo sacerdote, al tempo che portava il titolo di *pater patrum*, traduzione latina di un termine in lingua ebraica. Nella comunità di Minorca si segnala un *iudeorum pater*, nonostante esistessero ugualmente altri "padri di giudei" chiamati *seniores*. Questo ci mostra che di fatto c'era una certa confusione tra incarichi inerenti la comunità e incarichi che invece riguardavano la vita della sinagoga in senso stretto. Questa confusione nasce dalla poca chiarezza che esisteva sul termine "sinagoga", usata frequentemente per indicare la comunità totale ma che spesso non contava più di una sinagoga²¹⁷.

Le comunità giudaiche avevano una facciata democratica ma di fatto erano strutturate in modo rigidamente oligarchico. Inizialmente l'assemblea della sinagoga era sovrana ed aveva funzioni legate propriamente al culto nonché incarichi prettamente governativi. Tuttavia i dati in nostro possesso derivanti dalla sinagoga di Elche fanno sospettare che il sistema elettivo delle cariche fosse stato abbandonato per dare luogo a gerarchie e dignità vitalizie, qualche volta perfino ereditarie. Questi dati sono perfettamente in linea con quanto testimoniate dalle coeve comunità giudaiche del resto del Mediterraneo. L'organo di controllo supremo era il consiglio degli anziani, ovvero la Gherousia, composto dagli anziani della comunità chiamati πρεσβύτεροι o *patres seniores*. Oltre a questo organo, ne esisteva un altro con funzioni più specificatamente esecutive composto da ἄρχοντες, tra i quali si potevano distinguere personaggi con funzioni particolari come il segretario o γραμματεὺς e il tesoriere o ἄρχον πασῆς τιμῆς. A capo del consiglio di anziani poteva esserci un

215 Garcia Moreno 2005, p. 90, nota 201 e bibliografia di riferimento

216 Una descrizione completa della gerarchia delle comunità giudaiche per come appaiono dalle iscrizioni si può trovare in P. Galterio, *Simboli e raffigurazioni*, in *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, a cura di Daniela Di Castro, Roma 1994

217 Schürer 1985, II, pp. 554-558

capo chiamato Gerousiarca, sotto il quale poteva esserci un *pater*, titolo che poteva indicare un incarico di tipo onorifico²¹⁸.

Oltre a questa struttura gerarchizzata, esisteva un altro tipo di struttura organizzativa, di tipo onorifico e non retribuita, la quale si occupava degli aspetti propriamente legati al culto all'interno della sinagoga, della lettura ed esegesi dei testi a capo della quale era posto un arcisinagogo, corrispondente al *Summus Sacerdos* dell'epistola di Severo²¹⁹.

Non stupisce quindi che una struttura tanto gerarchizzata sia potuta sopravvivere in un contesto altrettanto gerarchizzato in cui le conoscenze personali contavano più degli incarichi, specialmente nel V secolo con la fine dell'Impero romano.

Oltre allo studio delle Scritture nelle Sinagoghe e nelle scuole, un altro modo per mantenere fortissima la coesione all'interno delle comunità giudaiche, e di creare una sorta di coscienza collettiva, era costituito da una serie di simboli esteriori del Giudaismo. Non si tratta di un repertorio iconografico, ma nello specifico di prescrizioni alimentari, del rispetto del calendario giudaico e della pratica della circoncisione.

Le prescrizioni alimentari, ovvero la dieta kasher, avevano come tratto distintivo la proibizione al consumo di carne e grassi suini e l'importanza di questo tratto è determinata dalla forza con cui le autorità ecclesiastiche spagnole s'impegnarono a cancellarla nonché degli sforzi dei giudei convertiti per mantenerla. Il primo tentativo di affrontare il problema è scritto nel canone 50 del Concilio di Elvira che proibisce ai cristiani di mangiare alla stessa mensa dei cristiani, norma che solitamente è interpretata con la necessità di non confondere la fede dei cristiani che erano visti da altre persone nel dividere la mensa coi giudei. Circa due secoli dopo, il Concilio di Agde condanna la partecipazione alle feste ebraiche di cristiani, laici o ecclesiastici²²⁰.

D'altra parte i giudei si sforzarono in ogni modo di mantenere viva questa proibizione per due motivi. Il primo è che, in caso di accusa di apostasia, potevano difendersi opponendo una reale repulsione fisica alla carne di maiale e ai grassi suini che dipendesse totalmente dal gusto personale²²¹, inoltre perché la dieta kasher permetteva ancora di riconoscersi tra i membri dell'antica aljama. La monarchia visigota e la gerarchia sefardita compirono

218 García Moreno 2005, p. 91

219 García Moreno 2005, p. 92

220 García Moreno 2005, p. 94 e bibliografia di riferimento

221 “*Ut si eas (suilla carnes) pro consuetudine minime percipere potuerimus, ea tamen, que cum ipsis dedocta sunt, absque fastidio et orrore sumamus*” vd. García Moreno 2005, p. 95, nota 215

notevoli sforzi per mantenere una situazione di equilibrio e fecero notevoli concessioni nei loro principi di massima. Nei due *placita* di Chintila e Recesvinto si notano bene questi sforzi. Nel primo, del 638, i firmatari giunsero ad una forma più o meno lecita di mantenere valide le prescrizioni alimentari poiché è scritto che, sebbene non esista alcuna motivazione teologica per rifiutare di cibarsi di alcuni alimenti, si ammetteva un'eccezione per gli alimenti che potevano creare repulsione per un'indole naturale, che in maniera molto velata indicava una relazione alla carne suina. Pochi anni dopo, nel 654, si fa espressamente menzione della carne di maiale, ammettendola tra le eccezioni comprese per repulsione connaturata, tuttavia si dice anche che non è ammessa eccezione invece per i piatti cucinati con grasso suino. Un ulteriore passo in avanti verrà compiuto da Ervigio che obbligherà tutti i giudei convertiti a cibarsi di carne suina e piatti cucinati coi grassi suini, salvo coloro la cui fede cristiana non sia più che comprovabile e su cui non sussista alcun dubbio²²².

Un altro elemento che era ritenuto pericoloso per i giudei convertiti era l'osservanza delle feste religiose del calendario ebraico, ovvero l'Anno Nuovo, la Pasqua e il Sabato. Nei *placita* di Chintila e Recesvinto si fa riferimento ad entrambi considerandoli essenziali nel *ritum iudaicae observantes*. Ervigio, nella sua legislazione, punirà severamente coloro che perpetuavano nell'osservare le festività religiose ebraiche tanto da obbligare i convertiti di recente a passare le festività ebraiche in compagnia del vescovo della città, per dimostrare con maggiore sicurezza che avevano abbandonato i costumi giudaici²²³. Non è facile immaginare i ricchi vescovi visigoti che passavano ogni loro sabato in compagnia di rustici schiavi neo convertiti, ma l'effetto che si voleva ottenere era quello di rompere definitivamente i legami dell'antica gerarchia sinagogale per dimostrare che essa aveva davvero abbandonato gli antichi riti e che si rimetteva alla protezione e superiorità spirituale della gerarchia cristiana.

Per quanto riguarda l'endogamia, la chiesa iberica si è posta su posizioni in gran parte contrapposte. Da un lato infatti trovava riprovevole in base ai canoni del normale matrimonio ebraico tra parenti prossimi, in particolar modo riguardo alla pratica del levirato. Era questa una pratica che consisteva nell'obbligo per tutti i giovani giudei a sposare la vedova del proprio fratello affinché si potesse generare un figlio che, considerato come figlio del defunto, potesse continuarne la stirpe; dall'altro lato la Chiesa considerava nefande le

²²² García Moreno 2005, p. 96

²²³ La questione delle festività è trattata da A. Mordechai Rabello in *L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, pp. 1288-1312

unioni matrimoniali o adulterine tra cristiani e giudei a causa del rischio che poteva esserci per comportamenti giudaizzanti da parte dei cristiani²²⁴. Si inquadra in questo senso anche il canone 61 che proibisce ai giovani vedovi di contrarre matrimonio con la sorella della loro moglie recentemente scomparsa. Come segnalato da Garcia Iglesias, il Levirato presentava anche una variante differente ovvero quella del matrimonio tra agnatizi che era invisibile alla Chiesa, ma praticato sia dai romani sia dai pagani²²⁵. Il problema fu affrontato durante il Concilio di Elvira e gli furono dedicati i canoni 16 e 78. Il primo castiga la comunione lustrale ai padri cristiani che permettevano alle loro figlie di contrarre matrimonio con giudei, mentre nel secondo viene castigata la comunione ai giovani cristiani che commettevano adulterio con giudee. Notiamo però un dato particolare e curioso: si specifica che il problema del matrimonio riguarda le giovani donne, quello dell'adulterio i giovani maschi come se la Chiesa nel secondo caso non riscontrasse maggiori pericoli di comportamenti giudaizzanti²²⁶. La spiegazione va ricercata in una sentenza ellenistica di stampo maschilista e patriarcale, come d'altronde era la società dell'epoca, che riguardava il matrimonio nel quale esistevano le uniche relazioni sessuali lecite e in cui una donna doveva essere sottomessa al maschio. Un maschio cristiano non correva il rischio di apostasia sposando una donna di religione ebraica, poiché ella era obbligata a convertirsi al cristianesimo a causa della *potestas* coniugale. Nel caso di adulterio, invece, la Chiesa supponeva una sorta di resa del maschio cristiano alla sessualità sempre disordinata che rappresentava la donna, per cui se ella era giudea, questo rappresentava un grosso pericolo di comportamenti giudaizzanti da parte del maschio. Si vede quindi come venga dato credito assoluto al diritto canonico che dalla Chiesa era considerato come diritto naturale dovuto all'ispirazione di Dio. Non si deve nemmeno dimenticare che, in ambito giudaico, una persona poteva essere dichiarata di origine giudaica solo se era generata da una madre giudea. Una donna giudea che commetteva adulterio con un cristiano era automaticamente posta ai margini della comunità e rischiava la condanna a morte per lapidazione. Questo dimostra come alla base di certe normative ecclesiastiche ci fosse una scarsissima conoscenza delle disposizioni giudaiche che, a questo punto, mettono grossi dubbi sulla veridicità stessa del pericolo di comportamenti giudaizzanti²²⁷. Sempre

224 Garcia Moreno 2005, p. 98

225 Garcia Iglesias 1978, p. 77

226 Garcia Moreno 2005, p. 99

227 Garcia Moreno 2005, pp. 99-100, nota 222

riguardo la possibilità di atteggiamenti giudaizzanti, va affrontato un ultimo punto, quello della celebrazione del sabato. Anche in questo caso la conoscenza che la gerarchia ecclesiastica aveva della pratica della celebrazione del sabato era leggermente imperfetta. Il canone 26 del concilio iliberitano ordina il digiuno il sabato senza segnalare che questa era una pratica di origine strettamente giudaica. Infatti la santificazione ebraica del sabato sembrava essere quanto più lontana possibile dalla pratica del digiuno, se non addirittura l'esatto contrario²²⁸. In questo modo i padri conciliari tentavano di differenziare completamente la pratica del digiuno cristiano del sabato da quello giudaico e, in generale, si preoccupavano di marcare costantemente le differenze col giudaismo. Allo stesso modo va inquadrata la norma sulla proibizione delle pitture nelle chiese. La critica all'iconoclastia era stata un tema familiare al cristianesimo delle origini come testimoniato da Tertulliano²²⁹, Ireneo²³⁰ e Origene²³¹. Le sinagoghe dell'epoca, tuttavia, erano lontanissime dall'iconoclastia totale e ricche di pitture, che riproducevano anche la figura umana, come è dimostrato dall'esempio di Dura Europos. Le norme di questo concilio non costituiscono un caso isolato di paranoia più o meno fondata della Chiesa visigota per evitare pratiche giudaizzanti. In tempi più avanzati anche il vescovo Gregorio di Granada mostra nelle sue omelie un forte timore di comportamenti giudaizzanti specialmente legati al Sabato e alla circoncisione.

Durante il pontificato di Liciniano avvenne un fatto che già più volte abbiamo definito come capitale per la storia del regno visigoto: la conversione di Recaredo al cattolicesimo nel 589. Il regno visigoto entrò dunque in un inevitabile cammino di strettissima collaborazione tra il potere civile e quello ecclesiastico. Infatti tra le tentazioni cesaropapiste di Recaredo e quelle teocratiche dell'episcopato cattolico, quello che risultava evidente era la legittimazione della funzione reale gota come un reale *ministerium Dei* che aveva come compito quello di aiutare le autorità ecclesiastiche nella loro opera di coazione di cui il più importante rappresentante fu Isidoro di Siviglia²³².

Il regno visigoto affrontò l'opera di evangelizzazione dei non cattolici durante un periodo molto complesso per la storia del cristianesimo, ovvero quello della crisi della cristianità mediterranea e la ribellione di Foca (602-610). Questa portò ad

228 García Moreno 2005, p. 100

229 De Idolatria, 5

230 Adversus haereses, I, 26, 6

231 Contra Celsum, I, 5; VII, 62

232 García Moreno 2005, p. 102

un generale caos dell'impero bizantino, alla guerra bizantino-persiana e alla presa di Gerusalemme da parte di Corso nel 614 con la conseguente gioia degli ebrei orientali che vedevano realizzarsi la promessa messianica. Tuttavia non ci volle tanto tempo perché gli ebrei si accorgessero del nuovo anno sassanide e che Eraclio completasse la riconquista dei loro territori. Ma in questo contesto non risulta strano che il regno visigoto volesse distruggere completamente le speranze messianiche degli ebrei iberici trasmettendo un altro messaggio escatologico, quello della conversione forzata. L'editto con cui Sisebuto obbliga i giudei alla conversione segna un punto fondamentale per lo sviluppo della storia degli ebrei nella penisola iberica. Qualcuno nella gerarchia ecclesiastica, come Isidoro di Siviglia, ritenne contraria all'ordine divino questo genere di conversioni forzate basate sulla coazione e non su una reale convinzione. Per questo motivo, in virtù di quello che Orlandis ha splendidamente definito "realismo sacramentale"²³³, nasce nella storia spagnola il problema dei criptogiudei e dei marrani, ovvero di quei giudei che si erano convertiti ma sui quali permanevano dubbi sulla loro fede a causa del carattere coattivo e non volontario della loro conversione compiuta da loro stessi o dai loro antenati. Sarà questa, in sostanza, l'unica problematica sopra cui verterà la polemica Chiesa-Sinagoga: conversioni sincere e nuovi mezzi di controllo per i nuovi cristiani²³⁴ affinché essi non cadessero nuovamente in comportamenti tipici della loro fede precedente, in particolar modo riguardo a matrimoni, pratiche alimentari e festive. Ha destato sospetto la condanna che nel 633 fece Isidoro rispetto a questa norma di Sisebuto²³⁵ ed è certo che dopo la morte del re il vescovo si sia dichiarato contrario alla norma stessa²³⁶. Non sembra una prova sufficiente il fatto che nel 619 in presenza di Isidoro fosse approvato il canone 10 che era favorevole alle conversioni forzate poiché c'è una estrema differenza nell'obbedire ad un re ed essere d'accordo con le sue disposizioni, per quanto dubbiosamente evangeliche. Isidoro era e restava comunque un convinto anti-giudeo. Dimostrazione di questo è quanto Isidoro scrive nel *De fide Catholica contra Iudaeos*, dove è disposto ad arrivare all'astio pur di dimostrare che è in Cristo che si sono compiute tutte le promesse dell'Antico Testamento.

Creato dunque il problema dei giudeo-conversi nel 633, la successiva

²³³ Orlandis 1980, p. 163

²³⁴ Chiamati comunque *Iudaei*, proprio a causa del sospetto. I non battezzati venivano chiamati *hebraei*, nonostante permanessero casi equivoci. Orlandis 1980, p. 161 e Laham Cohen 2010, p. 15.

²³⁵ Non tutti però sono concordi con questa interpretazione, vd. García Iglesias 1978, pp. 136-137 e 142-143

²³⁶ Isidoro, *Historia Gothorum*, p. 60.

documentazione della chiesa ispano-visigota riguarda la gestione di questo problema. Il concilio del 636, tenutosi sotto il regno di Chintila e sotto la supervisione spirituale di Braulio di Saragozza, riafferma che non era possibile avere la minima ombra di ripensamento rispetto alla propria conversione. Il sinodo inoltre confermava con il canone 3 l'esilio per i non battezzati. Alla pratica del giuramento di fedeltà del re ai suoi sudditi al momento dell'intronizzazione venne poi aggiunta un'ulteriore parte in cui il re giurava di impedire con tutti i mezzi possibili la violazione della sua fede cattolica da parte dei giudeo-conversi²³⁷. Abbiamo già visto in precedenza come la politica di Chindasvinto fosse stata più morbida nei confronti dei neo convertiti, mentre con il concilio provinciale di Toledo del 655 e quello generale del 656 la polemica antiggiudaica riprese chiedendo ai vescovi di vigilare sull'osservanza delle feste cristiane da parte dei marrani. Inoltre fu proibita la vendita di schiavi ai giudeo-conversi per il pericolo che li portassero a comportamenti giudaizzanti. Durante questo periodo si concretizza l'opera repressiva del vescovo Ildefonso, volta in particolar modo a non lasciare spazio ad interpretazioni che in qualche modo potessero appoggiare la posizione giudaica²³⁸.

Intorno agli anni '80 del VII secolo però accadono una serie di fatti che preoccupano notevolmente la monarchia visigota in Spagna e che, come vedremo, la costringeranno ad arrivare alla stretta finale per la risoluzione del problema giudaico all'interno dei propri confini. Infatti si fanno sempre più forti e insistenti i tentativi di invasione islamica nell'esarcato d'Africa e, grazie a queste ondate, sorgono nella già travagliata cristianità occidentale aspettative apocalittiche influenzate dalla profezia di Pseudo Metodio, riguardante l'ultimo imperatore cristiano. Può essere possibile che, in una sua prima versione, questa profezia pronosticasse la sconfitta di quello che fino ad allora sembrava l'invincibile potere dei musulmani, un antecedente immediato per la venuta dell'Anticristo²³⁹. In molti pensarono che gli avvenimenti che si stavano succedendo fossero le conferme che la profezia stava per compiersi. Nel 680, con la morte di Mu'awiya I, l'impero islamico entrò in una fase confusa e dominata dalle rivalità etniche e religiose delle sue varie componenti, uscendone soltanto nel 691 grazie alla reazione del califfo 'Abd al-Malik, con l'aiuto di Hayyay, governatore dell'Iraq. Questa crisi ebbe però effetti diversi nel

²³⁷ García Moreno 2005, p. 106

²³⁸ García Moreno 2005, p. 107

²³⁹ García Moreno 2005, p. 108; Vd. anche J. Gil, *Judios y cristianos en la Hispania del siglo VII*, *Hispania sacra*, 30, 1979, pp. 57-67.

nord Africa, poiché non portò ad un nuovo consolidamento del potere bizantino, bensì ad una serie di sanguinose rivolte berbere che minarono notevolmente l'espansione islamica. La figura dominante di queste rivolte fu quella di una donna fortemente carismatica chiamata la Kahina (la profetessa), la quale guidò le popolazioni berbere alla rivolta fino alla sconfitta finale, e alla sua morte, avvenuta nel 702. La Kahina proveniva da una tribù berbera, quella degli Yerawa, di religione giudaica e la sua rivolta contro impero islamico e cristianesimo bizantino fu percepita come più eroica e “profetica” rispetto alle altre²⁴⁰. La collocazione temporale di queste rivolte non è casuale, poiché coincideva con l'ultima Era messianica che sarebbe iniziata, secondo i calcoli, duemila anni dopo la consegna a Mosé delle Tavole della Legge, ovvero – sempre stando ai calcoli dell'epoca – intorno al 687-688, data corrispondente alla metà della Quinta età del Mondo per i giudei²⁴¹. Il potere cristiano dunque rispondeva a questi “attacchi” raddoppiando i propri sforzi nel tentativo di debellare i giudei e i cripto-giudei. Innanzitutto il II concilio ecumenico di Costantinopoli condannò definitivamente come eretico il monotelismo²⁴², non dimenticandosi però di inasprire i propri argomenti polemici per dimostrare la falsità dei giudei e delle loro aspettative messianiche. Entrambe le tendenze furono recepite dalla chiesa visigota, in particolare da Giuliano, vescovo di Toledo tra il 680 e il 690, il quale collaborò attivamente alla stesura e messa in opera della legislazione antiggiudaica di Ervigio di cui si è parlato nel paragrafo precedente. García Moreno riferisce che Giuliano proveniva da una famiglia di giudeoconvertiti e che, come tutti i convertiti, tendeva a comportarsi come un feroce accusatore dei giudei, in particolare dei criptogiudei che relegavano la sua famiglia ed egli stesso a livello di traditori²⁴³. Giuliano interviene nella polemica apocalittica cercando di dimostrare che i calcoli dei profeti giudei erano sbagliati e pertanto la profezia era infondata. Egli infatti sosteneva che ci si trovasse già nella settima Età, essendo il 686 l'equivalente dell'anno 6011 delle età del Mondo²⁴⁴. L'anno 6000, data cardine della tradizione apocalittica

240 La ribellione della Kahina non era infatti l'unica in quel momento. Abu Isa di Ispahan infatti aveva intrapreso una rivolta nei territori persiani, annunciando la venuta del Messia tanto atteso da Israele. García Moreno 2005, p. 108

241 Gil 1979, pp. 78 e seguenti.

242 La dottrina del monotelismo fu teorizzata in particolare dal patriarca di Costantinopoli Sergio, il quale teorizzando che in Cristo fosse presente un'unica volontà, tentò di risanare la divisione coi monofisisti. La condanna di questa teoria derivava dal fatto che la presenza della sola volontà umana in Cristo lo avrebbe potuto indurre a rifiutare la sua volontà divina, inducendolo anche a commettere peccato. Vd. L. Hertling – A. Bulla, Storia della Chiesa, Berlino 1967, VII ed., p. 150-151

243 García Moreno 2005, p. 111-112

244 Gil 1979, p. 79

giudaica, era dunque ormai passato.

La lotta antiggiudaica continua ad inasprirsi tanto che, nello stesso periodo, Pectarito decretava il battesimo forzato per tutti i giudei del regno longobardo, passando per le armi chi si rifiutava²⁴⁵. Nel regno visigoto gli atti del XVI e XVII Concilio toledano rappresentano l'apice e lo stadio definitivo di politica antiggiudaica, volta a distruggere completamente le basi sociali che sostenevano le aljamas, cioè le strutture socioeconomiche verticali e la solidarietà tra famiglie. Per fare questo determinarono un cambiamento di atteggiamento da parte del potere centrale che liberava i giudei realmente convertiti da ogni restrizione, mentre le manteneva e inaspriva per coloro che ancora si dimostravano restii, aggiungendo carichi fiscali specifici che fino ad allora avevano riguardato tutti i convertiti. Impedendo a quest'ultimi di realizzare dei guadagni dal commercio estero, si tentava di interrompere anche le comunicazioni ultramarine, specialmente nordafricane dove il Messianismo giudaico stava prendendo piede. Tuttavia il compimento della politica antiggiudaica subì una brusca accelerata dovuta sia alla ripresa delle rivolte berbere guidate dalla Kahina, sia ad una nuova epidemia di peste bubbonica, sia alla ripresa dei conflitti con i franchi in Settimania. Questo era il clima ideale in cui far prosperare il messianesimo tra le aljamas già minacciate nella loro sopravvivenza dalle ultime leggi visigote²⁴⁶.

Nel novembre del 694 furono decretate le norme più dure in assoluto, le quali pretendevano di risolvere non solo il problema dei criptogiudei, ma addirittura di estirpare per sempre la presenza di giudei ed aljamas dal territorio visigoto. Fu pertanto eliminata la distinzione tra ebrei "buoni", quelli cioè convertiti con reale intenzione e praticanti seriamente la nuova fede cattolica, ed ebrei "cattivi", ovvero giudei non battezzati e cripto-giudei, stabilendo addirittura la riduzione in schiavitù. I figli minorenni dei giudei erano separati dalle loro famiglie ed inseriti in famiglie cristiane per essere educati al cristianesimo, affinché potessero essere uomini completamente liberi e cristianamente autentici al compimento della maggiore età²⁴⁷. Lo scopo era distruggere i legami parentali e la solidarietà tra famiglie attraverso la separazione tra padri e figli. E sostituirli con nuovi legami dovuti ai benefici dovuti al re in quanto *fideles regis*.

Viene chiaramente da chiedersi come, nonostante le normative emanate e la

²⁴⁵ García Moreno 2005, p. 115

²⁴⁶ García Moreno 2005, p. 115

²⁴⁷ Erano esclusi da queste norme i giudei militari che si trovavano di stanza in Settimania. García Moreno 2005, p. 117

dura politica repressiva messa in atto dai sovrani visigoti, le aljamas e la vita sinagogale fossero sopravvissute fino all'arrivo degli arabi. La risposta va cercata nella costante corruzione economica degli incaricati a sorvegliare l'attuazione delle norme stesse da parte dei membri più ricchi delle aljamas che iniziò con Recaredo. Da alcune epistole di Gregorio Magno infatti viene il dubbio che il papa, pur lodando il re per la sua incorruttibilità nel non voler cedere alla corruzione giudaica per la non applicazione delle normative antiggiudaiche, lasci intendere che in alcune parti del regno visigoto questi tentativi di corruzione avessero sortito i loro effetti e che permanessero dei giudei che nell'area narbonense possedevano schiavi cristiani dovuti al commercio degli stessi²⁴⁸. Allo stesso modo Garcia Iglesias pensa che anche la mancata conferma da parte dello stesso Recaredo delle norme antiggiudaiche del Concilio di Narbona possa essere dovuta a questi motivi²⁴⁹. Allo stesso modo potrebbe essere andata per il già citato caso di Froga e della concessione per la costruzione di una nuova sinagoga. Un altro espediente molto utilizzato dai giudei, oltre quello di circoncidere gli schiavi, era quello di sostituire i propri figli con altri bambini al momento del battesimo, come è testimoniato da un canone di uno sconosciuto concilio tenutosi a Siviglia e presieduto da Isidoro nel 619. Degli atti di questo sinodo resta solo il canone di cui si è appena detto, arrivati attraverso i *Decretales pseudoisidorianas*²⁵⁰. Come abbiamo detto in precedenza, nel 711 gli arabi sconfiggono l'esercito visigoto guidato da Roderigo e hanno il campo libero per procedere alla conquista della penisola iberica. Secondo Saitta²⁵¹ sarebbe addirittura emblematica l'unità con cui giudei e musulmani abbattono il dominio visigoto, senza per questo rendere drammatica la loro differenza culturale, e fondando la loro opera su mutuo rispetto hanno proseguito oltre la fase della distruzione dei Visigoti. Garcia Moreno riferisce che esiste una tradizione islamica molto forte che sostiene che in vari punti del regno visigoto l'esercito invasore poté contare sull'appoggio delle aljamas locali e che molti giudei andarono ad ingrossare le fila dell'esercito arabo, il quale non era poi così numeroso per poter proseguire con l'invasione, in particolare nelle città di Toledo, Siviglia e Granada. Lo studioso chiarisce che si tratta di congetture prive di sostegno storico, ma è verosimile che delle comunità, le quali negli ultimi vent'anni erano state castigate e perseguitate, potessero sperare che l'esercito invasore, composto in buona

248 Greg. Magno, Epistole, VII, p. 21; VIII, pp. 221-225; IX, p. 228

249 García Iglesias 1978, p. 105

250 G. Martínez Díaz, La colección Canónica Hispana, Madrid, 1966, I, pp. 318 e seguenti.

251 Saitta 1995, pp. 2-3

parte da popolazioni berbere scarsamente islamizzate, li liberasse dalla condizione iniqua in cui si trovavano coi visigoti²⁵².

Come è stato ben evidenziato da Garcia Iglesias²⁵³, gli studiosi moderni hanno evidenziato tre tipologie di possibili motivazioni della persecuzione antiggiudaica della monarchia visigota: socioeconomiche, politiche e religioso-ideologiche. Le motivazioni socioeconomiche risentono tuttavia del fatto che le aljamas, come è ben evidente da quanto si è detto finora, non possono essere identificate con il senso stretto di “classe sociale”, ma bensì al loro interno presentassero una notevole varietà umana. Esisteva il giudeo ricco e quello povero e, lasciando da parte le tradizioni religiose, essi non avevano nessun altro segno che li rendesse distinguibili dagli altri tanto da poter giustificare un antisemitismo tale da parte della popolazione.

Le motivazioni politiche furono studiate principalmente da Bernard Bachrach. Lo studioso sostiene che le aljamas visigote fossero dei gruppi economicamente e socialmente forti che necessitavano una posizione di rilievo nella vita politica del regno visigoto²⁵⁴. Questo risulterebbe evidente dal fatto che in qualche modo i giudei si sarebbero schierati con uno o l'altro candidati nelle turbolente successioni al trono, con il conseguente comportamento del sovrano più o meno tollerante. Questo è però uno schema eccessivamente rigido che si pone in contraddizione con molti aspetti politici che abbiamo visto in precedenza.

Sono le motivazioni ideologico-religiose che pesano maggiormente nella storia dei rapporti tra giudei e visigoti. Il conflitto tra essi prese una parte importante della storia tra le tendenze cesaropapiste o teocratiche della monarchia visigota da Recaredo in poi. La sofferenza escatologica cristiana e le aspettative messianiche ebbero solo l'effetto di ingigantire maggiormente il conflitto. Un punto che sicuramente non è sostenibile, rispetto alla posizione di Garcia Iglesias²⁵⁵ a riguardo, è che i re, che salirono al trono senza l'appoggio della Chiesa furono più moderati e tolleranti. Questo chiaramente è poco probabile perché era difficile già di per sé arrivare al trono senza l'appoggio della Chiesa, mantenerlo ancora di più; inoltre i comportamenti dei re chiaramente antiggiudaici illustrati sono in contraddizione con questo.

Furono chiaramente gli aspetti legati alle speranze messianiche in contrasto con quelle escatologiche, nonché la necessità da parte dei re visigoti di

²⁵² García Moreno 2005, p. 148; Ashtor 1976, pp. 20 e seg.; Saitta 1983, p. 144; García Iglesias, 1978, p. 199 e seg.

²⁵³ García Iglesias 1978, pp. 183-198

²⁵⁴ Bachrach 1977, p. 15

²⁵⁵ García Iglesias 1978, p. 193

scardinare i legami interni alle aljamas a portare a quella che Garcia Moreno²⁵⁶ definisce la “soluzione finale” di Egica.

2.4 Dalla conquista araba all'editto di Alhambra

Gli arabi garantirono agli ebrei di Al- Andalus lo statuto di dhimmi²⁵⁷, al pari dei cristiani, ed è forse anche per questo motivo che la storiografia spagnola ha tramandato la *legenda nigra*, che imputa ai giudei di aver aiutato i mori ad invadere la Spagna²⁵⁸. La loro partecipazione al conflitto non è comunque attestata, ma sono molto gli indizi che fanno ritenere che essi non si mantennero neutrali, né si schierarono a favore dei visigoti. Era arrivato il momento per i giudei spagnoli di potersi sottrarre al giogo visigoto, che in certi periodi era stato insopportabile²⁵⁹. La situazione migliorò nettamente rispetto alla quasi continua persecuzione che si ebbe durante il periodo visigoto, soprattutto dopo la conversione di Recaredo. La situazione degli ebrei in Al-Andalus non si mantenne sempre costante. In generale, sono stati identificati due periodi: prima e dopo l'inizio delle invasioni Almoravidi (circa 1086). La prima fase coincide con l'emirato indipendente (756 – 912) prosegue con il Califfato di Cordova (912 - 1031) e termina con l'inizio del regni Taifa (1031-1086). Questo fu il periodo di massimo splendore della presenza ebraica nella Spagna musulmana²⁶⁰,

soprattutto dal momento della 'Abd al-Raḥmān III, che divenne califfo a Cordova nel 929. Molti ebrei raggiunsero un elevato grado di importanza economica e sociale e la cultura ebraica, fortemente influenzata da quella araba, visse una vera e propria età dell'oro. Molti giudei poterono sviluppare ampiamente le loro conoscenze in campo medico, nell'agricoltura, nel commercio e nell'artigianato²⁶¹. Con gli Almoravidi la situazione cambiò drasticamente. Questa dinastia, di origine africana, aveva una concezione dell'Islam molto più integralista, tanto da essere molto meno tollerante verso gli ebrei. Dal XII secolo, la popolazione ebraica intraprese un esodo di massa

256 Garcia Moreno 2005, p. 151

257 Benbassa 1999, p. 239, scheda dettagliata

258 Si veda a questo proposito Conc. Tolet. XVII, Tomus, p. 254, in cui è riportata una confessione in tal senso.

259 Saitta 1995, p. 108

260 Spain, Enc. Jud., vol. XV, p. 222

261 Spain, Enc. Jud., vol. XV, p. 222

rifugiandosi nei regni cristiani del nord, i cui governanti erano in piena attività di ripopolamento²⁶². La riconquista della Spagna da parte dei cattolici fu un lungo processo, compiuto per restituire la penisola iberica musulmana al cristianesimo. Il primo atto fu la presa di Toledo, avvenuta nel 1085. Allo stesso modo in cui i musulmani si erano serviti degli ebrei per ripopolare le terre che man mano andavano conquistando, allo stesso modo fecero i cattolici secoli dopo. Con la caduta di Siviglia nel 1248, tutta la penisola iberica, eccettuata Granada, era tornata sotto il dominio cattolico e gli ebrei con loro²⁶³. In questo momento si raggiunse il massimo apice culturale per i sefarditi²⁶⁴, ma fu proprio nel XIII secolo che ripresero gli atti di anti semitismo che sfociarono nei pogrom del 1366 e del 1391. Inizialmente i cristiani agirono sotto l'influenza del confessore dominicano del re, Raimondo de Peñaforte, il quale, nel 1228, volle restaurare la proibizione per gli ebrei di avere degli asserviti cristiani e l'interdizione dai pubblici uffici, nonché pose al 20% l'interesse delle rate dei prestiti²⁶⁵. Gli atti di violenza contro di essi si moltiplicarono in tutto il paese e furono in molti a ricorrere all'apostasia per salvarsi. L'alternativa era la morte e furono moltissimo quelli che perirono nel massacro del 1391, oltre 400 a Barcellona, più di 300 nelle Baleari, mentre i giudei di Tortosa vennero convertiti con la forza²⁶⁶. Nell'arco di un secolo il problema ebraico sarebbe arrivato alla sua soluzione definitiva. Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia affidarono a Tomás de Torquemada nel 1481 il compito di trovare e punire i conversi²⁶⁷ - gli ebrei e i mori - che ufficialmente si erano convertiti al Cristianesimo ma continuavano ad officiare in segreto i riti della propria religione. Alcuni Ebrei convertiti erano stati nominati sacerdoti e persino vescovi. L'Inquisizione cominciò a perseguire i conversi a Siviglia, e furono istituiti tribunali speciali in rapida successione a Cordova, Jaén, e Ciudad Real, e in seguito nelle regioni di Aragona, Catalogna e Valencia. Qualche mese dopo la caduta di Granada, arrivò il decreto di espulsione di Ferdinando e Isabella, che ordinava agli Ebrei di tutte le età di lasciare il paese entro l'ultimo giorno di luglio²⁶⁸, e che permetteva di portare via tutte le

262 Spain, Enc. Jud., vol. XV, p. 225

263 Spain, Enc. Jud., vol. XV, p. 226

264 Spain, Enc. Jud., vol. XV, p. 227

265 Spain, Enc. Jud., vol. XV, p. 230

266 Spain, Enc. Jud., vol. XV, col. 236

267 vd. Conversos, Enc. Jud., vol. V

268 Spain, Enc. Jud., vol. XV, col. 236

proprietà eccetto metalli preziosi o denaro. La motivazione del decreto verteva sul pericolo di ricaduta dei conversi causato dalla vicinanza degli Ebrei non convertiti, che li allontanavano dal Cristianesimo e li facevano tornare ai vecchi riti. Non erano menzionate altre ragioni, e non si dubita che quella religiosa fosse la principale. Si dice anche che Ferdinando esitò, ma fu preceduto da Torquemada, che lanciò ai piedi del sovrano un crocifisso, chiedendogli se avrebbe tradito Cristo per soldi come Giuda. A prescindere dalla verità del racconto, non ci furono segnali di ripensamento da parte della monarchia e gli Ebrei si prepararono all'esilio. Furono espulsi oltre 200.000 ebrei, che si rifugiarono in Turchia o nel Nord Africa²⁶⁹; in molte migliaia morirono nel viaggio. Il ritorno, in Spagna, di un membro della comunità sefardita fu comunque impossibile fino al 1858, anno dell'annullamento dell'editto.

²⁶⁹ Alcuni anche in Portogallo, da cui saranno espulsi intorno al 1496. Spain, Enc. Jud., vol. XV, p. 241

Capitolo 3
La Sardegna Cristiana

3.1 Breve panoramica del Cristianesimo nella Sardegna romana e tardo antica

Per la sua posizione privilegiata nel Mediterraneo, la Sardegna è stata nel corso della sua storia un crocevia di molteplici culture e punto ideale per l'incontro tra diverse religioni. Non stupisce pertanto che il Cristianesimo abbia attecchito con notevole precocità. La prima notizia certa della cristianizzazione della Sardegna riguarda la partecipazione del vescovo *Quintasius* al concilio di Arelate del 314 d. C.. Si tratta di un dato cronologico piuttosto importante che ha anche il sostegno degli scavi avvenuti nell'area del Santuario di Bonaria a Cagliari, *Cornus* e *Turris Libisonis*. Tuttavia esiste anche un altro dato piuttosto importante, ovvero la notizia di un esilio *ad metalla* di un gruppo di fedeli cristiani tra cui vi era presente il futuro Papa Callisto, inviati probabilmente nella stessa area delle miniere sulcitane in cui Commodo restaurerà una ventina di anni più tardi, nel 217, il tempio del culto del *Sardus Pater-Syd Babay* (?), il dio eponimo della Sardegna²⁷⁰. Si tratta di una notizia proveniente da un'operetta di Ippolito²⁷¹, i *Philosophumena*, da cui però non è possibile capire quale fosse l'entità numerica del contingente inviato in Sardegna. Ovviamente è una notizia che non documenta la presenza di una comunità stanziale ed effettiva di cristiani in Sardegna, ma solo la notizia di una loro presenza transitoria. Come dice giustamente Corda "I *damnati ad metalla* del II secolo non possono, questo possiamo tranquillamente affermarlo, essere ascritti ad un tentativo di evangelizzazione della Sardegna: non sono stati inviati da alcuno con questa missione, né, cosa lampante, si può sostenere siano andati in Sardegna di spontanea volontà²⁷²". Più probabile è che una comunità ormai formata abbia accolto Papa Ponziano e il suo presbitero Ippolito nel 235, quando giunsero in Sardegna per il loro esilio in un'isoletta che potrebbe collocarsi nell'Arcipelago de La Maddalena. Essi morirono poco dopo il loro arrivo e la comunità si occupò della cura dei loro corpi prima di inviarli a Roma, secondo il volere di Papa Fabiano²⁷³. Resta da chiarire come sia avvenuta l'evangelizzazione dell'isola, attraverso quali vie e quali veicoli. Se, come dice Mastino, possiamo escludere che essa sia avvenuta già in età apostolica, possiamo supporre che il cristianesimo giunse in Sardegna similmente ad altre aree, ovvero in una prima fase nelle città costiere, i cui

270 Mastino 2005, p. 455, Corda 2007, p. 51

271 HYPOL. *Philosophumena* 9,12.

272 Corda 2007, p. 51

273 Mastino 2005, p. 456

porti ospitavano fiorenti traffici commerciali provenienti da tutto il Mediterraneo e che, quindi, erano più permeabili agli influssi esterni²⁷⁴. Non si trattò di evangelizzatori provenienti da ceti elevati, ma di commercianti, schiavi, artigiani e militari impegnati nelle loro attività, provenienti probabilmente da Roma e dal Nord Africa, ma anche dalla Siria. Sono comunque scarse le fonti scritte sulla Sardegna cristiana nel periodo precedente la pace della chiesa e le poche attestazioni epigrafiche dell'epoca sono piuttosto problematiche a livello interpretativo. Si presentano più interessanti i dati che vengono dalle vicende dei martiri sardi che, sebbene ricche di particolari topici delle *Passiones*, mostrano comunque elementi di storicità. Nonostante si tratti di racconti che non possono datarsi in alcun modo ad un periodo precedente al VII secolo, i martirii di *Saturninus/Saturnus* di Cagliari²⁷⁵, *Ephysius* di Nora²⁷⁶, *Luxurius* di Forum Traiani²⁷⁷, *Gavinus*, *Protus* e *Ianuarius* di Turrus Libisonis²⁷⁸ e *Simplicius* di Fausiana-Olbia²⁷⁹ sono ascrivibili alla persecuzione di Diocleziano e Massimiano. I dati delle *Passiones*²⁸⁰ sembrano riguardare solo il quarto editto di persecuzione, emanato nel marzo del 304, e, congiuntamente alla data del martirio di *Saturninus* fissata al 23 novembre del 304, permettono di collocare nel periodo 304-305 le condanne di Gavino, Proto, Gianuario e Simplicio. Le altre si collegano ad un'epoca antecedente, probabilmente per sporadiche persecuzioni dovute ad un eccesso di zelo dei singoli governatori provinciali²⁸¹.

Nel 313 l'imperatore Costantino emana il cosiddetto "Editto di Milano" che revoca il divieto di professare liberamente l'adesione alla fede cristiana,

274 Mastino 2005, p. 456

275 Per una rapida panoramica sulla storia di *Saturnus/Saturninus* di Cagliari si veda Mastino 2005, pp. 460-461.

276 Per una rapida panoramica su *Ephysius* di Nora si veda Mastino 2005, pp. 462-465.

277 Per una rapida panoramica su *Luxurius* di Forum Traiani si veda Mastino 2005, pp. 468-472.

278 Per una rapida panoramica sulla storia dei tre martiri turritani si veda Mastino 2005, pp. 472-475.

279 Per una rapida panoramica su *Simplicius* di Olbia-Fausiana si veda Mastino 2005, pp. 475-478.

280 Vi è stato un lungo dibattito sull'attendibilità storica delle *Passiones*, ma è grazie allo studio di Piero Meloni sui dati relativi ai governatori della Sardegna attestati in esse se possiamo desumere elementi di sicura storicità. Se infatti il governatore *Delphius*, autore delle condanne di *Luxurius*, *Cisellus* e *Camerinus*, attesta un nome di origine greca piuttosto raro, *Flavianus*, il governatore provinciale che condannò *Ephysius*, sembra essere un personaggio storico più plausibile e forse da identificarsi con *Publius Valerius Flavianus*, *praeses* all'epoca della prima tetrarchia. *Barbarus*, governatore che condannò *Gavinus*, *Protus* e *Ianuarius* di Turrus, *Simplicius* di Fausania e *Saturninus* di Carales, ha un *cognomen* bene attestato e dovrebbe trattarsi dello stesso personaggio che condannò anche Devota in Corsica e che, probabilmente, tenne l'incarico congiunto di governatore di Sardegna e Corsica. (Mastino 2005, p. 458)

281 Mastino 2005, p. 456

sancendo di fatto la libertà di culto all'interno dei confini dell'Impero e ponendo fine alle persecuzioni. L'impegno dell'imperatore non si ferma all'editto e nell'anno successivo convoca ad Arelate un Concilio d'Occidente per risolvere la questione dello scisma donatista²⁸². Nell'elenco dei cinquanta vescovi che presero parte al sinodo si legge dunque anche il nome di *Quintasius*, vescovo della sede di *Carales*, accompagnato dal presbite *Ammonius*. La presenza del vescovo caralitano lascia presumere che la diocesi fosse sorta nel periodo precedente a quello costantiniano, forse precedente anche alle grandi persecuzioni, il che spiega il ruolo preminente della diocesi stessa fin dalle primissime fonti. Per le altre diocesi sarde bisogna attendere trent'anni e un nuovo concilio, quello di Serdica, dove vescovi d'Occidente e quelli orientali si affrontarono pro o contro il rigorismo ortodosso di Atanasio, vescovo di Alessandria, e per sostenere o meno il credo niceno, sempre più avversato dal dilagare dell'arianesimo²⁸³. Tra i vescovi erano indicati anche quello di Carales e quello di Turris o Sulci o, secondo Mastino, anche entrambi²⁸⁴. Negli anni successivi a questo concilio, quando l'arianesimo riprese vigore contro l'ortodossia di Atanasio, l'imperatore Costanzo, di sponda filoariana, convocò un nuovo concilio ad Arelate per chiedere la condanna dello stesso Atanasio ed è in questa occasione che si mise in luce un personaggio che avrà completo rilievo nella storia della chiesa di quegli anni e che sedeva nella cattedra caralitana, ovvero Lucifero che, con Eusebio, vescovo di Vercelli ma di origini sarde, e Dionigi di Milano tenterà di ripristinare il primato niceno²⁸⁵. Dopo il concilio di Arelate, Lucifero chiese ed ottenne da Papa Liberio di poter convocare un nuovo concilio in cui i vescovi potessero esprimersi più liberamente sulla questione della divinità di Cristo. Il concilio si tenne a Milano nel 355 ma non ottenne il risultato sperato da Lucifero, poiché la maggioranza dei vescovi seguì ancora la posizione di Costanzo e condannò Atanasio.

282 Il Donatismo fu un movimento scismatico, ma non eretico, sorto in Numidia agli inizi del IV secolo d. C.. La persecuzione diocleziana in quell'area fu particolarmente violenta e molti vescovi, per scampare alla morte, consegnarono i libri sacri. Vennero in questo modo definiti *traditores*, perché operarono una *traditio*, una consegna. I donatisti ritenevano che i sacramenti amministrati da questi vescovi non fossero validi, affermando di conseguenza che i sacramenti non fossero validi in sé, ma dipendessero da chi li amministra.

283 L'arianesimo fu un movimento eretico che prese il suo nome da Ario, un sacerdote Alessandrino, il quale diffuse una teoria, intorno al 320 d. C., che sosteneva che Cristo non fosse il figlio di Dio, ma solo la più eccellente tra le sue creature, definita Figlio solo in senso lato e diversa per natura ed inferiore per autorità e dignità. L'arianesimo fu aspramente contestato al Concilio di Nicea del 325, dove appunto fu elaborato il cosiddetto "Credo Niceno", largamente utilizzato ancora oggi nelle celebrazioni cattoliche, che afferma l'unità di Dio e di Cristo. Le due versioni differenti di questo Simbolo, utilizzate in Occidente e in Oriente, furono una delle origini dello scisma d'Oriente.

284 Mastino 2005, p. 457

285 Mastino 2005, p. 477

Lucifero, Dionigi ed Eusebio furono esiliati per sei anni, fino al 361 quando furono richiamati da Giuliano²⁸⁶. Il nuovo imperatore chiamò i vescovi ad un nuovo sinodo per decidere la sorte dei vescovi che si erano sottomessi a Costanzo, ma Lucifero non vi prese parte, preferendo inviare due suoi rappresentanti e, prima di tornare in patria, si recò ad Antiochia la cui sede episcopale era lacerata da una crisi che vedeva contrapposte tre fazioni: quella di Euzebio, vescovo ariano in carica; quella del predecessore ariano nominato da Costanzo e da lui destituito perché troppo riluttante su certi punti del credo ariano; quella infine di Paolino, fedele al credo di Nicea. Ovviamente Lucifero parteggiò per l'ultimo, ordinandolo vescovo permettendogli di partecipare al concilio e ponendo le basi, secondo Mastino, per la crisi successiva di quella comunità²⁸⁷. Nel 362, anno in cui sembrerebbe che Lucifero fosse ormai rientrato in Sardegna, un nuovo concilio ad Alessandria sancì che si dovesse mantenere una posizione accomodante verso coloro che erano stati in passato sostenitori del credo ariano, ma che ora erano pronti a riabbracciare quello niceno. Lucifero e i suoi seguaci²⁸⁸ dovettero dunque attenersi alle disposizioni conciliari e pochi anni dopo, probabilmente intorno al 370, Lucifero morì.

Circa due secoli dopo questi avvenimenti, la polemica antiariana si ripropose in Sardegna grazie all'importante figura di Fulgenzio di Ruspe. Egli fu esiliato in Sardegna tra il 507 e il 508 e fu ancora in Sardegna nel 523 all'interno della delegazione dei vescovi ortodossi volute dal re dei Vandali. Fulgenzio fu importantissimo per la Sardegna poiché diede impulso alla nascita del monachesimo, fondando lui stesso alcuni monasteri e uno *scriptorium*. A livello teologico non entrò solo nel merito della questione ariana, ma si occupò anche dell'eresia pelagiana²⁸⁹. Furono cinque i vescovi che parteciparono nel 453 al sinodo di Cartagine, cioè Lucifero II di Carales, Vitale di Sulci, Martiniano di Forum Traiani, Bonifacio di Senafer e Felice di Turrus. Corda sostiene che si possa supporre che l'istituzione delle quattro nuove diocesi possa essere collocata cronologicamente prima dell'invasione vandalica della Sardegna con il vescovo di Roma metropolita e che solo successivamente, e quindi dopo l'invasione vandalica, la Sardegna sia stata organizzata come provincia

286 Mastino 2005, p. 478

287 Mastino 2005, p. 479

288 L'ortodossia professata da Lucifero ebbe molti seguaci in Oriente ed Occidente tanto da portare ad un rigorismo eccessivo ed ortodosso che passò alla storia come "Scisma luciferiano". Mastino 2005, p. 480

289 L'eresia pelagiana prende il nome da Pelagio, vescovo di origine irlandese, e si diffuse in Africa nel IV-V secolo. Questa eresia sminuiva il valore della crocifissione e del sacrificio di Cristo, sostenendo che non esiste la predestinazione alla salvezza, poiché essa annullerebbe la volontà umana che deve essere libera per definizione stessa.

ecclesiastica autonoma con il vescovo di Cagliari come metropolita.

Il diffondersi sempre maggiore del Cristianesimo modificò, in certi casi anche in modo sostanziale, il volto dell'urbanizzazione della Sardegna. Possiamo usare la definizione di Attilio Mastino che definisce appunto “città cristiane”²⁹⁰ quei centri in cui il cristianesimo esercitò un'influenza notevole nella definizione dei nuovi assetti urbanistici. Gli aspetti più significativi di questi centri sono in primis la presenza di una sede episcopale e di tutti gli edifici necessari per tali cariche; si aggiungono poi i numerosi edifici di culto, alcuni di nuova creazione, altri invece sorti su edifici preesistenti nonché le sepolture in urbe, condizionate a loro volta dalla presenza degli edifici di culto. Questi ultimi condizionarono anche la scelta delle nuove sedi abitative, portando all'abbandono di antiche aree cittadine a favore di nuove aree che prima erano extraurbane.

A Tharros la presenza del vescovo modificò la destinazione dell'edificio termale pubblico, che era posto accanto alla primitiva *insula episcopalis*, e che per questo motivo fu convertito in residenza episcopale. Per Carales e Forum Traiani si può supporre che in una prima fase la sede vescovile fosse collocata all'interno della città anche se, per quanto riguarda Carales, sorgono dei dubbi visto il ritrovamento nei pressi della laguna di Santa Gilla di un cippo calcareo recante l'iscrizione *LIMES AE(clesiae)*²⁹¹. I cippi di questo tipo erano posti originariamente nel confine tra la pertinenza della chiesa locale e l'area civile della civitas. Anche la collocazione delle cattedrali in aree cimiteriali suburbane sancì un nuovo modo di concepire gli spazi dedicati alla religione, riunendo quello dedicato ai vivi e quello invece riservato ai morti, un fatto fino a quest'epoca impensabile. Accadde così infatti a Turrus Libisonis, Sulci ed anche Olbia, la quale ebbe la sua sede episcopale nei pressi del santuario del martire Simplicio in un'area funeraria distinta da quella urbana ma che vide nascere il nuovo centro di Fausania. Questo fatto induce a riflettere sul cosiddetto “dualismo insediativo”, ovvero sul fatto che in alcuni centri il potere civile e quello religioso sono distinte in due aree urbane differenti dai nomi differenti che però rimangono unite: *Tharros-Sinis*, *Cornus-Senafer* e *Olbia-Phausania*.

Cosa spinse però alla creazione e alla nascita di nuovi centri però non può essere ridotto solo ai santuari martiriali, i quali contribuirono senza dubbio alla creazione di nuovi insediamenti spesso vicini a quelli principali, in un processo quasi di gemmazione, ma va ricordata l'importante opera dei *possessores*, attraverso i quali la Chiesa ricevette donazioni di terreni,

290 Mastino 2005, p. 483

291 Salvi 2002. Il cippo fu rinvenuto in occasione dei lavori pubblici per la posa delle condutture di gas di città nella Via Adige.

abitazioni ed edifici. Numerosi edifici mutarono la loro destinazione per fare fronte alle nuove necessità delle comunità cristiane. Edifici e abitazioni private furono donati e utilizzati come sedi di nuovi ordini monastici. Anche l'autorità civile mise a disposizione spazi e monumenti pubblici non più in uso.

Finora il discorso è rimasto riservato ai grandi centri e alle diocesi costituite e anche l'epigrafia e le fonti scritte forniscono dati utili solo per i centri urbani, mentre per quanto riguarda la cristianizzazione delle campagne non si hanno notizie sicure e certe. A parte un'iscrizione, quella di *Iohannes p(res)b(yster)*, che apparteneva alla comunità di Calagonis, nei pressi di Carales, non si hanno testi epigrafici che paiono riguardare membri del clero nelle campagne. L'iscrizione di *Silbius ecclesiae sanctae minister*, pur essendo stata ritrovata ad Olmedo, sembra riguardare un personaggio che operava a Carales.

Si può ipotizzare che i vescovi delle diocesi paleocristiane avessero la loro giurisdizione limitata alle aree, generalmente costiere, nei pressi dei centri urbani nei quali si trovava la loro sede. Il caso di Forum Traiani è ovviamente diverso, poiché la città si trovava al centro della Sardegna, ma pare comunque che la sua autorità si estendesse più verso il Campidano che verso la Barbaria, nonostante questa le fosse più vicina. In seguito l'area di competenza della diocesi di Forum Traiani diverrà infatti quella di Santa Giusta. Tutto ciò induce a pensare che le competenze territoriali delle diocesi paleocristiane fossero molto simili a quelle dei *territoria* delle città romane. Restavano perciò escluse le aree rurali e la Barbaria che, per quanto popolate, all'epoca di Gregorio Magno, e anche in tempi successivi, dimostravano una grande resistenza alla penetrazione del Cristianesimo. L'archeologia ha ritrovato alcuni edifici di culto che servivano sicuramente per la pratica cristiana delle comunità delle aree rurali e che, attraverso un'attenta analisi, possono fornire molti dati utili sull'organizzazione di queste comunità. Un primo discorso va fatto per quegli edifici dotati di battistero e che erano, per questo motivo, direttamente dipendenti dall'autorità vescovile, ad esempio San Giovanni di Nurachi o San Giorgio di Decimoputzu. Tuttavia bisogna considerare che a prescindere dalla presenza o meno di un battistero, le chiese paleocristiane della Sardegna possono essere attribuite con molta difficoltà ad un periodo precedente all'età vandalica, per la maggior parte si devono datare tra la metà del VI secolo e quello successivo. Ad un periodo precedente (tra fine V e inizio VI secolo) possono essere datate le prime fasi della chiesa di Santa Lucia di Assolo, mentre per San Nicola di Donori si può supporre che esistesse una primitiva aula di culto risalente al V secolo, connessa forse ad una necropoli come farebbe pensare l'iscrizione di *Purpuria*, proveniente dall'area circostante.

Esistono comunque altri edifici di culto, principalmente si tratta di spazi

riutilizzati, come ville rustiche o terme, il cui riuso però è difficilmente attribuibile ad un periodo precedente a prima del VI secolo.

L'analisi dunque dei contesti archeologici ha permesso di confermare che la diffusione del cristianesimo nelle campagne della Sardegna avvenne in epoca più tarda rispetto alle aree urbane e costiere e ancora più tarda fu l'organizzazione ecclesiastica di queste zone. Dalle lettere di Gregorio Magno si evince inoltre il fatto che la persistenza del paganesimo anche fra coloro che già si erano avvicinati al cristianesimo e questo preoccupava abbastanza il pontefice negli anni tra il VI e il VII secolo²⁹². Solo nel XI secolo, quando tutte le aree della Sardegna si trovavano sotto l'autorità della Chiesa, la cristianizzazione dell'isola poté dirsi completata²⁹³.

3.2 L'epigrafia cristiana in Sardegna

Il primo approccio verso un'iscrizione riguarda indubbiamente il messaggio che essa veicola, il testo attira l'attenzione di chi si avvicina al prodotto nel tentativo di comprenderlo. Non va dimenticato, tuttavia, che le informazioni storiche che un'epigrafe trasmette provengono anche da altri fattori. Tra questi possono essere citati i contesti monumentali, le tipologie grafiche, i materiali e le tecniche di esecuzione, senza dimenticare infine gli apparati decorativi²⁹⁴. In questo senso l'epigrafia cristiana mostra da un lato una grande innovazione, mantenendo però vivi alcuni aspetti della tradizione epigrafica pagana rivestendoli di nuovi significati propri della nuova fede²⁹⁵. Ma si nota anche una tendenza conservatrice, proprio perché gli schemi e moduli secolari si sono mantenuti pressoché intatti, introducendo tuttavia parole e dichiarazioni di fede totalmente sconosciute in ambito epigrafico pagano²⁹⁶.

Secondo Heikki Solin²⁹⁷ non si dovrebbe parlare, in senso critico-storico, di iscrizioni ed epigrafia cristiane quanto di "un certo numero di iscrizioni poste a persone che hanno fatto professione di fede cristiana o che hanno appartenuto a cerchie che possono definirsi cristiane", ma che comunque esse non si

292 Mastino 2005, p.

293 Mastino 2005, p.

294 Carletti 1997, p. 143

295 Carletti 1997, p. 143

296 Di Stefano Manzella 1997, p. 307.

297 Solin 2003, p. 197

differenziano in senso tecnico da quelle pagane.

Per quanto riguarda la Sardegna il patrimonio consta in totale di circa 1400 manufatti epigrafici, a cui vanno aggiunti i 900 testi che riguardano l'*instrumentum domesticum*. I testi di ambito cristiano sono circa 250, con una percentuale del 15% del totale²⁹⁸. Questo dato va analizzato alla luce dei siti di provenienza che dimostrano, con una forte predominanza dei ritrovamenti nell'area di Cagliari, come l'elemento cristiano sia andato a sovrapporsi su quello romano nelle aree che avevano una maggiore tradizione romana, principalmente sulle coste²⁹⁹. Infatti, almeno dall'analisi dei ritrovamenti, non è possibile stabilire quanto capillare fosse la cristianizzazione dell'interno della Sardegna, dato che l'unico centro di cui si hanno dati epigrafici di un certo livello è Forum Traiani³⁰⁰. Da Carales arrivano circa 140 iscrizioni di ambito cristiano, il che denota immediatamente una sproporzione rispetto a Cornus e a Turrus Libisonis che pure era una fiorente colonia romana ed un importantissimo centro della Sardegna³⁰¹. A questi dati numerici si vanno ad aggiungere le circa 380 iscrizioni, per la maggior parte di ambito cristiano, ritenute false pubblicate su CIL X, su cui ultimamente si è concentrata l'attenzione degli studiosi³⁰² e su cui ci si soffermerà anche in questo lavoro di ricerca. Di recente infatti il ritrovamento di una decina di frammenti lapidei risultati autentici ha messo in crisi il convincimento, derivante dalla tesi di Th. Mommsen, secondo cui qualsiasi trascrizione epigrafica secentesca di cui non esistesse prova nel manufatto era da considerarsi falsa³⁰³. Lo studio di questi testi può comunque fornire dei dati utili alla comprensione del materiale epigrafico sardi di ambito cristiano, perché se le falsificazioni ci sono state,

298 Corda 2007, p. 100

299 Si veda a questo proposito l'interessante studio di Attilio Mastino *Analfabetismo e resistenza: geografia epigrafica della Sardegna*, in *L'epigrafia del villaggio*, a cura di Ada Calbi, Angela Donati e Gabriella Poma, Faenza 1998, pp. 457-536. Lo studio dei testi epigrafici evidenzia che la romanizzazione della Sardegna si dimostra non omogenea e discontinua e soprattutto denota livelli diversi di alfabetizzazione man mano che ci si allontana dalla costa. La produzione epigrafica fu un fatto prettamente urbano, considerando anche che proprio nei centri urbani la conoscenza della lingua latina era migliore rispetto a quella delle aree più interne, che erano portatrici della precedente cultura nuragica. In questo dovettero influire sicuramente alcuni fattori, ad esempio quelli commerciali, la dislocazione dei reparti militari, nonché la disponibilità pratica di scuole. Lo sviluppo del Cristianesimo, che si diffuse nelle zone costiere e in particolare a Carales, non fece altro che enfatizzare questo fenomeno. Vd. anche A. Sechi, *Cultura scritta e territorio nella Sardegna romana*, in *L'Africa romana 7*, atti del VII convegno di studio, Sassari, 15-17 dicembre 1989, a cura di Attilio Mastino, Sassari 1990, pp. 642-654.

300 Corda 2007, p. 100

301 Corda 2007, p. 100

302 Si veda Ruggeri, Sanna 1999, pp. 405-435 e Mastino, Ruggeri 1997

303 Ruggeri, Sanna 1999, p. 406, Corda 2007, p.102

sarà evidente dal confronto coi testi autentici trovare punti di collegamento e spunti di approfondimento.

3.2.1 Onomastica*

Da un punto di vista onomastico, l'epigrafia cristiana della Sardegna mostra in generale un sistema mononominale, con alcune rare eccezioni che provengono da contesti archeologici molto romanizzati ed importanti come la necropoli di Bonaria, con l'iscrizione di *Munatius Ireneus*, l'area di Turrus Libisonis, con il testo dedicato a *Flaviae Ciriace*, ed infine il sito di Forum Traiani, con il mosaico con iscrizione a *Flavius Rogatianus*³⁰⁴. I nomi unici sono di varia origine e non sono accompagnati da un *signum*³⁰⁵ che è invece frequente in contesti africani, in particolare da Cartagine. Un altro dato introduttivo è che mancano quasi totalmente i nomi di sostrato i quali, invece, avevano caratterizzato l'epigrafia sarda nel periodo pre-cristiano.

Suddivideremo i nomi che andremo ad analizzare in categorie che ci aiuteranno a raggruppare in modo più sistematico le varie caratteristiche onomastiche a cominciare dai nomi unici. Questi, in Sardegna, hanno un'origine piuttosto incerta e sono comunque riconducibili a forme onomastiche standard. Sono questi i casi di *An{i}ziocia*³⁰⁶, un apax letto anche come *Anisliocia* da Giovanna Sotgiu e *Antiocia* da Pani Ermini³⁰⁷; *Bernaceus*³⁰⁸, forma presumibilmente

* Le iscrizioni saranno citate in nota seguendo, laddove possibile, la catalogazione proposta da Corda in "Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo", Città del Vaticano, 1999.

304 A questo proposito fa notare bene Danilo Mazzoleni che a partire dal III secolo caddero in progressivo disuso il prenome ed il gentilizio. Questo accadde, secondo Mazzoleni, o perché essi avevano perso la loro originaria funzione distintiva o perché era venuta meno la motivazione di indicarli nei testi scritti a causa dell'evolversi della società e dell'emanazione della *Constitutio Antoniniana* nel 211. Tuttavia ancora nel IV e V secolo alcuni individui continuarono ad utilizzare due o tre elementi nominali, i quali solitamente spingono - in mancanza di altri elementi - per una datazione alta del manufatto, ma non si può negare totalmente che vi fosse una certa ricercatezza e forse un po' di "snobismo" nell'utilizzare un sistema nominale che per secoli aveva contraddistinto i cittadini romani. (Vd. Mazzoleni 1999, pp. 155-156)

305 Si tratta di nomignoli aggiunti a quello personale che derivavano da caratteristiche fisiche o di vezzeggiativi usati durante l'infanzia il cui uso era proseguito in età adulta. Sono troppo pochi i casi in cui è stato possibile rintracciare una qualche connessione tra *signum* e nome personale. In alcuni casi sono seguiti dal *cognomen* a cui sono uniti da formule come *qui et vocatur, id est, sive o nomine*. (Vd. Mazzoleni 1999, p. 158)

306 CAR008

307 ILSARD E 41; Pani Ermini - Marinone 1981, p. 84

308 CAR012

corrotta di *Vernaculus*; *Inbenia*³⁰⁹ in cui Solin vede una derivazione da **Inventa*³¹⁰. La forma *Mukanus*³¹¹, proveniente da un'iscrizione turritana edita soltanto attraverso un apografo, sembra dover essere ricondotta ad un'errata grafia del nome *Mucianus*. Come dice Corda, quindi, i nomi unici sardi “non sono solo viziati da ombre di non poco conto ma addirittura sembrano, di fatto, non esistere”³¹².

Un altro gruppo di importanza notevole è quello dei teoforici. Si tratta di una serie di nomi che vanno ad inserirsi all'interno della tradizione onomastica latina che già utilizzava nomi ispirati alle divinità o derivati da esse³¹³. Sono nomi che Kajanto definisce “sentence-names”, ovvero composti da soggetto e predicato: *Deusdedit*, *Adeodatus*, *Habetdeus*. Oltre a questi, sono comunque presenti i teoforici classici già diffusi in periodo pre-cristiano, come *Martialis*³¹⁴, *Iobiana*³¹⁵ e *Beneria*³¹⁶, i quali pur richiamandosi a Giove, Marte e Venere non stonano all'interno dell'onomastica cristiana, tanto che ne diverranno, nel tempo, addirittura una peculiarità. *Iobiana*, ad esempio, compare 6 volte in ambito pagano e 13 in ambito cristiano. Un altro curioso esempio è quello del papa Giovanni II che, prima di arrivare al soglio pontificio, si chiamava *Mercurius*, mentre il fratello di Sant'Ambrogio si chiamava Satiro³¹⁷. Teoforici sono anche *Dominica*³¹⁸ e *Cyriace*³¹⁹, il dominus originario a cui si apparteneva era quello terreno che poi diventa quello celeste. A questi vanno aggiunti

309 GUR001

310 Solin 1993 e GUR001

311 TUR009

312 Corda 1999, p. 230

313 Il campione più elevato di questa tipologia onomastica viene dall'Africa ed uno studio dettagliato ha permesso di capire che al diminuire dei teoforici di origine pagana aumentava quello di origine cristiana, il che dimostra come anche l'onomastica si stesse adattando al dilagare della nuova religione. Lo studio di questi nomi, assieme a quelli derivati dal culto martiriale, è di fondamentale importanza poiché essi costituiscono a Roma e in Africa la peculiarità del sistema onomastico cristiano e quindi una buona parte di nomi di sicura attribuzione cristiana nel periodo del tardo impero. Corda 1999, p. 230, nota 100

314 TUR007

315 CAR011

316 THA001

317 Mazzoleni 1999, p. 156

318 CAR047

319 TUR004

Abeddea, *Adeodata*, *Deusdedit* e *Quodbuldeus*³²⁰ di sicura origine cristiana, in particolar modo africana, anche se ci si aspetterebbe una maggiore occorrenza di questi nomi che invece esiste per i nomi comuni.

Il gruppo successivo è quello, appunto, dei nomi semitici e di quelli che rientrano nella tradizione biblica. Si tratta di un gruppo eterogeneo in cui solo il nome *Iohannes* conta ben sette varianti. Sono interessanti le forme nominali come *Pascasius*³²¹, *Sabbatius*³²² e *Sabastus*³²³ sulla cui origine si dibatte ancora. Kajanto³²⁴, e con lui Le Bohec³²⁵, sostengono che si tratti di nomi derivanti dal calendario e derivati dalla tradizione ebraica, mentre altri studiosi, come Solin³²⁶, sostengono che si tratti di nomi genericamente semitici, probabilmente da emigrati dalla Siria verso l'Occidente.

Abbiamo poi una categoria inquadrabile coi nomi dei santi, da sempre molto diffusi nel panorama cristiano. In Sardegna sono presenti a partire dai nomi classici, *Agnes*³²⁷ – con due attestazioni da Carales-, *Laurentius*³²⁸, il più attestato, *Petrus*³²⁹, di origine semitica ma chiaramente mutuato nell'onomastica cristiana, come del resto *Maria*³³⁰, *Andreas*³³¹ e *Thecla*³³². Chiaramente presente è il nome del protomartire *Stephanus*, che si ritrova due volte attestato nella forma *Stefanus-a*³³³ e una volta, a Carales, nella forma

320 Rispettivamente CAR002, CAR001, CAR018, CAR066

321 CAR060 e CAR061

322 Per questo ricordiamo l'opinione di Le Bohec, il quale sostiene che si può affermare con discreta sicurezza che *Sabbatius* sia un nome di tradizione cristiana, mentre *Sabbatis* è pagano. Da questo punto di vista infatti è stato possibile espungere con certezza dal corpus ebraico la c. d. iscrizione di *Sabbatius* che non presenta alcun elemento giudaico o "giudaizzante".

323 CAR074

324 Kajanto 1963, p. 105

325 Le Bohec 1981 e Le Bohec 1981a

326 Solin 1991, p. 615 nota 1

327 CAR003, CAR047

328 CAR020, CAR047, SUL001

329 FTR005

330 CAR051, CAR052, CAR053

331 CAR006

332 CAR066. La forma normale del nome è comunque *Thecla*.

333 CAR078, FTR006

*Istephanus*³³⁴, con i prostetica. Letizia Pani Ermini, in proposito, ha avanzato l'ipotesi che l'onomastica dei santi in Sardegna sia in qualche modo strettamente collegata al martirologio africano, come sembrerebbero confermare le presenze di *Fortuna*³³⁵, *Fortunatus*³³⁶, come un martire numida, e *Felix*³³⁷, nome piuttosto presente nell'onomastica martiriale africana³³⁸. Tuttavia Corda fa notare che questi nomi sono in generale fra i più comuni nell'onomastica romana non solo cristiana e che sono ampiamente attestati in Sardegna ben prima dell'arrivo del Cristianesimo e sostiene inoltre che proprio dai dati in nostro possesso si possa evincere come la predilezione in realtà sia verso il santorale romano³³⁹. Sono attestati anche i nomi che esprimono concetti riferibili alla fede cristiana, già usati in periodo pre-cristiano, ma che assumono ora un nuovo significato. Si tratta di nomi come *Ireneus/-e*³⁴⁰, *Redemtus/-a*³⁴¹, *Renobata*³⁴², *Reparatus*³⁴³.

Passando ai grecanici, in Sardegna ne sono stati individuati 20 riferibili a 26 persone provenienti, dato molto importante, solo da grossi centri urbani: Carales (15), Turrus (9), Forum Traiani (1) e Cornus (1). I più diffusi sono grecanici di derivazione africana come *Theodorus*³⁴⁴, oppure quelli come *Euticius*³⁴⁵, *Eytychius* e *Eutythianus*³⁴⁶, attestate anche in periodo precedente non solo nell'isola, ma anche a Roma³⁴⁷. Tra i restanti vanno ricordati *Limenius* ed *Euguenius*³⁴⁸, mentre molto particolare è il *Philoponius*³⁴⁹ da Turrus

334 CAR045

335 CAR028, NOR001

336 CAR017, CAR030, TUR005

337 SES001, IGN001

338 Pani Ermini 1989b, p. 257, Ruggeri-Sanna 1997, p. 65

339 Corda 1999, p. 233

340 CAR044, CAR058, TUR006

341 CAR038, CAR067

342 CAR068,

343 CAR069

344 CAR083, TUR011. Nella forma *Theod/or-* in CAR081 e CAR082

345 CNR002

346 CAR024

347 Corda 1999, p. 233, nota 121

348 Rispettivamente CNR004 e CAR022

Lybisonis, che non è un *unicum*, ma bensì è attestato in un'iscrizione di Roma (CIL VI, 24786).

Sono 71 le attestazioni dei nomi antichi, quelli che Corda definisce lo “zoccolo duro” dell'onomastica sarda e che, in effetti, non sembra essere stato intaccato dall'arrivo del Cristianesimo. Si tratta di nomi che comunque col tempo entreranno nell'onomastica cristiana “classica” e diffusa come ad esempio *Benenatus*, *Felix*, *Lucifer/-a* (due attestazioni), *Paula*, *Restituta* e *Vitalis*³⁵⁰. Si aggiungono poi due forme rarissime come *Muscula* e *Miccina*³⁵¹. Sono forme che trovano la loro maggiore diffusione in Africa e alle quali vanno aggiunti degli allogeni come *Iscribonissa* e *Isportella*³⁵².

Un'espressione piuttosto tipica dell'onomastica cristiana sono i cosiddetti “nomi di umiliazione”, che erano già presenti in precedenza ma con valore esclusivamente apotropaico³⁵³. In Sardegna sono attestati *Ex{s}itiosus*, *Luxurius/-a*, *Proiectus* e *Servulus*³⁵⁴. L'unico esclusivamente attestato in epoca cristiana è *Proiectus*.

Per quanto riguarda il greco, sarebbe suggestivo integrare in TUR013 XPI]ste, ma la lacuna può essere anche integrata con Calli]ste o altri nomi simili. Le altre iscrizioni non presentano particolarità di rilievo rispetto all'analisi finora esposta, a parte la rarità nell'iscrizione di Αμμια³⁵⁵ in cui è citata la provenienza della defunta, εκ Φρυγιης.

3.2.2 Formulari

Non stupisce notare che la maggior parte dei testi caratterizzati dal punto di vista cristiano si collochi, nel caso della città di Carales³⁵⁶, nel periodo

349 TUR005

350 Rispettivamente OLB001, SES001, IGN001, CAR048 e NOR002, PIR001, CAR070, CAR084

351 Rispettivamente CAR010 E FTR004, CAR059

352 Rispettivamente CNR003, IGN004

353 I nomi di umiliazione furono usati dai fedeli per compiere un atto di modestia che durava tutta la vita. In alcuni casi questi nomi potevano essere stati connessi con lo stato sociale di chi li portava, come nei casi di *Proiectus* o *Stercorius*, trattandosi di bambini abbandonati che venivano accolti caritatevolmente da famiglie di cristiani. Alla fine persero il loro significato originale, diventando un fenomeno di moda. Vd. Mazzoleni 1998, p. 158

354 Rispettivamente CAR023, FTR003 e IGN006, CAR065, CAR076

355 CAR005

356 Sulla storia di Carales in epoca romana e tardo antica vd. Mastino 2005, pp. 217-230

posteriore a Costantino, quando ormai la prassi epigrafica cristiana era già evoluta³⁵⁷.

La struttura dei testi sardi è molto semplice e segue una costruzione standardizzata e costituita da quattro elementi: locuzione introduttiva, menzione del defunto, dati biometrici, indicazione della data di deposizione³⁵⁸. Subito si notano due assenze fondamentali, ovvero la mancanza del nome del dedicante e la totale assenza per Cagliari della datazione consolare³⁵⁹. Le cause dell'assenza di questi due dati potrebbero essere ricondotte a motivazioni differenti, il primo infatti potrebbe essere motivato da una volontà di differenziarsi dai modelli epigrafici precedenti, come già stato detto, facendo di questa mancanza una caratteristica tipica dell'epigrafia di ambito cristiano sarda in generale³⁶⁰. Per quanto riguarda la seconda assenza, quella della datazione consolare, le motivazioni possono essere varie, oltre ad una certa casualità nei ritrovamenti dei testi, andrebbe considerata importante anche la scarsa attenzione per questa tipologia di datazione in una regione che ormai si trovava in un'area periferica dell'Impero³⁶¹. Potrebbe non essere un caso, a questo punto, che le due iscrizioni che presentano la datazione consolare provengano entrambe da Turrus³⁶², città che gravitava più vicino all'Urbe. Si tratta dell'iscrizione di *Musa*, datata con precisione al 1 giugno del 394, e dell'iscrizione del *Puer Victorinus*, datata al 26 ottobre del 415. In particolare la prima sembra confermare che la Sardegna non riconobbe l'usurpatore Eugenio, come in precedenza si era supposto, poiché compagno come coppia consolare Arcadio e Onorio, e non Virio Nicomaco Flaviano e lo stesso Eugenio. Analizzando nel dettaglio i testi nel loro complesso e seguendo la struttura quadripartita (locuzione introduttiva, menzione del defunto, dati biometrici, indicazione della data di *depositio*) prendiamo in analisi come primo elemento quello delle locuzioni introduttive. Il dato più interessante è che la formula più utilizzata è *hic iacet/ent*, specialmente a Carales dove ricorre in 43 casi, su un totale di 56 per tutta la Sardegna, mentre ben molto meno frequente è

357 Si vedano in proposito gli studi di C. Carletti, *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*. In *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, ISS 2, Roma 1997, pp.143-164, e Mazzoleni 1998, pp. 149 – 153

358 Corda 1999, p. 235

359 Corda 1999, p. 235, TUR001, TUR002; Pani Ermini – Manconi 2002, pp. 307-312; Mastino 2005, p.150

360 Corda 1999, p. 235

361 Corda 1999, p. 235

362 TUR001 e TUR002. Su *Turrus Libisonis* si veda *Storia della Sardegna antica*, a cura di A. Mastino, Edizioni Il Maestrale 2005, pp. 273-283.

l'espressione *hic requiescit*. La prima spesso si trova scritta anche in abbreviazioni non troppo usuali come ad esempio *H(ic) iac(ent)*³⁶³. A questa locuzione segue in genere il classico *bonae memoriae*, e in qualche raro caso *sanctae memoriae*³⁶⁴, che sembra essere riferito principalmente ai chierici o comunque ad individui facenti parte della gerarchia ecclesiastica. Non mancano tuttavia dei tentativi di elaborare maggiormente il testo con degli echi poetici come del caso dell'iscrizione di *Ianuarus*³⁶⁵ in cui è scritto *hi[[c]] iacet dolor parentum / b(o)n(ae) m(emoriae)*³⁶⁶ in cui si tenta di richiamare l'immagine allegorica della discesa nel sepolcro del cuore addolorato dei genitori assieme al figlio defunto.

La variante *hic situs est* è decisamente più rara e si trova soltanto in un unico caso nel cagliaritano³⁶⁷, dubbio, e comunque non ad inizio di frase. Si tratta in generale di una formula che viene riscontrata pochissime volte in tutta l'area regionale, ed è questo un dato che, come vedremo, si manterrà anche nelle iscrizioni false. Diversamente da *hic iacet, bonae memoriae* senza la locuzione introduttiva si ritrova per un cospicuo numero di volte, come d'altronde era facile supporre, ma non sembra essere una formula usata esclusivamente nell'area cagliaritana. Un *unicum* è il *d(is) m(anibus)*³⁶⁸ proveniente da Tharros, un elemento che caratterizza ancora di più la notissima iscrizione di *Karissimus*³⁶⁹, mentre molto più particolare è l'incipit dell'iscrizione turritana con dedica a *dominae meae Flaviae Cyriaceti compari*, svincolata sintatticamente dal testo.

L'indicazione del sepolcro è molto rara nelle iscrizioni funerarie di ambito cristiano in Sardegna, ed uno dei pochissimi casi viene da Carales. Il riferimento è espresso con la formula *in hoc tumulo* associata in questo caso a

363 BAILLE ms.; CAR038

364 BAS 1862, p. 158; CAR004

365 ILSARD 116; CAR037

366 In DIEHL 510 da Roma si trova un'espressione simile: *[hic ia]cet unicus parentibus dolor*.

367 ESQUIRRO 252-249; CAR095

368 L'invocazione agli dei mani in ambito cristiano non deve destare meraviglia. Come fa notare Danilo Mazzoleni, la consuetudine di intitolare il sepolcro agli dei mani restò anche in epoca cristiana poiché in questo modo si poneva il sepolcro stesso sotto la protezione della legge romana, definendolo a tutti gli effetti un luogo sacro. I cristiani temevano che il luogo del loro riposo eterno potesse essere devastato o alienato, specialmente se si trattava di sepolcreti all'aperto che per la loro natura sono difficili da custodire, pertanto una protezione anche "legislativa" dava maggiori sicurezze (Vd. Mazzoleni 1998, p. 151). Per una trattazione più particolareggiata del tema si veda M. L. Caldelli, *Nota su D(is) M(anibus) e D(is) M(anibus) S(acrum) nelle iscrizioni cristiane di Roma*, in *Le iscrizioni dei Cristiani in Vaticano*, a cura di Ivan Di Stefano Manzella, ISS 2, Città del Vaticano 1997.

369 THA002

requiescit per quanto riguarda i testi in latino, mentre per le iscrizioni in lingua greca ricorre una volta il termine $\tau\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\varsigma$ rafforzato da $\mu\acute{\nu}\eta\mu\langle\eta\rangle$ ³⁷⁰ alla riga successiva. In un testo proveniente da Vallermosa la formula *in hoc tumulo* è seguita da un canonico *iaceti*, mentre in un testo di Cornus³⁷¹ l'allusione al sepolcro è data dalla formula *qui discessit*; il riferimento alla lapide stessa è dato dalla formula *qui posuit tabulam istam*, sempre riscontrabile in un'iscrizione di Cornus³⁷².

Per quanto riguarda le indicazioni biometriche ricorre quasi sempre il verbo *vivere* in associazione alla formula *plus minus*, questa formula infatti è attestata per circa sessanta casi solo a Carales ed il verbo è seguito generalmente dalla locuzione *plus minus*³⁷³.

Nel III secolo comincia a diventare importante negli epitaffi l'esigenza di commemorare la data della morte sia che si tratti di martiri o santi, sia che si tratti di defunti ordinari. Questo ovviamente impone la trascrizione nell'epitaffio della data della *depositio* che generalmente coincide con la data di morte ed è in questo che gli appartenenti alla fede cristiana non trovano nella tradizione epigrafica pagana, contemporanea e precedente, alcun riferimento³⁷⁴. Nelle iscrizioni a carattere pagano la data della deposizione nel sepolcro non veniva indicata poiché ritenuta nefasta, mentre in epoca cristiana questa data, che in genere coincide con la data della morte, assume un nuovo e fondamentale significato perché rappresenta la vera nascita, la nascita alla vita eterna, quindi un giorno che meritava di essere ricordato e “festeggiato”. Negli anniversari della morte infatti i parenti del defunto erano soliti consumare un pasto simbolico nel luogo di sepoltura del loro caro con l'ideale presenza del defunto fra di loro³⁷⁵.

Come è stato notato in precedenza, da Carales non provengono iscrizioni datate, tuttavia per una ventina di casi è indicata la data della *depositio*. Sono una trentina i testi in cui compare la menzione dell'*indictio*, un elemento che però, probabilmente, era inserito solo a completezza del testo a dimostrazione di come ormai si fosse perso interesse per una datazione precisa. Solo da Turrus Libisonis provengono, come già detto, gli unici due testi datati e

370 CAR005, TUR013

371 CNR001

372 CNR005

373 Sono solo 26 i casi in cui il verbo *vivere* non è seguito dalla locuzione *plus minus*, Corda 1999, p. 238

374 Carletti 1997, p. 150

375 Mazzoleni 1998, p. 149

riportano la classica formula della datazione consolare.

Non sono rari i punti di contatto con le iscrizioni pagane, ma quello che cambia è il messaggio che si vuole dare a chi si trova a leggere l'epitaffio. Nella fase non cristiana il messaggio diventa una garanzia per l'immortalità del defunto, in epoca cristiana esso diventa testimonianza di fede verso un mondo ultraterreno in cui si entra al momento della morte. Per questo motivo vengono mantenuti degli aggettivi usati anche in testi pagani, seppur con un numero minore di attestazioni: si trova due volte l'aggettivo *carissimus*³⁷⁶, tre volte benemerenti, ma mai a Carales, solo a Cornus e Olbia, quattro volte compare *dulcissimus*³⁷⁷, mentre nell'iscrizione mutila di *Adeodata* la defunta è definita *defleta*³⁷⁸. I segni che rivelano una cristianità evidente, oltre ai termini specifici, potrebbero emergere da quello che Carletti, citando Ch. Pietri, definisce un "sottile rimaneggiamento" del lessico corrente, come ad esempio l'uso dell'aggettivazione al grado positivo³⁷⁹. Tuttavia nel IV e V secolo, a dimostrazione che questa non può essere una caratteristica probante, la prevalenza degli aggettivi superlativi nell'*elogium* del defunto è ancora netta³⁸⁰, come si può verificare anche negli epitaffi cagliaritani. In questo le iscrizioni cristiane si dimostrano abbastanza affini agli epitaffi pagani³⁸¹. Particolare in questo caso è l'iscrizione di *Taurus*³⁸², che viene definito *pietatis exemplum*, probabilmente in relazione anche ad una qualche carica ecclesiastica che avrebbe rivestito in vita.

L'intento elogiativo nei confronti del defunto non si limita soltanto agli aggettivi a lui riferiti. Nelle iscrizioni cristiane infatti non sono infrequenti gli epiteti, che testimoniano anch'essi la fede cristiana dei defunti. *Amabilis*³⁸³, ad esempio, viene definito nel suo epitaffio *dei serbus* che potrebbe alludere ad una indefinita carica ecclesiastica, ma, come fa notare Janssens, potrebbe essere utilizzato come una semplice forma di devozione³⁸⁴. La stessa definizione compare anche nell'iscrizione di *Inbenia* da Cuglieri e *Aurelia Florentia* di Olbia,

376 Vivanet 1892, p. 184; CAR058

377 ILSARD 102; CAR024, Vivanet 1892, p. 184; CAR058

378 CIL X, 7745; CAR001

379 Carletti 1997, p. 152

380 Carletti 1997, p. 152

381 Mazzoleni 1998, p. 151

382 Taramelli 1931, p. 106; CAR079

383 BAS 1862, p. 158; CAR004

384 Janssens 1981, pp. 42-43

definita *famula dei*, formula presente anche in un'iscrizione iberica, dalla attribuzione dubbia³⁸⁵. In sette iscrizioni compare il termine *fidelis*, la cui interpretazione rimane problematica. L'uso di questo termine andrebbe a sostituire l'uso di *frater*, nella sua accezione di battezzato, che era utilizzato prevalentemente prima di Costantino. Le interpretazioni proposte sono però differenti poiché non è sempre chiaro se, qualora *fidelis* si trovi inserito nell'*elogium*, indichi una qualità morale dell'individuo o una dichiarazione di fede dando per implicito il battesimo. D'altronde la società che si andava delineando era sempre più cristianizzata, per cui aggiungere la qualifica di fedele accanto al nome poteva risultare superflua, mentre l'indicazione di una specifica qualità poteva essere più rilevante³⁸⁶.

Particolari sono poi i casi in cui l'*elogium* è rivolto ad un coniuge, infatti oltre a tratteggiare con gli aggettivi il compagno ideale si possono facilmente trovare aspetti della vita reale in particolar modo nei casi in cui è indicata la durata del matrimonio o altre circostanze della vita di coppia o familiare. È il caso dell'epitaffio di *Fortuna*³⁸⁷ da Carales che indica gli anni del matrimonio, ma che la lacuna non permette di determinare, viene definita *digna* dal marito il quale utilizza una bellissima espressione, *clusit oculos*, per indicarne la morte. Molto toccante e degno di nota è il doppio epitaffio, sempre proveniente da Carales, di *Munatius Ireneus*³⁸⁸, che nella versione definitiva³⁸⁹ è ricordato dalla moglie Perpetua come *incomparabili* e *rarum exemplum* ovviamente di vita cristiana, ma che nella prima redazione del testo è definito *homo bonus et innox* e *virginus dulcissimus*. Il termine *virginus* si presta a diverse interpretazioni, in generale indica “un uomo che sposa una donna vergine”, senza con questo voler indicare che si tratti o meno di un primo matrimonio³⁹⁰. È da notare come

385 L'iscrizione proviene da Merida (Citare JIWE)

386 Janssens 1981, p. 24

387 CAPUT, p. 132 n. 24; Corda 1999, CAR029

388 VIVANET 1892, p. 184; Corda 1999, CAR044, CAR058

389 Zucca 2002, pp. 210-211. Il passaggio dalla prima alla seconda versione ha trasformato il testo da certamente cristiano a testo neutro. Dall'analisi paleografica risulta evidente che il testo fu inciso da due lapidi diversi, ma le motivazioni possono essere differenti. Zucca suppone che ci sia stato un momento di conflitto tra pagani e cristiani che avrebbe indotto la famiglia di *Munatius Ireneus* a rivolgersi ad una nuova officina che oscurasse i riferimenti cristiani. L'ipotesi si fonda sul fatto che la prima versione del testo non fu mai messa in opera, perciò potrebbe essere stata tenuta in officina, o direttamente mandata in un'altra officina, per la seconda redazione che poi fu affissa nell'arcosolio. Il clima di contrasto tra pagani e cristiani si accentuò con la promulgazione dei IV editto che condannava le conversioni *sic et simpliciter*. Poteva accadere che il proprietario dell'officina potesse denunciare i committenti o essere egli stesso accusato, perciò non era infrequente che certi testi con riferimenti cristiani troppo evidenti venissero rinnegati. Non è totalmente da rigettare l'ipotesi che si tratti semplicemente di un gusto mutato tra la prima e la seconda versione.

390 Janssens 1981, p. 108

il termine *virginia*, ovvero una donna *innupta* che non ha mai contratto matrimonio, sia sempre indiretto, ovvero attribuito da altri come ad esempio il marito o i genitori, mentre il termine *virginus* è riferito in modo diretto e indiretto³⁹¹. Probabilmente il senso di questo aggettivo va ricercato nella nuova spiritualità di cui si riveste il sacramento matrimoniale, ovvero come una comunione di vita che da fedeli si vive anche perché voluta da Dio³⁹², che ha dato al termine *virginus* il senso di “sposo per la prima volta”.

Il concetto di verginità, molto caro ai cristiani, si ritrova anche in iscrizioni pagane ed ebraiche in cui il termine *virgo* è equivalente ad *innupta* ed è ovviamente riferito a persone di sesso femminile. Tuttavia, nonostante la frequenza con cui ricorre questo termine, si può parlare di verginità come scelta di vita, come consacrazione della propria vita a Dio, solo quando abbiamo l'indicazione di *virgo sacra*³⁹³. Da Carales proviene l'iscrizione di *Stephana*³⁹⁴, definita appunto *casta virgo sacra*, un dato che andrebbe a ricollegarsi ad una condizione monacale, probabilmente rimasta un desiderio inespresso della defunta che al momento della morte aveva appena 13 anni. Le istituzioni monastiche sono comunque attestate a Cagliari dall'epitaffio di un'*abatissa monasteri Sancti Laurentii*³⁹⁵. Strettamente connesso al concetto di verginità, letterale e morale, è anche quello di *castitas* riscontrabile nell'iscrizione di *Proclia*, di cui non conosciamo l'età a causa di una lacuna nel testo. Queste due qualità vanno a determinare a loro volta l'*integritas* sia maschile³⁹⁶ che femminile³⁹⁷ dell'individuo.

In un'iscrizione di Cornus il dedicante *Silbanos* ci dice che suo padre *Maximus bene vixit*, intendendo ovviamente non il tenore materiale della vita condotta

391 Janssens 1981, p. 111

392 Janssens 1981, p. 107

393 Mazzoleni 1998, p. 166

394 CAPUT, p. 131; Corda 1999, CAR078

395 Bonello Lai 1991, p. 1031-1033; Corda 1999, CAR067. Le testimonianze riguardanti la presenza di monasteri a Carales, ma in generale in Sardegna, non solo soltanto epigrafiche. Per il commento riguardante le epistole di Gregorio Magno sul tema dei monasteri, vd. Spanu 1998 pp. 199-210. In Morini 2002, pp. 39-53 si trova un interessante studio sulla storia delle istituzioni monastiche in Sardegna con particolare attenzione al commento dell'epistola teologica del monaco Anastasio, e alla testimonianza proveniente dal dossier agiografico di S. Teodoro Stoudita. Un'ulteriore attestazione epigrafica della presenza di edifici monastici in Sardegna è quella ritrovata nelle campagne di Solanas, sullo stipite della chiesa di Santa Barbara, segnalata in Artizzu, Corda 2008, pp. 85-90. Nel testo si legge ἄταγε Σατανᾶ, un'espressione cara agli ambienti monastici, che testimoniarebbe proprio in quelle campagne la presenza di un monastero di ambito greco, i cui resti erano ancora visibili nel XIX secolo, mentre ora se ne possono vedere solo le tracce.

396 Corda 1999, OLB003

397 Corda 1999, TUR011

dal defunto, ma quello morale, mentre il *lector Rogatus* piange il proprio figlio morto in tenerissima età definendolo *bono et innocenti ispirito*. Non sono frequentissimi, ma comunque presenti, i casi in cui si loda il defunto per la sua carità cristiana e la sua opera assistenziale costante nella vita, come accade nell'iscrizione di *Secundus*, in cui la moglie *Paulina* e il figlio *Ianuarius*, ricordano *Secundus* attraverso l'esaltazione delle sue qualità, della sua carità e dell'assistenza sempre prestata ai poveri e ai pellegrini, riferendosi con buona probabilità ai diseredati piuttosto che ai viaggiatori. Su questa stessa linea si colloca l'iscrizione di *Karissimus* da Tharros, in cui si loda la carità che ebbe nei confronti dei poveri, mentre nella già citata iscrizione di *Flavia Cyriace* si dispone che i propri beni materiali vengano devoluti in opere di bene verso la comunità.

Il concetto di morire è espresso con diverse locuzioni nell'epigrafia di ambito funerario cristiano, ed è da notare che a Carales sia quasi sempre espressa³⁹⁸. Sono diverse le locuzioni con cui si può esprimere questo concetto che in generale richiama alla vita transitoria e che si tratta di un dono di Dio stesso, molto chiara nell'iscrizione turritana di Fortunata. Le espressioni più ricorrenti sono *quievit in pace*, *requiescit in pace*, sebbene da Cornus arrivi un testo con una formula che non è rara in epigrafia di ambito cristiano, ma che lo è invece in Sardegna, ovvero *discessit*. L'uso di questo verbo si trova anche nell'iscrizione di *Theodora* da Turrus Libisonis dove è detto *discessit in XP(isto)*. Solo in un caso, sempre da Turrus, è usato *decessit*, mentre da Vallermosa arriva un curioso *resit in pace*. Nelle iscrizioni in lingua greca si mantiene l'uso del verbo *παύσεται*.

Con *in pace* / *εν ειρήνη* sono costruite una serie di formule tipiche dell'epigrafia cristiana, fin dalle origini, che primi indicatori della fede cristiana nell'epigrafia cimiteriale³⁹⁹. La gamma di espressioni formulari che deriva da questo primo e semplice nucleo è molto vasta, ma non riguarda soltanto le espressioni legate allo stato di *quies* e di riposo che si connette strettamente alla morte e alla sepoltura (*requiescit in pace*, *quievit in pace*, *depositus in pace*⁴⁰⁰, *dormit in pace*), o all'ambito escatologico delle acclamazioni (*vivas in*

398 Corda 1999, p. 241

399 Questa tipologia di formule, identificate da Carlo Carletti come formule di commiato, sono presenti fin dalle origini dell'epigrafia cristiana cimiteriale. Le prime, identificate nella Catacomba di Priscilla, risalgono al III secolo. Carletti, sulla scia di Dinkler, sostiene che esse riprendano direttamente la formula del saluto comunitario che ha il suo antecedente storico nello *shalôm* ebraico, ma la radice concettuale va ricercata nei testi neotestamentari dove *pax* era lo "specifico cristiano" del saluto tra vivi. Vd. Carletti 1997, p. 145 e bibliografia di riferimento.

400 L'uso del verbo *deponere* per indicare il "seppellire" inizia già nel II secolo. Non esiste, inoltre, né nella documentazione epigrafica, né in quella letteraria, alcun dato che faccia supporre che con il termine *depositus* si indicasse una deposizione temporanea in attesa della resurrezione. L'uso di questi formulari

pace, ζήσης εν ειρήνη), ma anche a formule come *vixit in pace* che vogliono indicare lo stato di serenità che si poteva raggiungere nella vita quotidiana grazie alla fede in Dio⁴⁰¹. In questo senso quindi devono essere interpretate ad esempio le formule di due iscrizioni⁴⁰² provenienti dal cubicolo di *Munatius Ireneus pax sit in aeternum cum tuis* o la più semplice *pax sit cum tuis*. Molto particolare invece la dichiarazione di fede nell'iscrizione di Rufina, in qui il padre, che resta anonimo e definito soltanto da suo mestiere di *stabularius*, dice *anima tua a Deo suscipiatur*⁴⁰³. Il concetto è stato ripreso anche nell'iscrizione di Inbenia dove si legge *vivat in domino. Amen.* e si da conto della transitorietà della vita terrena con l'espressione *migravit a saeculo*. Solo in un unico, importantissimo e famosissimo caso in tutta la Sardegna viene menzionato il *dies natalis*, cioè nell'iscrizione di *Luxurius* di Forum Traiani. Si tratta di un'iscrizione martiriale in cui si ricorda, a partire dall'incipit, che *hic effusus est sanguinis* ed inoltre si fa accenno all'attività di evergetismo operata da Helias, vescovo attorno al VI secolo⁴⁰⁴.

Le dichiarazioni esplicite di santità e beatitudine sono piuttosto rare in Sardegna, e da Carales ne proviene un unico esempio, quello di *Theodorus*⁴⁰⁵ a cui viene attribuita la qualifica di *be[atus]* in un testo che sembra menzionare anche delle reliquie della Santa Croce⁴⁰⁶, mentre gli unici riferimenti al *refrigerium* sono presenti in una mensa funeraria, con un'iscrizione dedicata ad *Epittito*⁴⁰⁷ in cui il dedicante augura appunto al defunto il *refrigerium* in Dio, da Carales e in un mosaico proveniente da Turrus Libisonis in cui si dice *refrigeres in nomen XPI(sti) in pace*.

Un'iscrizione che si distingue dalle altre per la sua ricercatezza e perché storicamente riporterebbe uno dei primi indizi testuali di una prassi liturgica

non è tipico cristiano, ma furono assunti per introdurre l'indicazione della data di morte/sepoltura ovvero di quello che per i cristiani era il *dies natalis*, la data della nascita alla vita eterna. Vd. Carletti 1997, p. 151

401 Carletti 1997, p. 152

402 BAS 1855, p.90; Corda 1999, CAR010, Bonello Lai 1989, pp. 616-624; Corda 1999, CAR011

403 CAR073. Da Turrus Libisonis proviene un interessante confronto con questa iscrizione. Il testo, che ricorda la *puella dulcia Adeodata* (nome fra l'altro già presente in Corda 1999, CAR001), presenta la formula "*a sanctis marturibus suscepta*". È il primo caso in cui si chiede l'accoglimento dell'anima della defunta ai martiri, ed in questo specifico caso si tratterebbe anche di un preciso riferimento storico ai martiri turritani, Gavino, Proto e Gianuario. (Si veda il commento dell'iscrizione in Pani Ermini-Manconi 2002, pp. 303-305). Vd. anche ICVR IV 11927 "*suscepta in pace*".

404 Corda 1999, p. 241, Zucca 1989, p. 136

405 Spano 1866, p. 34, CAR083

406 Porru 1989, pp. 205-214; CAR106

407 Sotgiu 1980, pp. 32-34; CAR021

nell'isola è quello di *Gaudiosus*⁴⁰⁸, in cui nelle prime cinque linee leggiamo i primi versi del Salmo 50. Si tratta di un testo, quindi, piuttosto elaborato non solo a livello contenutistico, ma anche artisticamente visto che il *ductus* dei caratteri è quasi simile ad una *scriptio* continua e sono presenti un gran numero di nesi. Non sempre però i caratteri sono regolari, e qualche volta errati. Il testo presenta una serie di problemi di scioglimento e di interpretazione, ma che dal punto di vista del linguaggio formulare nelle linee che seguono i versi del salmo rientra all'interno della casistica tipica dell'area di *Carales*.

Oltre questi casi, ne restano da analizzare alcuni che presentano formule più complesse che recano delle vere e proprie testimonianze di fede attraverso quelli che Letizia Pani Ermini definisce dei "dettami della catechesi"⁴⁰⁹ che erano stati appresi dalla famiglia durante il percorso che li aveva portati al battesimo e con le quali gli individui ottenevano quella certezza di vita eterna nella comunione dei santi. Sono queste formule come *pax sit in aeternum cum tuis*, che si trova anche in una versione ridotta come *pax sit cum tuis*. Un concetto simile si trova espresso in due iscrizioni sulcitane dove leggiamo *vivas in deo [- -] e [in pac]e vibas*. Esistono infine alcune iscrizioni imprecatorie di cui la più famosa⁴¹⁰ è quella della monaca Γρεκῶ⁴¹¹. Il testo, studiato fin dalla seconda metà dell'800, presenta ancora alcuni problemi legati principalmente alla datazione del manufatto epigrafico, diversa sensibilmente rispetto al sarcofago su cui è posta. Il primo editore fu Cavedoni nel 1860, il quale propose una datazione posteriore al 787 d. C., basandosi sul fatto che i padri partecipanti al secondo consiglio di Nicea, avvenuto in quell'anno, furono 365. Nel 1956 Antonio Ferrua riprende in mano il testo e sposta la datazione alla fine del V - inizio VI secolo, ritenendo il 365 un errore probabilmente del lapicida e facendo riferimento al consiglio di Nicea del 325 che fu il primo in assoluto della Storia della Chiesa e a cui parteciparono 318 padri. Era sentita probabilmente tale l'autorità di questi da citarli come in una formula fissa. Il numero 365 sarebbe stato originato da un lapsus del lapicida dovuto al numero totale dei giorni del calendario. Nelle iscrizioni in lingua greca non è infrequente trovare artifici quali l'isopsefia⁴¹², e il numero 318, in greco ΤΙΗ,

408 Pani Ermini 1969, pp. 2-9; CAR032, e bibliografia di riferimento.

409 Pani Ermini 1989, p. 82

410 Le altre sono SIN001 e TUR018. Per le iscrizioni imprecatorie si veda M. Perraymond, Formule imprecatorie nelle iscrizioni funerarie paleocristiane, in QILUR, pp. 115-152

411 Cavedoni 1860, pp. 51-56; Corda 2007, CAR034, e bibliografia di riferimento.

412 Su psefia e isopsefia nelle epigrafi cristiane in lingua greca vd. Guarducci M. "Epigrafia greca"

richiamerebbe la croce (σΤαυρός) e il nome di Gesù (IHσοῦς). Ferrua⁴¹³ suppone che chi ha commissionato l'iscrizione abbia ricopiato in qualche modo la formula tenendo il numerale TIH, ma siccome la differenza tra epsilon ed heta non era più percepita all'epoca abbia scritto TIE, con lo iota male interpretato dal lapicida con un Ε, infatti il numerale TEE è appunto 365. Farebbero riferimento a questo periodo anche le considerazioni paleografiche. Su questa scia si mette Corda nel 1999, mentre Pani Ermini e Giuntella, nella pubblicazione del catalogo del museo Archeologico, seguono Cavedoni. Nel 2002, Enrico Morini, si occupa nuovamente dell'iscrizione in merito alle testimonianze monastiche in Sardegna, in particolare di quelle di ambito greco-bizantino. Gli elementi che giudica fondamentali sono: l'essere incisa in greco e la condizione monastica della defunta, la quale dovrebbe essere, secondo lo stesso Morini, la santa Greca festeggiata a Decimomannu a settembre e che risulta titolare di un monastero dal 1341⁴¹⁴. La tradizione la vorrebbe vissuta nel primo decennio del IV secolo, nonostante sia vissuta in un contesto monastico culturalmente e anche religiosamente greco⁴¹⁵. Contesta la data di Ferrua e degli altri proprio perché si riferiscono al I concilio di Nicea, ammettendo che l'errore non fu del lapicida ma di chi dettò in effetti l'iscrizione, considerando anche che nel 325 il concilio non promulgò nessuna norma in merito alla violazione dei sepolcri. Va considerato poi che spostando la datazione di un secolo (fine VI - inizio VII) questo problema non esisterebbe più. Ma un altro dato fondamentale per Morini riguarda il fatto che se l'iscrizione fosse della fine V - inizio VI secolo sarebbe un testo se non coevo addirittura anteriore alla riconquista giustiniana della Sardegna, un momento decisamente precoce per essere compatibile con l'avanzato grado di ellenizzazione dell'Isola che il testo lascerebbe presupporre.⁴¹⁶ Spostandola di un secolo avanti infatti, ovvero quando il processo di ellenizzazione si estese dall'Africa bizantina alla Sardegna con notevole impulso. Sommando tutte questi dati Morini afferma che la monaca Γρεκὰ sarebbe morta alla fine dell'VIII secolo o addirittura all'inizio del IX⁴¹⁷. Ultimo ad occuparsene è stato Paolo

vol. IV, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato 1977, pp. 311-312

413 Ferrua 1956, pp. 99, 102

414 Morini 2002, p. 42

415 Morini 2002, p. 42

416 Morini 2002, p. 42

417 Morini 2002, p. 42

Benito Serra⁴¹⁸, secondo il quale la parte finale del testo, ovvero l'invocazione a non violare il sepolcro che non contiene né oro né argento, sarebbe una consuetudine nelle pratiche funerarie italiane dell'VIII e IX secolo proprio grazie all'influenza delle istituzioni monastiche⁴¹⁹. L'incipit del testo si ripresenta in due altre iscrizioni (S. Sofia a Villasor e S. Antioco a Sulci) di periodo medioellenico⁴²⁰, ma il termine $\mu\omicron\nu\delta\omicron\tau\pi\omicron\alpha$ si trova già a Roma prima del VII secolo ed è noto in Just. Nov. 123.36⁴²¹. Pochi parlano della datazione del sarcofago: Spano, Cavedoni e Taramelli optano per il IV secolo, Ferrua per il V⁴²².

3.2.3 Cariche ecclesiastiche e civili

Sebbene la gerarchia ecclesiastica sarda acquisisca una definizione chiara soltanto a partire dal V secolo, alcune notizie certe su di essa sono riscontrabili fin dal IV. A formare il quadro contribuiscono senza dubbio le iscrizioni che, per quanto non siano quasi mai databili con precisione assoluta, forniscono dati molto utili in questo senso dandoci un'idea, seppur vaga e parziale, di quella che doveva essere la struttura ecclesiastica del tempo. Grazie all'epigrafia possiamo quindi dire che in Sardegna sono presenti figure legate all'organizzazione della Chiesa dalle figure più umili, come le vergini consacrate, fino ad alcuni vescovi provenienti dai centri più grandi.

Partendo dal gradino più basso, dunque, sono presenti nelle nostre iscrizioni quattro vergini consacrate: *Stephana*, Γρεκα, *Redemta abb(atissa) monast(eri) s(an)c(t)i Laurenti* da Carales e *Iohanna c(asta) v(irgo)* di provenienza ignota. L'iscrizione di *Redemta* pone il problema della cronologia della diffusione del monachesimo in Sardegna che generalmente si data in contemporanea con la presenza di Fulgenzio di Ruspe in Sardegna a causa dell'esilio inflittogli da Trasamondo nel 517.

Alla carica di sacerdote sembra essere associata quella di *Ionisus*, un *clericus* caralitano, che probabilmente esercitò la sua carica assieme ad un *lector*

418 Serra P. B. *Nobiles ac possessores in Sardinia insula consistentes, onomastica di aristocrazie terriere della Sardegna romana e altomedievale*, in *Theologica e Historica*, Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, Cagliari 2004

419 Serra P. B. 2004, p. 348

420 Serra P. B. 2004, p. 349

421 Corda 2007, p. 115

422 Corda 2007, p. 115

anonimo sepolto nella stessa area cimiteriale di San Saturno.

Salendo ancora, è noto solo un diacono in un'iscrizione di Carales, ma è nominato un *archidiaconus* in un collare⁴²³, diviso in due frammenti di lamina bronzea, di schiavo, o di cane, che Corda ritiene perduto poiché Letizia Pani Ermini non lo nomina nel suo catalogo del Museo Archeologico di Cagliari⁴²⁴. Riguardo ai presbiteri, che generalmente piuttosto presenti nelle iscrizioni cristiane, in Sardegna se ne trova solo uno proveniente da Maracalagonis, il quale però aveva un suo superiore nella figura dell'*archiprebyter Istefanus* di Carales.

Dall'area archeologica di San Saturno a Cagliari proviene l'iscrizione dell'*episcopus* Bonifatius il quale venne prima sepolto in un'arca magna ed in seguito la stessa venne usata come altare per la chiesa di San Saturno stesso. Sempre da Carales proviene l'iscrizione di un altro *episcopus* che purtroppo è anonimo a causa della frammentarietà della lastra ma che comunque non sembra avere avuto la stessa fortuna di *Bonifatius*, vista la sepoltura piuttosto modesta. Non sono i soli episcopi presenti in Sardegna, ne sono noti infatti altri tre⁴²⁵ provenienti tutti da Forum Traiani, *Helia*, *Stefanus* e *Victor*, ed è questo un dato che dimostra come questa città fosse importante per l'impero centrale. Seppure non facenti parte dell'ambito riguardante il ministero ecclesiastico, erano legati alla Chiesa anche *Deusdedit*, *defensor*, cioè colui che agiva da patrono legale e si occupava di risolvere i problemi legali in cui la chiesa era coinvolta, e *Menas*, un *notarius*, quindi un depositario degli atti pubblici. La stessa carica, seppur nominata in modo differente, è espressa anche nell'iscrizione di *Iohannes filius quond(am) bonae memoriae Iohanne ex tribunu*, in cui il padre del defunto era egli stesso un *notarius* o comunque faceva parte dello stesso ufficio.

Per quanto riguarda i militari, invece, ne troviamo nominato uno, *Gaudiosus b(ir) d(evotus)*, che aveva l'incarico di *optio*, cioè un aggiunto, attendente, di un graduato dell'esercito.

In generale ci si può accodare alle considerazioni generali di Antonio Corda⁴²⁶ che sostiene appunto che, trattandosi di testi di grande semplicità, non è possibile tracciare una mappatura delle classi sociali, che sembrerebbe essere comunque molto basso. Non è chiaro tuttavia se la mancanza dell'espressione della classe sociale sia attribuibile ad una volontà precisa, dato che essa

423 Edito in Sotgiu 1975

424 Corda 1999, p. 244, nota 212

425 Corda 1999, FTR003, FTR006, FTR007

426 Corda 1999, p. 245

compare solo in un'iscrizione di Turris Libisonis, in cui si parla di *Marti/alis v(ir) c(larissimus)*, mentre l'unico mestiere esplicitamente menzionato è quello di *stabularius* in un testo proveniente da Carales.

3.2.4 Simboli ed apparato iconografico

Un elemento importante per l'epigrafia cristiana è l'apparato simbolico ed iconografico che, specialmente nel primo periodo di diffusione del cristianesimo, era uno dei pochi elementi da cui poter determinare la cristianità di alcuni testi e l'appartenenza del defunto alla nuova religione. Questo perché, come fa notare anche Danilo Mazzoleni, nelle prime epigrafi cristiane il fenomeno del "laconismo arcaico"⁴²⁷ è ancora piuttosto forte e spesso al nome del defunto si era soliti accompagnare un simbolo come un'ancora⁴²⁸, un pesce oppure una colomba⁴²⁹. Infatti spesso il formulario è ancora neutro e soltanto il contesto archeologico può determinare l'effettiva cristianità del testo⁴³⁰. Un esempio piuttosto tipico di questo genere di epigrafi viene dalla catacomba Anonima di Via Anapo a Roma, dove però non compaiono mai i monogrammi e il simbolo del pesce, che inizieranno a comparire solo dal periodo successivo all'editto di Costantino.

In Sardegna soltanto una piccola parte di testi, poco più del 30%, possiede un apparato simbolico ed iconografico diverso dalle croci greche o latine, oppure dai monogrammi⁴³¹. I simboli rappresentati sono comunque quelli più presenti nell'epigrafia cristiana, che avevano un significato maggiormente legato alla

⁴²⁷ A questo proposito sarebbe opportuno notare che la scelta del laconismo arcaico non è legata a motivi materiali, come la dimensione del supporto o il suo materiale, ma bensì ad una precisa considerazione ideologica. L'individuo, di cui viene ricordato il nome, si presenta come individuo singolo ma senza differenziarsi dagli altri membri della sua comunità. Questi ultimi si presentano in modo unitario anche nella memoria sepolcrale attraverso quei connotati di uguaglianza e unità tipici della comunità cristiana rispetto ad una società fortemente gerarchizzata e piramidale come quella pagana. Vd. Carletti 1997, p. 148

⁴²⁸ Secondo Carlo Carletti, il binomio pesce/ancora debba considerarsi come un elemento tipico della prassi epigrafica fin dal II-III secolo, piuttosto che come un elemento della sicura specificità cristiana, poiché, se è vero che il quel periodo lo si incontra in cimiteri cristiani con maggiore frequenza, è pur vero che è altrettanto ben documentato nelle iscrizioni pagane coeve. Essi avevano un uso magico-rituale in ambito pagano essendo il pesce un alimento servito nei banchetti funebri, e l'ancora il simbolo dell'essere "ancorati", legati a qualcosa di stabile. Secondo Carletti è difficile dimostrare che già dal III secolo a questi usi si fosse affiancato anche un significato di salvezza in senso cristiano, ma ci si può limitare ad osservare che, appunto, il loro utilizzo in ambito decorativo appare diffuso nel III secolo. In seguito il loro utilizzo si differenzia: il pesce venne utilizzato solo in alcuni contesti lavorativi, mentre l'ancora ebbe larga diffusione per la sua somiglianza formale con la croce. Carletti 1997, p. 147

⁴²⁹ Mazzoleni 1998, p. 149

⁴³⁰ Mazzoleni 1998, p. 151

⁴³¹ Corda 1999, p. 248

dottrina cristiana della salvezza. Abbiamo quindi rappresentata in cinque iscrizioni la colomba, in due testi il pesce, un unico esempio per la nave, l'ancora⁴³² e gli alberi che vanno a costituire una rappresentazione dell'ambiente paradisiaco. Mancano completamente le composizioni allegoriche organiche, e non sono neppure presenti quelle scene non necessariamente appartenenti all'ambito cristiano, come ad esempio le scene di mestiere, che rappresentano invece un'offerta della propria quotidianità a Dio⁴³³.

Tra gli apparati iconografici particolari vale la pena di ricordare quello dell'iscrizione di *Karissimus* da Tharros, dove troviamo un cavallo marchiato con un cristogramma che secondo lo Spano sarebbe solo una scena di mestiere, mentre a partire da De Rossi il cavallo rappresenterebbe lo stesso defunto che ha ormai ottenuto la vittoria simboleggiata dalle palmette⁴³⁴. Le palmette ritornano anche in CAR030, dove però sembrano più essere un elemento estetico che dotato di qualche significato spirituale. Troviamo una palma in TUR001 accompagnata da un altro albero stilizzato e dalle lettere apocalittiche e si tratta di uno schema che si ripete, seppur con la variante delle colombe, in OLB002. La colomba compare nelle iscrizioni di *Quodbultdeus* e in un testo frammentario⁴³⁵ ed è presente sia nella tipologia con rametto d'ulivo sia senza. In linea di massima la colomba era spesso utilizzata in sostituzione della formula in pace/ εν ειρήνη prevalentemente quando stringe il ramoscello d'ulivo tra le zampe o nel becco⁴³⁶.

Il pesce invece ha un significato fortemente soteriologico, evidenziato proprio dall'acrostico ιχθῦς, inteso nel senso di "Cristo, pesce dei viventi"⁴³⁷. Compare in un'iscrizione frammentaria⁴³⁸ che è possibile definire cristiana solo grazie a questo dettaglio.

Viene a questo punto naturale introdurre un testo dalla cristianità fortemente dubbia. Si tratta di un'iscrizione scoperta nel 1888 nel cubicolo di *Munatius Ireneus*, di cui si è parlato in proposito ai formulari. L'iscrizione⁴³⁹, posta per una sepoltura bisoma, presenta un testo neutro comprensivo del nome del

432 Esquirro 252-249; Corda 1999, CAR095

433 Corda 1999a, p. 50

434 Si veda la scheda in Corda 1999, THA002

435 Caput, p. 130; Corda 1999, CAR066, CIL X, 7791; Corda 1999, CAR108

436 Brunn 1963, pp. 86-87

437 Mazzoleni 1998, p. 152

438 Taramelli 1924, p. 115; Corda 1999, CAR105

439 Zucca 2002, p. 214

defunto e di pochi dati biometrici, ma in basso nella lastra sono presenti un'ancora ed un pesce. Il contesto di ritrovamento, che sembra essere cristiano, indurrebbe a pensare, assieme all'apparato simbolico, che si tratti di un testo cristiano. Fabrizio Bisconti afferma che la presenza delle ancore, dei pesci e degli ovini nelle lastre funerarie potrebbe essere intesa come una "sineddoche figurativa", ovvero come un'abbreviazione iconografica di contesti più ricchi secondo una tendenza specifica nella cultura artistica della tarda antichità⁴⁴⁰. Infatti al di là delle oscillazioni tra abbreviazioni e simboli, appare chiaro per lo studioso, che utilizzare dei segni rappresentativi, sia che avvenga per sineddoche sia che avvenga per *reductio* di concetti, idee e dogmi, travalica la materia funeraria fino ad interessare aspetti della vita quotidiana⁴⁴¹. Di contro però Carlo Carletti segnala come questo specifico binomio pesce-ancora, prima ancora di poter essere definito come specificamente cristiano, debba essere considerato come un elemento peculiare della prassi epigrafica del II e III secolo. Infatti se è vero che questi due simboli compaiono principalmente in iscrizioni cristiane, è ugualmente vero che è un tema ben documentato anche in iscrizioni pagane coeve⁴⁴².

Anche il motivo della decorazione con palmette si ripete sia nell'iscrizione di Fortunatus⁴⁴³, sia nell'iscrizione di più recente ritrovamento, quella del *Limes {a}ecl(esiae)*⁴⁴⁴. Sulla sommità del cippo troviamo anche una croce latina che si ripete poco sopra il testo.

L'iscrizione di *Redemta abatissa*⁴⁴⁵ presenta invece una decorazione con grappolo d'uva, che si ripete anche in un frammento di iscrizione⁴⁴⁶ ritrovata murata nel palazzo arcivescovile di Cagliari. Il grappolo d'uva ha in genere un significato escatologico alludendo al paradiso, ma è possibile anche un'interpretazione come metafora del popolo cristiano nella vigna del Signore, oppure come Eucaristia⁴⁴⁷.

Più particolare è il caso dell'iscrizione di Maria⁴⁴⁸, in cui all'inizio del testo

440 Bisconti 1997, p. 175

441 Bisconti 1997, p. 178

442 Carletti 1997, p. 147

443 Corda 1999, CAR030

444 Salvi 2002, p. 233

445 Bonello Lai 1991, pp. 1031-1033; Corda 1999, CAR067

446 Corda 1995, pp. 56-57 n. 2; Corda 1999, CAR104

447 Brunn 1963, pp. 154-155

448 Caput p. 131 n. 6; Corda 1999, CAR051

troviamo, secondo Corda, delle conifere, probabilmente della tipologia del *pinus pinaster*. Questo genere di pinacee, che ora sono piuttosto frequenti nelle coste sarde, non lo erano probabilmente all'epoca delle iscrizioni. In generale la rappresentazione delle piante vuole suggerire, sia quando si tratta di iscrizioni sia nelle pitture, l'habitat paradisiaco in cui il defunto si trova. Suggerisce sempre Corda⁴⁴⁹ che si possa trattare della rappresentazione poco riuscita di due querce.

Ma caratteristico dell'epigrafia cristiana della Sardegna è l'impiego delle croci, latine o greche, che delimitano il testo. Per quanto riguarda soltanto Carales, infatti, la sequenza (croce) *hic iacet bonae memoriae* si dimostra essere un fatto sostanzialmente esclusivo visto che le attestazioni sono 13 su un totale di 15 ritrovamenti complessivi⁴⁵⁰. La croce costituisce l'incipit del testo, troviamo la croce in una sessantina circa di casi attestati, dei quali soltanto una ventina non provengono dal caput provinciae che, sempre a questi riguardo, detiene un altro singolare primato: nell'iscrizione menzionante San Longino⁴⁵¹ sono presenti addirittura nove croci.

Hanno un numero sufficiente di attestazioni anche le croci monogrammatiche, in particolare si può segnalare l'iscrizione di *Bonifatius religiosus*⁴⁵² in cui una croce latina posta all'inizio del testo sostiene le lettere apocalittiche attraverso due catenelle. Altre varianti, comunque note, sono presenti in TUR003, TUR006 e TUR010.

3.2.5 La lingua

L'analisi linguistica delle iscrizioni richiede una grande attenzione dovuta principalmente al fatto che si tratta di testi con una natura piuttosto particolare a causa della loro "monotonia" e alla riconducibilità a formulari fissi, in cui le deviazioni di quella lingua standard, definita classica, sono distribuite più o meno uniformemente nelle diverse località, condizione che porta Lupinu a definire la lingua delle iscrizioni quasi una "koinè"⁴⁵³ dal cui studio generalmente si possono ricavare dati prevedibili.

Per quanto la Sardegna sia un'area di antica colonizzazione è sempre risultata

449 Corda 1999, p. 249 nota 254

450 Corda 1999, p. 250

451 Porru 1989, pp. 205-214; Corda 1999, CAR106

452 ILSARD 358; Corda 1999, CAR015

453 Lupinu 1999, p. 228

un'area periferica dell'*orbis romanus* se non dal punto di vista geografico, almeno da quello culturale. Nonostante ciò le forme fonetico-grammaticali riscontrate nell'isola si collocano nel normale sviluppo del latino tardo parlato. Principalmente si tratta di fenomeni di betacismo e di monottongazione, e ovviamente del fenomeno contrario di ipercorrettismo. La prevalenza della lingua latina su quella greca è schiacciante: abbiamo quattro testi, di cui tre a Cagliari, in greco e uno solo è biliguo⁴⁵⁴

Analizzando i casi nel dettaglio la maggior parte dei testi presenta il fenomeno della monottongazione⁴⁵⁵, un dato che si pone in linea con il resto del *orbis romanus*, specialmente nell'epigrafia di ambito cristiano. L'innovazione potrebbe essere di portata più ampia, in cui la *ē*, risultato della monottongazione, si apre fino ad arrivare ad *ě*, assimilandosi e forse confondendosi con essa. Questo va inquadrato nell'ambito di un processo di modificazione del sistema vocalico latino che riguarda principalmente l'elemento della durata, infatti nonostante non scompaia definitivamente, l'opposizione tra vocali lunghe e vocali brevi cessa di avere una funzione distintiva, che gradualmente si trasferisce anche su altri fenomeni fonetici come ad esempio il gradi di apertura⁴⁵⁶. Di contro si pone il fenomeno dell'ipercorrettismo, ovvero quell'uso anomalo delle vocali che, nelle intenzioni di chi scriveva, era volto a correggere la monottongazione che secondo i lapidici non era aderente al latino classico. Esempi di questo fenomeno si possono ad esempio riscontrare nell'iscrizione del *limes {a}eclesiae*, oppure nella forma *pac{a}e*⁴⁵⁷. Molto più raro il fenomeno della chiusura *e>i*, che comunque è molto comune nell'epigrafia tarda come si può vedere da *kalendas>kalindas*⁴⁵⁸, ed anche il fenomeno contrario, *quiebet*⁴⁵⁹ per *quiebit*, che però probabilmente deve essere ritenuto un errore del lapicida.

L'uso della *i* prostetica davanti ad *s* impura si trova in casi come *Istefanus*, che comunque è abbastanza comune, mentre in *os{i}tendisti* sembra che la *-i* sia

454 Si tratta di CAR083 e possiamo definirlo bilingue in senso lato poiché solo il nome di Cristo è in lingua greca. Corda sostiene infatti che si tratti più che altro di una forma stereotipata invece di un vero e proprio tentativo di utilizzare le due lingue.

455 Secondo Zilliacus-Westman 1963, p.8, il momento in cui si afferma la monottongazione sulla forma corretta è l'età adrianea, quindi alla metà del II d.C. Tuttavia la monottongazione di *-ae* era già presente nel latino rustico parlato in epoche molto antiche, nonostante il latino urbano abbia conservato fino all'età imperiale la forma *-ae* sia nella scrittura sia nella pronuncia. (Colafrancesco 1997, p. 114)

456 Colafrancesco 1997, p. 114

457 Sotgiu 1980, pp. 32-34; CAR021

458 Caput, p. 131 n. 9; CAR076

459 CIL X, 7790; CAR102

dovuto più che altro ad una scalpellatura accidentale del lapicida piuttosto che ad una volontà precisa.

Tra i fenomeni consonantici di maggior rilievo in un notevole numero di testi è possibile riscontrare il betacismo, ovvero la modificazione del suono –u semiconsonantico in un suono di fricativa bilabiale sonora che tende a quello della –b occlusiva bilabiale sonora, a sua volta in fase di passaggio alla fricativa⁴⁶⁰. Secondo Giovanni Lupinu si tratta di un fenomeno che appare nella documentazione paleocristiana in un numero di casi talmente elevato da supporre con una buona certezza che si tratti di una caratteristica tipica del latino tardo della Sardegna, soprattutto negli epitaffi che sono espressione di uno strato sociale più basso⁴⁶¹, ma che comunque si generalizza nelle lingue romanze, salvo sviluppi differenti verso la labiodentale sonora /v/⁴⁶².

Resta da chiedersi il perché di questa abbondanza di attestazioni anche in confronto ad altre regioni dell'Impero, ma la spiegazione probabilmente è la più semplice. Come si è detto in precedenza infatti la Sardegna, seppur non lontana geograficamente dal centro dell'Impero, lo è stata almeno culturalmente e quindi si è in qualche modo sottratta ad influenze scolastiche di tipo conservatore ed ha avuto una fonetica più pronta ad accogliere questi mutamenti e a rappresentarli graficamente, sia quelli giunti a compimento, sia quelli ancora *in fieri*⁴⁶³.

Altre grafie aberranti sono attestate nella resa del suono –x principalmente nel vocabolo *vixit*. Le grafie sono piuttosto varie: *bix{s}it*, *vix{s}it*, *bissit*. Ugualmente questo problema con la consonante doppia si riscontra nell'iscrizione di Grecà in cui troviamo la forma □□□□□□□□ per □□□□□□□□. Si tratta di un caso particolare poiché è la consonante del preverbo ad essere sciolta, mentre nella desinenza si trova regolarmente x.

Problemi di resa vi sono anche per il suono –h come ad esempio il *mi{c}hi* di CAR032, anticipazione del momento in cui questo suono sarà reso come una velare, ed è da notare anche l'assimilazione della labiale sonora con la dentale sonora in *suddie* per *sub die*.

Il panorama lessicale offre qualche spunto di riflessione. Fu J. Schrijnen per primo a formulare la teoria di una lingua speciale ad uso dei cristiani. Gli studi successivi, compiuti dagli allievi di Schrijnen della “Scuola di Nimega”, hanno permesso di approfondire gli aspetti più interessanti della teoria e di

460 Colafrancesco 1997, p. 114

461 Lupinu 1999, pp. 236-242

462 Lupinu 1999, p. 239 e bibliografia di riferimento.

463 Lupinu 1999, pp. 239-240

correggerne altri tuttavia senza una base documentaria precisa. Come fa notare Colafrancesco, questa “lingua speciale” non deve essere non deve essere intesa come “una lingua diversa dal latino in uso nei primi quattro secoli dell’Impero e che la peculiarità di questa variante strutturata del latino comune non tocca tutte le strutture di base, ma piuttosto prevalentemente l’ambito lessicale”⁴⁶⁴. La caratterizzazione del lessico e il suo progressivo arricchimento avvengono attraverso modi consueti della lingua comune, ovvero attraverso slittamenti di significati di elementi già esistenti nel repertorio lessicale oppure attraverso la coniazione di neologismi. Per questi ultimi in particolare va presa con la dovuta attenzione la definizione di Schrijnen di “cristianismi⁴⁶⁵” poiché il fatto di trovarli attestati in testi cristiani non può dare l’assoluta certezza di essere identificati come una coniazione autonoma⁴⁶⁶.

Il dato che però va analizzato con attenzione è quello riguardante i prestiti dal greco, frutto della predicazione in questa lingua avvenuta anche in Occidente. Anche a Carales le attestazioni più evidenti riguardano i diversi gradi della gerarchia ecclesiastica: troviamo un *presbyter*, un *archiepresbyter*, l’*episcopus Bonifatius*, in linea con quanto accade anche nel resto dell’Impero. Si conferma anche in quest’area l’uso del termine *martyr* piuttosto che il suo corrispondente latino *confessor*, e uno degli esempi di recente pubblicazione viene dalla *mensa martyrum* di *Vincentius* dall’area vicino a Carales⁴⁶⁷.

Proprio da Carales viene l’unica menzione del rituale del *refrigerium*⁴⁶⁸ il cui valore concreto è quello di “rinfrescare, portare sollievo”. Con buona probabilità per i cristiani questo era da considerarsi come un rito pietoso da compiersi in onore delle spoglie del defunto, ma non è da escludersi completamente che possano conservarsi tracce della credenza pagana di un sollievo offerto all’anima del defunto, considerando che l’area semantica offre un passaggio agevole dal piano fisico al piano metaforico in cui il sollievo deve essere assimilato alla beatitudine dell’anima⁴⁶⁹.

464 Colafrancesco 1997, pp. 117-118

465 Schrijnen J. 2004, capitolo II “Cristianismi integrali e parziali, diretti e indiretti”, pp. 35-55

466 Colafrancesco 1997, p. 118

467 Per lo studio del testo si veda Casu, Corda 1997.

468 Sotgiu 1980, pp. 32-34; CAR021

469 Colafrancesco 1997, p. 119

3.2.6 I materiali

In periodo cristiano per quanto riguarda l'uso dei materiali utilizzati per le iscrizioni, dall'area cagliaritana iene evidenziato un dato importante. Si tende infatti ad abbandonare l'uso della pietra locale, la pietra forte, preferendo invece l'uso di marmi, per la maggior parte di scadente qualità, ma in certi casi di vero pregio. Questi erano lavorati in lastre generalmente di dimensioni non troppo grandi, il che fa diminuire così l'uso dei cippi funerari e delle stele che erano stati caratteristici non solo dell'area cagliaritana ma dell'epigrafia sarda in generale. I *tituli picti* provengono principalmente da aree in cui si riscontrano sepolture ipogeiche, e Carales è una di queste assieme a Sulci. A Carales si trovano tre casi sui cinque complessivi⁴⁷⁰, di cui uno costituisce l'unica attestazione di un manufatto dipinto direttamente sulla calce di copertura del sarcofago su cui si trova. Questo è un dato dovuto alla netta preponderanza delle aree cimiteriali subdiali in Sardegna, le pitture sono eseguite sempre su intonaco e non sono ancora state rinvenute iscrizioni dipinte su tegole o mattoni⁴⁷¹. La particolarità inoltre è che il materiale povero è proprio il marmo che appunto viene lavorato in lastre di dimensioni ridotte anche perché le cave di marmo presenti intorno a Carales presentano un tipo di marmo di qualità piuttosto scadente che è difficile riuscire a cavare in grossi blocchi infatti per quanto riguarda i manufatti più grossi, come alcuni ritrovati a Turrus, essi venivano importati. Pochissimi anche le iscrizioni su mosaico, che provengono per un solo caso nell'area intorno a Carales ed uno a Forum Traiani, collocandosi più specificamente nell'area di Turrus Libisonis, e altrettanto poche, e legate al fenomeno del riutilizzo solo le cornici marmoree. Infine restano un numero molto ristretto di iscrizioni, appena quattro, poste su sarcofaghi di cui normalmente resta solo il *titulus* inciso.

Nell'isola in generale risulta evidente l'abbandono di supporti quali cippi e stele, preferendo le piccole lastre, sia pure per un semplice motivo economico. Questa preferenza denota anche dei gruppi di lastre di seriazione omogenea dal punto di vista cronologico che appartiene al V secolo e che sia di ambito africano. Nel sud dell'isola, inoltre, si avverte una certa propensione all'affollamento dei testi sullo stesso supporto, scritti anche di seguito ma con senso inverso. Tra queste una serie particolare sembra essere incisa "a nastro", ovvero con due edizioni dello stesso testo sulle due facce della lastra, come ad

470 Gli altri due esempi provengono infatti da Sulci.

471 Tipiche sono ad esempio le cosiddette iscrizioni "priscillane", tipiche dell'area cimiteriale più antica della catacomba di Priscilla a Roma, costituite essenzialmente da un nome dipinto su una tegola o su un frammento laterizio con inchiostro rosso o verde.

esempio accade per l'epitaffio di *Munatius Ireneus* proveniente da Carales. Il *caput provinciae* presenta anche la standardizzazione di un determinato formulario comprensivo di apparato iconografico che si ripete identico per quattordici iscrizioni⁴⁷², il che fa pensare che a Carales fosse presente un'officina lapidaria con un proprio stile⁴⁷³.

3.2.7 Cronologia

Non è facile stilare una cronologia delle iscrizioni cristiane della Sardegna, poiché si dispone di un numero davvero troppo esiguo di testi datati e, inoltre, la grandissima parte dei testi non è stata ritrovata in situ o in strati stratigrafici databili con certezza. Il patrimonio epigrafico sardo di ambito cristiano è infatti costituito principalmente da manufatti provenienti da collezioni private o da rinvenimenti casuali avvenuti ad esempio durante i lavori pubblici in città, come nel caso dell'iscrizione del *Limes Ecclesiae* il cui ritrovamento è avvenuto durante la posa delle condutture del gas cittadino. Corda nel suo corpus si propone di tentare una cronologia attraverso lo studio di alcuni fattori, che seguiremo anche in questo lavoro. Innanzitutto si è tenuto conto di aspetti "fisici" del manufatto, quali materiale, dati archeologici di rinvenimento, decorazione e aspetti paleografici, mentre a seguire si è tenuto conto di aspetti più propriamente testuali. La fusione di questi dati ha fornito un quadro cronologico che comunque va trattato con estrema cautela.

Dall'analisi dei formulari abbiamo colto la diffusione delle formule *hic iacet* ed *hic iacet b(onae) m(emoriae)* che gli studiosi identificano tra quelli utilizzati nel IV secolo in diverse aree dell'*orbis romanus* e che vanno a soppiantare la formula di periodo classico, ben nota in Sardegna, *hic situs est*. Il *bonae memoriae* è bene utilizzato nel IV-V secolo con differenze di locuzione introduttiva che cambiano a seconda dell'area geografica. Non solo questo tipo di locuzione introduttiva risulta essere utile al fine di stabilire una datazione attraverso dati indiretti, altre locuzioni utili sono ad esempio l'uso di *requiescit*, di *sub die* e soprattutto dell'espressione dell'*indictio* che è attestata a partire dal V secolo.

Per quanto riguarda la parte paleografica, il dato deve essere tenuto in considerazione per questioni cronologiche interne, ovvero quando siamo in presenza di testi multipli o di un testo composto da più mani.

⁴⁷² Potrebbero in realtà essere 15, ma la provenienza di una risulta di difficile determinazione ed è classificata da Corda come di provenienza ignota.

⁴⁷³ Corda 1999a, p. 53

Da tutti questi elementi si è potuto quindi desumere che la concentrazione della composizione dei testi nell'isola si ha tra la metà del V secolo e tutto il VI; la locuzione introduttiva più diffusa è (croce) *Hic iacet/hic requiescit*, databile con buona certezza alla metà del V secolo, con un leggero spostamento verso il VI secolo.

3.2.8 Le iscrizioni “*falsae*”

Sulle iscrizioni false di Carales pesa il giudizio negativo di Th. Mommsen che, in occasione di un pranzo ufficiale avvenuto a Cagliari nel 1877 alla presenza anche del senatore Giovanni Spano, disse di voler smascherare gli eruditi falsificatori sardi e di voler condannare nel volume del CIL sulla Sardegna, all'epoca in preparazione, la quasi totalità della documentazione epigrafica sarda. In realtà lo stesso Mommsen non apparve poi certissimo del suo giudizio espresso e “si limitò” a cassare dalle autentiche solo quelle di cui non era possibile rintracciare il manufatto originario. Tuttavia lo storico tedesco in alcuni casi si espresse per una probabile autenticità di alcune iscrizioni inserite comunque tra le c.d. *falsae*. Una volta appurata definitivamente la falsificazione delle “Carte d'Arborea”⁴⁷⁴ e delle sei iscrizioni in esse riportate, i dubbi sull'autenticità furono espressi riguardo tutti il materiale manoscritto, le opere a stampa e quelle provenienti dai cosiddetti *Castra falsariorum*, operanti a Cagliari già dal 1500.

Si tratta quindi di un patrimonio documentario abbastanza eterogeneo che offre dati notevoli sugli aspetti legati all'onomastica, alla linguistica e alla storia. I dati diventano ancora più importanti, specialmente per quanto riguarda formulari e supporti, specialmente se visti in confronto alle iscrizioni autentiche. Inoltre il reperimento, avvenuto alla fine degli anni '80, di una decina di iscrizioni inserite tra le false ha permesso di rivedere alcuni aspetti legati a questo imponente numero di documenti. Ma a parte le poche iscrizioni ritrovate finora, che costituiscono una percentuale minima che si aggira attorno al 2% del totale, i criteri per cui viene data come probabile l'autenticità di alcuni testi si basa sostanzialmente sull'aderenza formale che questi hanno o meno con le genuine. Questo però non può essere un criterio completamente valido poiché, a parte per alcuni casi, può essere da considerare probabile che i falsari intenzionalmente creassero dei modelli molto fedeli agli originali,

⁴⁷⁴ Ruggeri, Sanna 1999, p. 405. Th. Mommsen in occasione del pranzo citato espresse dubbi anche riguardo la storicità della figura di Eleonora d'Arborea e le conseguenze furono piuttosto pesanti tanto che dalla stampa ci fu chi arrivò a criticare lo Spano per essere passato sopra l'insulto fatto alla giudicessa d'Arborea, digerendolo insieme al resto del pranzo.

addirittura “troppo” fedeli⁴⁷⁵. È un dato comunque importante quello delle iscrizioni metriche e in cui si notano dei richiami abbastanza dotti, nettamente superiore a quello presente nelle iscrizioni autentiche per non portarci a dubitare della loro autenticità. Se infatti potrebbe anche essere vero che alcune di esse siano andate perse per casualità, risulta più difficile capire come si sia tenuta più cura di testi decisamente più semplici, ovvero quelli autentici, rispetto a testi perduti, ossia quelli falsi, ben più elaborati e dotti⁴⁷⁶. Un altro fattore su cui va posta attenzione è proprio quello numerico, in particolare sul rapporto tra manufatti pagani e cristiani che ha un valore di 15:1. Questo valore salirebbe a livelli paragonabili a quelli di Roma e di altre aree di cristianizzazione ben più precoce e diffusa se soltanto si accettassero come autentiche tre quarti delle *falsae*⁴⁷⁷.

Tutte queste considerazioni non devono però intaccare i dati probabilmente più importante ai fini dello studio, ovvero gli “elementi di verità” che anche questa categoria di iscrizioni contiene. Già in precedenza si è sottolineato come alcuni testi risultassero troppo fedeli ai manufatti autentici, questo riporta al fatto che i falsari del ‘600 devono aver riprodotto qualcosa che essi stessi dovevano aver visto. Infatti andando a vedere l’aspetto contenutistico di questi testi si può notare come si allineino per la maggior parte dei casi, e specialmente nel linguaggio formulare, alle iscrizioni autentiche, tralasciando qualche testo, in cui è fin troppo evidente una falsificazione⁴⁷⁸.

Sono infatti costanti le locuzioni *hic iacet*, *bonae memoriae*, *plus minus*, e perfino il *sanctae memoriae* ricorre più raramente come nei testi autentici. Anche l’ideologia della morte risulta espressa secondo la comune concezione cristiana indicata da termini quali riposo, sonno dei giusti, restituzione dell’anima a Dio⁴⁷⁹. Controllando però ad esempio la menzione delle date di *depositio* troviamo per *Carales* troppe menzioni dell’*indictio* che, come abbiamo visto, non era un sistema di datazione usato in quest’area se non per completezza del testo. Sempre nell’ambito delle espressioni riguardanti le date due fra queste lasciano pochi dubbi riguardo la falsificazione: si tratta delle formule *anno domini* e *a partu Virginis*, che vanno escluse sicuramente dal contesto paleocristiano e anche da quello alto medievale. Il calcolo degli anni trascorsi dalla nascita di Cristo si deve infatti all’abate Dionigi il Piccolo, che

475 Corda 2007, p. 103

476 Corda 2007, p. 103

477 Corda 2007, p. 103

478 Corda 1999, p. 27

479 Ruggeri, Sanna 1999, p. 417

probabilmente sbagliando di qualche anno, determinò l'anno della nascita del figlio di Dio nell'anno 754 *ab Urbe condita*, il cui uso però in modo generalizzato e diffuso comincia a partire dal X secolo e che infatti non si ritrova generalmente nell'epigrafia il cui uso comincia a decadere a partire dal VII secolo. Un'altra formula particolare la si può notare in un'iscrizione indicata tra quelle rinvenute negli scavi del '600 a San Lucifero in cui il defunto viene accolto con la morte *in sinus Abrahae, Isac e Iacob*⁴⁸⁰. Si può vedere come esempio di falsificazione piuttosto tarda il caso di *Iustinus cala(ritanus)*, di sua moglie *Exilarata*⁴⁸¹ e del loro figlio *Iuxtus*⁴⁸². Secondo il giudizio di Th. Mommsen questi due testi sarebbero stati aggiunti al manoscritto del Carmona⁴⁸³ e sono ben visibili delle manipolazioni a livello contenutistico che avrebbero così voluto creare un personaggio di una certa caratura culturale, originario di Carales. Ma i caratteri della falsificazione sono piuttosto evidenti. Innanzitutto si nota che l'onomastica è piuttosto banale, e la scelta dei nomi *Iustinus* e *Iuxtus* vorrebbe indicare probabilmente un legame di parentela fittizio tra i due. L'etnico *cala(ritanus)* è poi quanto meno sospetto, poiché si ritrova piuttosto raramente nelle iscrizioni autentiche.

Oltre alla determinazione etnica di "*africanus*" non sorprende di trovare nell'onomastica nomi derivati da quell'area geografica da sempre fortemente legata alla Sardegna⁴⁸⁴. Da Carales proviene il singolare caso di *Numida Cuicul(ensis)* di cui è interessante vedere, al di là dell'onomastica⁴⁸⁵, l'opera di falsificazione di epoca secentesca. Esquirro e Bonfant arrivarono ad interpretare il testo con *sancta Numida cui cultro caput amputatum est* in cui è ben evidente il riferimento al supplizio della decapitazione che, come appunto fa notare Corda, è il metodo più pulito ed infallibile che la tradizione martiriale conosca dopo la crocifissione, peraltro usata in pochissimi e anche più eccellenti casi⁴⁸⁶. Probabilmente gli editori avevano in mente di suscitare una grande impressione in coloro che, avendo anche delle minime nozioni di

480 CIL X, 1111*

481 CIL X, 1264*: *B(onae memoriae) Iustinus cala(ritanus)/ + hic hacet V Iustinus vir/ Exilarata q[uae] bis(s)it ann(nis) p(lus)/ m(inus) XXXXIVI (sic) et req(ui)ebit in pace Id(us) aprilis.*

482 CIL X, 1269*: *+ Hic iacet b(onae) m(emoriae) Iuxtus q(ui)/ fuit filius Iustinus filo-/ sofus bixit an(nis) pl(us) m(inus) XV re-/ q(ui)ebit in p(ace) d(ie) p(ridie) Id(us) Iulias.*

483 F. Carmona, *Alabaņas de los santos de la isla de Serdeña*. Si tratta di un manoscritto pubblicato nel 1631 e tutt'oggi conservato presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari.

484 Alcuni nomi che si trovano sono ad esempio *Maurus*, *Maurusius* oppure ancora *Mapparia*.

485 Per lo studio dell'onomastica di questo testo si veda lo studio di Ruggeri, Sanna 1999.

486 Corda 1999, pp. 27-28

agiografia, leggendo il testo avrebbero immediatamente collegato la vicenda di Numida con quella di altri santi e martiri più conosciuti che erano morti nello stesso modo. Già Mommsen intuì che dovesse trattarsi di un'iscrizione autentica come poi in effetti hanno tentato di dimostrare anche Paola Ruggeri e Donatella Sanna, ma il senso di questa autenticità è molto più esteso e non, come sottolinea Corda, nella sua edizione e trascrizione verificabile attraverso lo studio del manufatto o sulla scientificità dell'ultimo editore, trattandosi di epigrafi ormai perdute⁴⁸⁷.

A questa categoria di falsi si aggiungono poi tutti quei testi dove proprio l'*origo calaritana* o *caralitana* viene sottolineata con una certa forza specialmente nei casi in cui si tratta di personaggi che dagli editori furono intesi (o proposti) come santi o martiri. Va ricordato che si era in un momento storico di "rivalità" tra le due diocesi principali della Sardegna e da parte di quella cagliaritana vi era una precisa volontà di dare un certo lustro alla propria sede arcivescovile anche con la notizia di ritrovamenti di reliquie martiri ali in realtà inesistenti. Basti pensare proprio all'iscrizione, trovata a San Saturnino nelle vicinanze della parte centrale della *capilla maior*⁴⁸⁸, che venne interpretata come *Sancti Innumerabiles*⁴⁸⁹.

Riguardo al tema dei martiri vanno considerate non autentiche anche le iscrizioni, circa 22, in cui il sostantivo *martyr* è riportato per esteso, questo perché innanzitutto il numero dei martiri nell'area cagliaritana è molto limitato e sono scarsi i documenti epigrafici autentici in cui compare tale espressione per esteso, a meno che non possa essere considerata errata la trascrizione dello scioglimento *b(onae) m(emoriae)* nella tradizione manoscritta.

L'apparato iconografico si presenta molto più vario rispetto alle autentiche con una netta predominanza per le croci sia latine che greche, dei monogrammi e delle crux monogrammate. Compaiono simboli che non si riscontrano mai nelle autentiche, tra cui si segnalano la corona e il calice.

La corona è interpretata da Brunn⁴⁹⁰ come corona della vita, una paga della vittoria. Inizialmente osteggiato da Tertulliano, questo simbolo viene utilizzato in ambito cristiano, ma in precedenza era stato inciso anche in iscrizioni giudaiche. Spesso è combinato con la palma, ma non nei nostri casi, e diventa

487 Corda 1999, p. 28

488 Mureddu, Salvi, Stefani 1988, p. 57.

489 CIL X, 1420*. Le trascrizioni di questo testo divergono tra gli editori. Più vicine all'originale sembrano essere quelle del Carmona e dell'Esquiro, mentre appare malamente corretta quella del CIL che interpreta, forse, le lettere NS come un monogramma, probabilmente una croce. Meno preciso sono ritenute le trascrizioni di D'Esquivel e ovviamente quella di Bonfant, che deriva dalla precedente.

490 Brunn 1963, pp. 92-93

l'immagine della vita eterna.

Il calice viene adottato probabilmente in riferimento al Sacramento dell'Eucaristia, secondo gli studi di Brunn⁴⁹¹ è la sua forma è riconducibile a quella di un *cantharus*, ed è molto raro trovarlo nell'arte funeraria senza anse. Da notare che bicchieri larghi e senza piedi sono tuttora adottati nel rito nestoriano. La rappresentazione più antica di questo simbolo risale al VI secolo.

Riguardo ai monogrammi è opportuno fare alcune precisazioni.

Le iscrizioni false della Sardegna, coerentemente con quelle autentiche, presentano due tipi di monogramma differente. Un primo tipo, il monogramma vero e proprio o *chrismon* è formato dalle iniziali del nome di Cristo in greco, ovvero X R, intrecciate e secondo la tradizione sarebbe il simbolo che apparve a Costantino in sogno alla vigilia della battaglia contro Massenzio a Ponte Milvio. Viene dunque denominato anche costantiniano o eusebiano o decussato, cioè che segue le braccia della X⁴⁹². L'altro monogramma è una combinazione delle lettere T e P contrazione della parola *σταυρός* cioè croce, per questo motivo è chiamata croce monogrammatica o, più propriamente, staurogramma⁴⁹³. Il secondo tipo è meno diffuso nell'epigrafia e si ritiene che il suo uso si sia affermato più tardi rispetto al precedente⁴⁹⁴. Lo staurogramma, a differenza del monogramma, non è utilizzato mai come integrazione del testo, ovvero in formule tipo *in pace Christi*, ma risulta utilizzato come vero e proprio simbolo slegato dall'epitaffio vero e proprio. Entrambi mostrano delle varianti, come ad esempio l'essere circondati dalle lettere apocalittiche A Ω, che possono apparire anche invertite. Questo non è un dato casuale poiché era coerente ritenere che la fine della vita terrena, rappresentata dall'Ω, coincidesse con l'inizio della vita ultraterrena, la vita beata, cioè A⁴⁹⁵.

Carales si pone, come già detto in precedenza, in linea con i dati delle autentiche con lo staurogramma che si ritrova per meno di 5 casi, rispetto ai circa 30 del monogramma decussato.

491 Brunn 1963, p. 84

492 Mazzoleni 1997, p. 165. Ugualmente alla cosiddetta *crux decussata* o croce di Sant'Andrea.

493 Mazzoleni 1997, p. 166

494 Mazzoleni 1997, p. 166. Tuttavia lo staurogramma si ritrova ad esempio in un papiro del II sec. d. C. in cui vi è contenuto un salmo preceduto proprio da questo simbolo, e in altri manoscritti precedenti alla pace costantiniana.

495 Mazzoleni 1997, pp. 166-167. Come fa notare lo studioso non esiste però alcuna prova reale che sia il monogramma sia lo staurogramma siano stati "inventati" dai cristiani, ma che furono utilizzati frequentemente anche in contesti evidentemente pagani. Il monogramma decussato è stato messo spesso in relazione col culto solare o come sospensione della parola *χρόνος*, mentre lo staurogramma indicava una sequenza numerale sul calendario. Esiste anche un terzo tipo di monogramma formato dalle lettere I X iniziali di *Ἰησοῦς Χριστός*, attestato però principalmente in Frigia

Tra i più particolari simboli si possono segnalare ad esempio i cuori trafitti da frecce, interpretati anche come *haederae* leggermente deformate⁴⁹⁶, oppure l'aquila bicefala, mentre molto complesso l'apparato iconografico in CIL X 1291* in cui sarebbe visibile una rosa che fiorisce da una croce triplice⁴⁹⁷. Molto più rara l'ancora che compare solo in 5 casi con un'incidenza del 1,6% sul totale dei testi che presentano un apparato iconografico⁴⁹⁸

Linguisticamente predomina il fenomeno del betacismo che si riscontra in un numero notevole di casi specialmente nei nomi propri sia in inizio di parola, come ad esempio *Bindicius*⁴⁹⁹ o *Bictorina*⁵⁰⁰ sia all'interno, come nel caso di *Iobiana*⁵⁰¹. Questo fenomeno comunque ricorre anche in casi di sostantivi comuni, come ad esempio *exubiae*⁵⁰². Molto attestate anche le forme verbali che presentano betacismo: *bixit* compare per 46 volte, *quiebit* per 19 casi, e *requiebit* si ritrova 53 volte. Attestati anche i fenomeni inversi di ipercorrettismo come nel caso di *Savina* per *Sabina*⁵⁰³.

496 Mureddu, Salvi, Stefani 1988, p. 76

497 Nel dettaglio il CIL riporta “*rosa efflorescens e cruce triplici ad curus imam partem palmae duae; heac omnia ex marmore versicolate*”

498 Le croci latine si ritrovano nel 46% circa dei casi, il monogramma e la crux monogrammata per il 10,5%, la palma per il 9,3%.

499 CIL X, 1162*

500 CIL X, 1133*

501 CIL X, 1252*, AE 1989, 352

502 CIL X, 1161*

503 CIL X, 1178* e 1220*

Capitolo 4
Il Cristianesimo nella Penisola iberica

4.1 Le origini

Rintracciare le origini della diffusione della religione cristiana è il primo passo per capire quali furono le direttrici attraverso le quali il messaggio cristiano si propagò attraverso l'impero romano. Non sempre è facile risalire alle prime tracce e, come già visto per la Sardegna, occorre partire dai primi documenti certi che attestino strutture materiali o gerarchiche. Tuttavia accade che gli uomini stessi abbiano provato in passato a cercare le radici della cristianizzazione della loro comunità e, non trovandole, siano ricorsi ad espedienti spesso fantasiosi e dalla dubbia storicità per darsi dignità.

Tradizionalmente si riteneva che la chiesa ispanica avesse avuto una filiazione diretta da quella romana e questo serviva principalmente ad enfatizzare la dipendenza della nascente comunità iberica dal vescovo di Roma anche perché sembrava evidente che, per quanto riguarda Italia, Gallia, Africa, Sicilia e isole intermedie, nessuno avesse fondato una comunità cristiana se non sotto l'esplicito invito di Pietro o dei suoi successori, quindi dalla chiesa di Roma⁵⁰⁴.

Contrapposta però a questa linea, che potremmo definire "romanista", ne è presente un'altra che collega la cristianizzazione della penisola iberica all'Africa e che sul finire dell'800 ebbe diversi sostenitori tra gli storici spagnoli. Di fronte alla ricca tradizione documentaria cristiana africana, specialmente nella prima patristica, era presente nella penisola iberica un vuoto documentario praticamente assoluto per quanto riguarda i secoli III e IV. Tertulliano ed Ireneo, che sono i testimoni più antichi, sono anche estremamente generici a riguardo ed alludono semplicemente all'espansione del cristianesimo dai confini orientali dell'impero verso l'area ispanica, tenendo comunque presente che spesso *Hispania* era un termine associato a terre lontane, quasi irraggiungibili, di fatto il *finis terrae*⁵⁰⁵.

Il primo documento che gli africanisti adducono a sostegno della propria tesi è la lettera 67 di Cipriano, databile al 254-255 che testimonia che esisteva una struttura ecclesiastica gerarchizzata nella penisola iberica a metà del III secolo, visto che si fa riferimento alla sostituzione dei vescovi delle sedi di León-Astorga e Mérida, e questo retrodaterebbe l'arrivo del Cristianesimo nella penisola di almeno un secolo dimostrando una convivenza con l'ancora presente tradizione romano-pagana. Si tratta di una comunicazione tra sedi africane e quelle ispaniche, ma anche fra quelle ispaniche e la sede di Roma e non sarà l'unica comunicazione disciplinare di questo tipo. Durante la

504 Castillo Maldonado 2010, p. 563

505 Castillo Maldonado 2010, p. 564

polemica priscillana, Istanzio, Salviano e lo stesso Priscillano ricorreranno a Damaso ed Ambrogio, prima di fare ricorso allo stesso imperatore; Imerio di Tarragona si rivolge a Damaso per questioni disciplinari ricevendo risposta nel 385 da Siricio di Roma; sempre riguardo alle conseguenze del priscillanismo, Ilario ed Elpidio si rivolgono ad Innocenzo I nel 405-406 e gli esempi potrebbero essere ancora più numerosi. Tuttavia deve anche essere ricordato che Cipriano scrisse una lettera, molto simile a quella inviata ai vescovi iberici, anche ai vescovi della Gallia, ma non per questo, sostiene Castillo Maldonado, si suppone un'origine africana per la diffusione del cristianesimo in Gallia⁵⁰⁶.

Un'altra fonte documentaria usata dai sostenitori della tesi africanista sono gli atti di Fruttuoso e dei suoi compagni. In particolare si vogliono vedere dei nessi con l'Africa per via delle similitudini con gli interrogatori di Galerio Massimo a Cipriano di Cartagine. Bisogna ricordare comunque che entrambi i documenti sono la versione più o meno letteraria di atti giuridici emanati dalla stessa giurisdizione imperiale con un linguaggio tecnico e formulare ben preciso che si ritrovano negli atti di molte altre regioni. Mentre per le *passiones* di Felice di Girona e Cucufate di Barcellona il legame con l'Africa è molto evidente, essendo di epoca decisamente più tarda, per queste non si può sostenere con sicurezza altrettanto⁵⁰⁷. Si deducono argomentazioni simili anche per i martiri militari, Emederio, Celedonio e Marcello, ma si sa che l'ambito militare fu uno dei veicoli più importanti per la trasmissione e la diffusione del cristianesimo, ma lo fu ugualmente per il culto di Mitra. Sfortunatamente le relazioni tra la *Legio VII Gemina*, cioè la legione ispanica storicamente presente in Africa, e le province africane sono limitate alla Mauretania Tingitana, dove il cristianesimo ebbe una diffusione minoritaria e le sue comunità cristiane sembrano essere legate più direttamente con Roma che con l'*Africa Proconsularis*. Inoltre la notizia della nazionalità ispanica di Marcello sembra essere priva di qualsiasi argomentazione storica, così come per Emeterio e Celedonio, pertanto nulla ci impedisce di relazionare queste *passiones* con l'ambito militare, ma nulla ugualmente ci permette di mettere in relazione questo documento con la cristianizzazione della Penisola Iberica⁵⁰⁸.

Probabilmente il documento con il maggiore peso sono gli atti dei Concili di Elvira, che iniziano nel IV secolo. Emergono nuovamente ragioni che sembrano appoggiare una certa familiarità con l'Africa, cioè contenuti e particolarità

506 Castillo Maldonado 2010, p. 565

507 Castillo Maldonado 2010, p. 566

508 Si veda P. Castillo, *Los martires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada 1999, pp. 411 e seg.

linguistiche, ed in effetti sono presenti grosse similitudini con le disposizioni dei concili africani, ma non potrebbe essere altrimenti. Secondo Castillo Maldonado infatti i cristiani africani ed iberici dividevano la stessa condizione di romani, le stesse inquietudini e la stessa *forma mentis*. I concili dimostrano pertanto che cristianizzazione e romanizzazione correvano su binari paralleli, con un'introduzione del cristianesimo che dovette iniziare principalmente dai centri urbani⁵⁰⁹.

Si può parlare quindi di comunicazione ma non di filiazione tra la chiesa africana e quella iberica. Garcia Moreno di recente ha proposto una sorta di rivendicazione dell'origine africana per le diocesi della parte peninsulare orientale basandosi sulla distribuzione delle stesse e della diversa rappresentanza delle stesse all'interno dei concili illiberitani⁵¹⁰. I dati più significativi sono costituiti da un accumularsi di comunità nella Betica e nel sud-est peninsulare e la dispersione nel resto della penisola dove si attestano solo sei comunità, inoltre si vede una concentrazione tra l'area periferica della valle del Guadalquivir e la Betica. Si nota anche una notevole corrispondenza nella dislocazione geografica di queste comunità e delle aljamas giudaiche. Questa distribuzione geografica fa pensare a due grandi direttrici che portarono il cristianesimo nella Penisola Iberica: la prima che passa attraverso le città costiere da Cartagena e Urce e che confluisce ad Acci, l'altra che univa Malaga con Ecija e Cordova. Queste vie di comunicazione inducono Garcia Moreno a pensare ad un'origine nord-africana dei primi missionari, considerando anche che i viaggiatori provenienti da Roma generalmente arrivavano al porto di Tarragona⁵¹¹.

Queste comunità diocesane generalmente erano solite essere convertite in episcopati, come accadeva in Africa, ma di questa evoluzione non avvenne in Spagna, probabilmente per l'opposizione di Osio di Cordova, il quale desiderava che il potere episcopale non venisse svalutato col moltiplicarsi delle sedi.

Garcia Moreno ha ben presente l'errore metodologico degli africanisti nel voler vedere un nesso africanista per tutte le comunità peninsulari, quindi è molto lontano da voler individuare un nesso unico. Andando a vedere anche il pensiero di altri studiosi, vediamo che comunque si collocano all'interno di questa posizione di contatto, ma non di filiazione⁵¹². Sotomayor sostiene che stando ai dati archeologici è evidente che a partire dal IV secolo si avverte una

509 Castillo Maldonado 2010, pp. 566-567

510 García Moreno 2005, pp. 169-173

511 García Moreno 2005, p. 61

512 García Moreno 2005, p. 177

notevole influenza nordafricana nella Tarraconense e nella costa levantina e che da VI secolo quest'influenza si estende anche alla Betica e alla Lusitania. Gli scarsi resti architettonici mostrano invece un legame con l'oriente e con Costantinopoli in particolare⁵¹³.

Dal punto di vista archeologico i documenti più antichi del cristianesimo iberico sono i sarcofagi. Per la maggior parte di questi si avverte un'influenza africana ma il discorso resta limitato a quelli provenienti da Tarragona, poiché nelle altre province non avviene lo stesso, come ad esempio nei casi di Écija, di radice orientale, Ampurias o quelli più tardi di Alcaudete che hanno tema vetero testamentario e matrice bizantina. I sarcofagi databili al IV secolo sono per la maggior parte di provenienza romana, importati come mercanzia di ritorno, e diffusi per tutta la totalità del territorio peninsulare. L'unica officina autonoma è quella di Bureba, il quale ha comunque influenze orientali⁵¹⁴. Solo a partire dal V secolo l'influenza africana si inizia a sentire maggiormente nelle strutture architettoniche, ma nel secolo precedente non avviene nulla di tutto ciò e, al contrario, le influenze sono orientali, italiche e di radice ellenistica⁵¹⁵.

I dati archeologici dimostrano quindi un'influenza africana nella sola Tarraconense durante il V secolo che si estende nel secolo successivo alla Betica e alla Lusitania. Durante il IV secolo è evidente che le influenze siano molteplici, africane, senza dubbio, ma anche romane e orientali. I dati archeologici dimostrano che non esiste alcun motivo per sospettare delle origini africane per il cristianesimo iberico, bensì il contrario⁵¹⁶. Questa sorta di “vuoto” africano non è possibile dunque integrarlo con le notizie scritte poiché i presunti martiri africani non risultano essere tali, le connessioni lessicali latine non hanno il valore probante che si è voluto attribuire loro, come d'altronde l'episodio dei vescovi libellatici⁵¹⁷ con l'intervento di Cipriano e del suo sinodo.

513 Sotomayor 1979, p. 14

514 Castillo Maldonado 2010, p. 567

515 Castillo Maldonado 2010, p. 567, Sotomayor 1979, p. 148

516 Castillo Maldonado 2010, p. 568

517 L'imperatore Decio, nel suo tentativo di ricostituire l'impero romano sulla base delle antiche istituzioni, compresa la religione, emanò, nel 249 o nel gennaio 250, un editto per cui tutti i cittadini dell'impero erano obbligati a fare pubblicamente un sacrificio alle divinità, per coloro che si rifiutavano erano previste pene molto severe. Per controllare l'esecuzione dell'editto, i magistrati consegnavano a ciascuno che aveva eseguito il sacrificio un *libellus*. L'editto era diretto in modo particolare contro i cristiani; l'effetto, in realtà, fu disastroso per le comunità dei fedeli, dei quali moltissimi si presentarono per offrire il sacrificio prescritto, come si evince specialmente dalle lettere di S. Cipriano e dal suo trattato *De lapsis*. Tra questi *lapsi* ve ne erano di quelli che non avevano fatto realmente il sacrificio idolatrico, ma soltanto si erano procurati, con denaro o in altro modo, il *libellus* attestante il sacrificio motivo per il quale furono detti *libellatici*. Vari sinodi, tenuti dopo la persecuzione, fissarono norme speciali per la riconciliazione di questa classe di *lapsi*. Furono ritrovati gli originali di alcuni di questi libelli in papiri egiziani. Vd. DACL, *Libellatiqués*, IX, i (1930) col. 78 e segg.

La precoce e profonda romanizzazione della penisola iberica, in particolare della Betica, e i suoi abbondanti e costanti contatti commerciali e culturali con l'Italia e Roma minimizzano l'importanza che avrebbe potuto avere la vicinanza e il contatto con l'Africa del Nord.⁵¹⁸ Diaz y Diaz sostiene che la necessità di vincolarsi a Roma dovette sentirsi ancora più forte nel V secolo e soprattutto nel VI quando si consumò definitivamente la rottura con l'Africa dove si era stanziato il regno vandalo di fede ariana, che distrusse moltissimo dell'eredità di Cartagine⁵¹⁹. De Palol aggiunge che questo fatto è evidente da un punto di vista dottrinale, mentre dal lato archeologico furono stretti anche nel VI secolo⁵²⁰. Se queste conclusioni sono esatte, sostiene Sotomayor, dovremmo pensare che l'influenza africana in archeologia sia inversamente proporzionale ai legami dottrinali. In realtà la contraddizione non esiste perché le testimonianze del vincolo dottrinale e disciplinare con Roma sono antecedenti al V-VI secolo ad esempio nel ricorso che Basilide e poi successivamente Imerio fecero al papa o di come papa Damaso tenne conto del concilio di Saragozza. Le relazioni con la penisola italica subirono una forte contrazione sia a seguito del sacco di Roma ad opera di Alarico nel 410, sia a causa dell'espansione giustiniana nell'area africana⁵²¹.

Secondo Castillo Maldonado le posizioni degli africanisti, come d'altronde quelle dei sostenitori della tesi romanista, hanno ignorato la varietà delle comunità e realtà che si riuniscono all'interno dell'unica dicitura di “chiesa iberica” e, data la varietà intrinseca di queste, è impossibile considerare che tutte abbiano avuto un'origine identica e lineare⁵²². Il cristianesimo stava andando ad impiantarsi in un terreno che non era di certo vergine per quanto riguarda le esperienze religiose e dovette avere dei “rivali” importanti.

Chiaramente rispondere alla domanda “da dove” sia arrivato il cristianesimo, non vuol dire automaticamente rispondere alla domanda “quando”, questione a cui non è possibile dare una risposta precisa. Tuttavia esiste un dato interessante da considerare. Sebbene ci si possa immaginare che le comunità meridionali di discendenza africana si fossero costituite alla metà del II secolo, la lista episcopale di *Illiberis* non ci permette di datare un vescovo della città prima del 250. Probabilmente ve ne furono alcuni prima, ma non è comunque

518 Sotomayor 1979, p. 149

519 M. C. Diaz y Diaz, *En torno a los origenes del Cristianismo hispánico*, Las raices de España, Madrid 1968, pp. 442-443

520 P. de Palol, *Los monumentos de Hispania*, Barcelona – Città del Vaticano 1972, p. 177, n. 24

521 Sotomayor 1979, p. 149

522 Castillo Maldonado 2010, p. 568

possibile retrodatare di molto⁵²³.

Un altro quesito interessante è, secondo Fernandez Ubiña, quello che riguarda il “come”, più specificamente egli si chiede come sia stato possibile che il cristianesimo si impiantasse negli stessi centri dove vi erano le comunità giudaiche, cioè le comunità “nemiche”⁵²⁴. Dopo le repressioni brutali delle rivolte del I e II secolo, il giudaismo rafforzò i suoi tratti spirituali distintivi e il suo carattere nazionale, quindi si era giudei perché lo si nasceva e in questo modo erano davvero pochi quelli esclusi o i convertiti che venivano “dall'esterno”. Nello stesso momento il cristianesimo aumentò la propria coscienza di religione autonoma, accentuando anche i suoi tratti distintivi e la sua opposizione al proprio passato giudaico. Si sa che il cristianesimo ebbe rapporti difficili anche con la religione pagana romana in generale e con alcuni culti misterici, ma la sua opposizione al giudaismo, essendo di natura puramente teologica, diede come risultato una situazione davvero molto particolare, dove i sacerdoti infuocavano l'odio religioso tacciando i giudei di deicidio e li descrivevano come ottusi e ignoranti che non erano stati in grado di comprendere le profezie bibliche sulla venuta del Messia, mentre i fedeli dell'una e dell'altra religione convivevano armoniosamente con stili di vita abbastanza simili. Se il cristianesimo che giunse nella penisola iberica portava con sé il seme dell'antigiudaismo, il suo sviluppo successivo non può spiegarsi né attraverso la missione nelle aljamas, né attraverso una conversione di un numero significativo di giudei. La coesistenza pacifica di entrambe le religioni in tante città del sud e dell'area orientale della penisola iberica non può nemmeno attribuirsi all'influenza di tanti missionari cristiani provenienti dall'Africa, dove l'antigiudaismo fu propagato dai vertici ecclesiastici fin dai tempi più remoti, come dimostrano gli scritti di Tertulliano. La ragione di questa coesistenza può essere soltanto sociologica dovuta al fatto che la maggior parte dei fedeli provenisse dai medesimi strati della popolazione, quelli più umili, in cui gli ideali spirituali erano molto simili⁵²⁵.

Gli atti del Concilio di Elvira confermano questi casi di convivenza pacifica, ma soprattutto dimostrano che il giudaismo esercitava una forte attrattiva verso i fedeli e dirigenti cristiani, senza che però si verifici il fenomeno contrario⁵²⁶. Il fatto che venissero proibiti i matrimoni dimostra che le condizioni sociali degli appartenenti al giudaismo e al cristianesimo dovevano essere piuttosto simili,

523 Fernández Ubiña 2007, p. 449

524 Fernández Ubiña 2007, p. 449

525 Fernández Ubiña 2007, p. 449

526 L. García Iglesias, *Los judios en la España antigua*, Madrid 1978, p. 70

specialmente in un periodo in cui unirsi in matrimonio voleva dire unire due patrimoni e stabilire un accordo tra famiglie di pari rango sociale ed economico. Il canone 49, che proibiva ai cristiani di lasciar benedire i frutti dei loro campi dai giudei, sta a dimostrare che essi avevano una posizione economica agiata. Che poi alcuni clerici fossero soliti dividere la mensa con alcuni giudei rimarca ancora una volta la posizione agiata di entrambi e la tendenza a condividere esperienze di tipo sociale e spirituale⁵²⁷.

Un altro punto di vista che merita di essere analizzato è quello che avevano gli iberici tardo antichi su come la loro penisola fosse stata cristianizzata.

Intorno al VII secolo nelle comunità cristiane iberiche inizia a crearsi un sentimento volto a comprendere le proprie origini cristiane, il quale, data la mancanza di fonti certe, portò alla formazione di leggende differenti. Si venne a creare proprio una letteratura volta alla ricostruzione di un passato per dare un'origine onorevole alla comunità, specialmente se questa era sede episcopale e questo si ripercuoteva anche sul prestigio e sul peso stesso che queste comunità avevano nell'organigramma della chiesa visigota. Esistevano due modi per potersi elevare all'interno dell'organigramma: il primo era quello di possedere un notevole potere economico, derivato sia dal livello in cui si trovava la città in questione nella scala civile in consonanza al potere dei suoi patroni religiosi, cioè i vescovi, i quali ricevevano ingenti donazioni; il secondo consisteva proprio nell'affermare di avere un'origine remota possibilmente apostolica, o quanto meno martiriale, cioè delle due tipologie più carismatiche ed importanti della cristianità antica⁵²⁸. Per una comunità cristiana il poter affermare di avere un'origine antica importante rappresentava un motivo di orgoglio e legittimazione considerando che il presente era dovuto ad un passato tanto importante attraverso la *successio episcoporum*.

Per quanto riguarda l'origine apostolica, sebbene questa sia stata una spiegazione tanto utilizzata ed amata in epoca medievale, non trova tanti riscontri nella tarda antichità. Sono tre le possibili strade per l'origine apostolica: un presunto viaggio di San Paolo nella penisola iberica, la leggenda dei sette giovani apostoli, la supposta predicazione di San Giacomo.

L'unica notizia della possibile venuta di San Paolo nella penisola iberica si trova nella lettera ai Romani⁵²⁹. Sappiamo però che una volta giunto Roma da

527 Fernández Ubiña 2007, p. 449-450

528 Castillo Maldonado 2010, p. 569

529 Rom., 15, 21-29: *Propter quod et impediabar plurimum venire ad vos; nunc vero ulterius locum non habens in his regionibus, cupiditatem autem habens veniendi ad vos ex multis iam annis, cum in Hispaniam proficisci coepero, spero enim quod praeteriens videam vos et a vobis deducar illuc, si vobis primum ex parte fructus fuero. Nunc autem proficiscor in Ierusalem ministrare sanctis; probaverunt enim Macedonia et Achaia communicationem aliquam facere in pauperes sanctorum, qui sunt in Ierusalem. Placuit enim eis, et*

prigioniero, San Paolo rimase vittima della persecuzione neroniana, quindi è assai improbabile, se non del tutto impossibile, che egli abbia potuto effettivamente recarsi nella Penisola iberica e predicarvi il Vangelo. Resta, pertanto, solo un desiderio quello espresso dall'apostolo ed è ugualmente significativo che nessuna comunità cristiana iberica reclami un'origine paolina sia in epoca tardo antica, sia in epoca medievale. Nei testi extrapeninsulari, come quello di Clemente Romano, si afferma che questa predicazione ci sia effettivamente stata, ma dovrebbe essere precede alla sua incarcerazione a Roma, che è attualmente impossibile da verificare storicamente. Si deve sempre tenere presente che è un errore pensare che il cristianesimo si diffuse quasi in modo inevitabile e continuo senza incontrare resistenza ed opposizione dalle altre comunità religiose⁵³⁰.

La seconda supposta origine fa riferimento alla leggenda dei sette giovani apostoli, ordinati a Roma, che si recarono nella Penisola Iberica per diffonderci il Cristianesimo. Giunsero nella città di Acci e si spostarono in diverse località della Betica non senza interventi miracolosi e prodigi. Da alcuni indizi si è portati a pensare che questa sia una leggenda piuttosto tarda poiché questi giovani apostoli non compaiono nell'unico calendario epigrafico betico di epoca tardo antica, quello di Carmona, e nemmeno in un'iscrizione del 652 menzionante delle reliquie⁵³¹. Nei calendari in cui appare la festività legata ai questi giovani, essa viene festeggiata lo stesso giorno anche se ovviamente è improbabile che essi siano morti lo stesso giorno ed in posti diversi. In qualche modo questo tipo di leggende va a negare la venuta stessa di Paolo nella penisola iberica, sebbene, come abbiamo visto, questo fosse un desiderio espresso dallo stesso apostolo. Dall'altro lato però queste leggende vanno a confermare che comunque nel VII secolo il cristianesimo cattolico si configurò come il principale riferimento dei regni settentrionali di fronte all'avanzata musulmana⁵³².

La terza leggenda apostolica, quella di San Giacomo, è quella che ha le maggiori probabilità di ripercussioni storiche. Secondo un manoscritto della fine del XIII secolo, o dell'inizio del secolo successivo, San Giacomo giunse nella Penisola in seguito ad un mandato di Dio allo scopo di predicare il messaggio cristiano. A seguito di una apparizione della Madonna sopra una colonna in cui

debitores sunt eorum; nam si spiritalibus eorum communicaverunt gentes, debent et in carnalibus ministrare eis. Hoc igitur cum consummavero et assignavero eis fructum hunc, proficiscar per vos in Hispaniam; scio autem quoniam veniens ad vos, in abundantia benedictionis Christi veniam.

530 Castillo Maldonado 2010, p. 570

531 ICERV 333. L'iscrizione proviene da Acci.

532 Casillo Maldonado 2010, p. 570

la Vergine gli chiedeva di costruire una basilica, ne edificò una nei pressi del fiume Ebro⁵³³. San Giacomo fu decapitato da Agrippa nel 44 a. C. e già questa data basterebbe a ritenere falsa la notizia della sua predicazione⁵³⁴. Una variante della leggenda vuole che, però, il corpo del martire, sia stato miracolosamente traslato da Gerusalemme e poi sepolto a Santiago di Compostela, che da questo martire prende il suo nome⁵³⁵.

La leggenda appartenente al periodo medievale però si allinea con una notizia rintracciabile nel *Breviarum apostolorum* e risalente all'anno 600 che dice che San Giacomo avrebbe predicato in *Hispania* e nelle regioni d'occidente. Nonostante questa notizia però le cronache dell'epoca restano prive di riferimenti. Non ne parla infatti Prudenzio, né i cronisti Orosio ed Idacio, né tutta la patristica ispanica dei secoli VI e VII. Per quanto riguarda la letteratura tardo antica, la notizia della predicazione di San Giacomo appare solo nel *De ortu et obitu* di Isidoro di Siviglia. Può essere accaduto che l'autore del *Breviarum*, o la sua fonte, non fosse soddisfatto di quanto gli apostoli avessero effettivamente lasciato durante la loro predicazione e abbia assegnato alla penisola iberica una predicazione da parte di San Giacomo e che questa credenza si sia estesa nel VII secolo agli autori extra peninsulari, ma non a quelli ispanici⁵³⁶.

Andrebbe comunque tenuto a mente ciò che scrive José Orlandis a proposito della predicazione di San Giacomo e, in un certo senso anche di quella paolina: era possibile oltre venti secoli fa concepire e realizzare, in termini di mezzi di trasporto e organizzazione, un viaggio dalle regioni remote del Medio Oriente fino all'Occidente per predicare il Vangelo? La risposta la troviamo in San Martino di Braga, il quale riuscì a realizzare questo progetto nel VI secolo. Secondo quanto scrive Orlandis, se San Martino riuscì a fare il suo viaggio in un periodo in cui la penisola iberica e la maggior parte dell'Occidente europeo si trovavano fuori dall'orbita dell'impero bizantino, dopo la mancata riconquista giustiniana, quello stesso viaggio doveva essere decisamente più realizzabile nel I secolo, quando tutto il mediterraneo si trovava nel pieno della *pax augustea* e le varie zone dell'Impero romano erano strettamente collegate⁵³⁷. La vicenda dunque è chiaramente falsa, ma con elementi di grande

533 Castillo Maldonado 2010, p. 571

534 Fernández Ubiña 2007, p. 430

535 Fernández Ubiña 2007, p. 430

536 Castillo Maldonado 2010, p. 571

537 J. Orlandis, *Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España*, in *Cristianismo y aculturación en tiempos de l'Imperio romano*, Antig. Crist. (Murcia), VII, 1990, p. 66

verosimiglianza.

La leggenda legata a San Giacomo non porta comunque alcun contributo per la ricostruzione delle origini del cristianesimo nella penisola iberica e il suo studio, secondo José Fernández Ubiña, è più adatto a chi si occupa del medioevo in relazione alla diffusione dell'adozionismo (???) nelle chiese mozarabiche spagnole guidate da Toledo e con la reazione militare anti-islamista iniziata nel nord della penisola che vide in San Giacomo, appunto, il suo santo protettore, il simbolo dell'ortodossia cattolica e patrono anche dei regni cristiani appena sorti⁵³⁸.

Il cristianesimo non dovette essere necessariamente essere predicato nella penisola iberica da apostoli o missionari più o meno noti. D'altronde questo è il sistema di diffusione meno diffuso e usato nella storia della Chiesa. Sotomayor afferma che tra militari, commercianti, coloni e schiavi che arrivavano nelle coste iberiche e all'interno della penisola, doveva per forza esserci qualcuno che era di fede cristiana e che, stanziandosi in quei luoghi, abbia mantenuto le proprie abitudini religiose⁵³⁹.

Le leggende sulla predicazione degli apostoli in Spagna colmarono la curiosità ingenua e pietosa dei primissimi fedeli e confermarono uno dei generi più popolari della letteratura cristiana. Sono leggende tardive e non permettono di riconoscere il primato romano, petrino e paolino. Avevano tutto lo scopo di magnificare gli inizi del Cristianesimo ispanico con un segno di apostolicità diretta e niente di storicamente credibile che faccia sperare o che possa fare luce a riguardo, sebbene i più eruditi abbiano cercato di provare il contrario negli ultimi secoli. L'assenza di testimoni affidabili rappresentò più uno stimolo che un impedimento per l'immaginazione delle menti medievali che poterono creare liberamente le origini del Cristianesimo nella Penisola iberica, adattarle al gusto dell'epoca e ricostruire, a loro discrezione, un'origine apostolica per numerosissime comunità locali⁵⁴⁰.

Ebbe un notevole successo in epoca tardo antica la spiegazione martiriale. Il martire era il *defensor civitatis* e l'emblema identificativo dell'*urbs*, che con il suo prestigio nobilita anche il resto della città. Parlando delle *passiones*, bisogna tenere presente da subito che la redazione di questi testi è di epoca tardo antica, infatti nel *Passionario Ispanico*, andando oltre gli schemi archetipici per le *passiones* di Fruttuoso, Eulogio, Augurio, Vincente da Saragozza o da Valencia, Giusta e Rufina da Siviglia ed Eulalia da Merida, lo

538 Fernández Ubiña 2007, p. 432-433

539 Sotomayor 1979, p. 14

540 Fernández Ubiña 2007, p. 434-435

schema ricorrente per il resto dei testi conduce inevitabilmente ad una datazione attorno al VII secolo e successivi⁵⁴¹. Esistono alcuni esempi che spiegano chiaramente come in certi casi la figura del martire sia stata sfruttata politicamente per far emergere una sede episcopale a discapito di un'altra.

Accadde così tra Toledo e Merida, antica capitale del *Vicarius hispanicus*. Merida poteva contare sulla figura pesante della giovane vergine Eulalia, prestigiosa e celebre martire locale. A Toledo invece mancava la figura di un martire che facesse emergere questa sede e poteva contare solo su piccole figure legate ad un culto estremamente locale. Inizialmente la monarchia visigota cercò di capitalizzare il patrimonio martiriale di Eulalia, non riuscendovi, quindi dovettero indirizzarsi su altre figure. In presenza del re Recesvinto si procedette ad aprire un sarcofago contenente delle reliquie per contatto di una martire confessora che fino ad allora era rimasta pressoché sconosciuta: Leocadia di Toledo. Non potendo dunque sfruttare il potenziale di Eulalia, poiché troppo legata alla curia emeritense, la monarchia visigota “si inventò”, o quanto meno potenziò, il culto della martire locale Leocadia⁵⁴². Nel VII secolo si poneva per Toledo anche il problema di affermare la sua condizione di sede ecclesiastica anche di fronte a Cartagena, fino alla fine della provincia bizantina della *Spania*. Per questo motivo poter contare su un'origine martiriale rinnomata ed antica non poteva che portare vantaggio alla sede toledana. Dunque è legittimo pensare che Toledo si servì del culto di Leocadia per accrescere il suo prestigio davanti a Merida e Cartagena, poiché mancando un'origine apostolica, l'unica altra possibilità rimasta era quella di un'origine martiriale. Si costruì dunque una passio in cui Leocadia apparisse come il *culmen* del viaggio di Daciano, persecutore della maggior parte di martiri iberici. Questo espediente speciale, che presupponeva una discreta antichità del culto e della sede, unito all'attività letteraria di Ildefonso di Toledo e alla condizione di capitale del regno, portarono finalmente Toledo ad assumere il ruolo di città episcopale per eccellenza⁵⁴³.

Le *passiones* dei secoli VII e successivi rispondevano ad una crescita del culto martiriale dovuto alla sua piena integrazione nei riti liturgici, ma servivano anche a legittimare e in un certo senso anche a dare lustro alle origini delle diverse comunità, in particolar modo per quelle sedi episcopali guidate e sostenute dall'aristocrazia locale.

Resta da capire quale fu il presupposto ideologico e come si costruirono queste

541 Castillo Maldonado 2010, p. 571

542 Castillo Maldonado 2010, p. 572

543 Castillo Maldonado 2010, p. 572

ragioni.

Continuò a persistere nella tarda antichità un tratto tipico dell'età classica, l'*antiquitas*, che i cristiani conoscevano perfettamente non solo perché lo condividevano in quanto romani, ma anche perché la avevano sfruttata nel processo di nascita e differenziazione dal giudaismo. Quando l'*antiquitas* venne applicata alle comunità cristiane locali, fu di supporto per costruire un prestigio utile a difendersi in particolari situazioni: avere un passato remoto legittimava lo status di una comunità trovando ripercussioni nella sua gerarchia⁵⁴⁴.

Un'altra ragione è quella dell'incapacità epistemologica di costruire un'origine per il suo passato, per la città di Dio, che non sia unidirezionale e individuale, ovvero l'incapacità di avere una conoscenza utile per costruire un processo generativo graduale, diacronico e multidirezionale.

Se le creazioni *ex nihilo* sono rare, nel pensiero antico era necessario percepire un'origine chiara, unpo' come punto preciso iniziale da cui far svolgere la storia fino al presente, frutto diretto ed inevitabile di quell'inizio. Si cercheranno fondatori singoli per le singole comunità ad imitazione degli oikistes coloniali. I cristiani, dunque, cercavano un inizio chiaro e distinto per la propria comunità, sebbene la realtà fosse nettamente differente con una commistione di pagani, cristiani e talvolta anche elementi giudaizzanti. La struttura mentale cristiano-romana cercava un eroe unico, non un insieme di missionari anonimi, ed in questo senso la figura del martire inviato da Dio stesso era perfetta per lo scopo, un *semen christianorum* per usare le parole di Tertulliano⁵⁴⁵.

L'ultimo elemento fondamentale per capire l'identificazione di una comunità con un martire o un apostolo è il sentimento di sovrapposizione che si aveva tra la comunità dei vivi e la comunità dei morti, quello che potremmo anche definire come la coscienza del passato comunitario. Questa è una concezione tipicamente cristiana. Il morto è presente nelle riunioni liturgiche dei vivi e la *communio sanctorum* non è tanto la comunità dei vivi, ma quella dei santi del passato che sono presenti alle assemblee. Questo è un argomento di carattere principalmente teologico, ma anche psicologico e antropologico. Gli spiriti sono onnipresenti, il defunto *quiescit* o *dormit* nella propria sepoltura e, quando si tratta di un personaggio importante, le sue vestigia restano lì dando luogo ad una effettiva *praesentia*⁵⁴⁶.

544 Castillo Maldonado 2010, p. 573

545 Castillo Maldonado 2010, pp. 573-574

546 Castillo Maldonado 2010, p. 575

Come si è visto, quindi, erano necessarie origini remote e illustri che non necessitavano sempre di prove storicamente attendibili. Le spiegazioni storiche e quelle ideologiche non coincidono, infatti le prime ci rimandano ai secoli I-III e ad una pluralità di spiegazioni; le seconde riportano ad azioni individuali ed unidirezionali. Per analizzare le origini e la diffusione del cristianesimo nella Penisola iberica non occorre soffermarsi tanto su questo genere di leggende, sebbene esse costituiscano da sé un fenomeno storico di grande interesse con importanti conseguenze anche sulla realtà storica. Né queste leggende, né chi vi prestava fede, comunque, riuscirono a darsi una spiegazione credibile sul cristianesimo dei primi secoli e, agli albori del medioevo, si diffuse la convinzione che esso si fosse imposto per volontà divina e questa era la fonte di sostegno principale degli stati peninsulari artefici della Reconquista. Con la presa di Granada, avvenuta nel 1492, si pose il problema dell'integrazione degli Arabi ormai vinti, in particolare dei mori, così, ad esempio, la leggenda dei sette giovani apostoli, riprese vigore per giustificare l'origine e l'essenza cristiana cattolica di questi nuovi regni e il carattere invasivo della religione musulmana. Nella nuova versione della leggenda dei sette giovani apostoli, i due principali protagonisti, Cecilio e Tesifone, erano di origine araba e discepoli di San Giacomo⁵⁴⁷. Questo serviva a dimostrare che era necessario distinguere tra razza, cioè arabi e mori che chiedevano l'integrazione, mantenendo i segni della propria identità culturale, e religione islamica, più difficile da accettare in quella società cristiana e controriformista. È proprio durante la Controriforma che si spiega il fiorire della letteratura pseudo-agiografica e delle false cronache dove era data per certa la venuta di San Giacomo e degli altri apostoli⁵⁴⁸.

I primi documenti certi riguardanti il cristianesimo nella Penisola Iberica sono dunque la lettera 67 di Cipriano e gli atti dei concili di Elvira. L'accettazione di questi documenti non è stata semplice, infatti ancora nel XX secolo esistevano studiosi che si rifiutavano di ritenere che l'immagine delle prime comunità cristiane iberiche fosse quella trasmessa da Cipriano e si dubitò anche della veridicità degli atti di Elvira. L'idealizzazione religiosa e l'esaltazione nazionalista dei secoli XVII-XVIII non apportarono nulla, se non oscurantismo, alla conoscenza del Cristianesimo delle origini nella penisola poiché si davano infatti per assolutamente certe le notizie delle leggende apostoliche, credendo quindi che il Cristianesimo si fosse diffuso in epoca molto antica, nella prima metà del II secolo ed equiparando, molto incoscientemente secondo Fernández Ubiña, il cristianesimo spagnolo a quello che vissero e diffusero le prime

547 Fernández Ubiña 2007, p. 432

548 Fernández Ubiña 2007, pp. 432-433

comunità⁵⁴⁹. Sappiamo con certezza ora che la religione cristiana non si diffuse nelle province spagnole prima del III secolo e che il cristianesimo praticato tra I e II secolo era un culto plurale, frammentato in correnti e chiese eterogenee non sempre accettate e gli adepti stessi del Cristianesimo costituivano una minoranza esigua sparsa per le diverse città dell'Impero⁵⁵⁰. Non sorprende dunque che nella Penisola Iberica non esistano tracce giudeo-cristiane, né che le fonti non conoscano la presenza dell'ideologia teologica e sacramentale di San Paolo e dei suoi successori, con le speranze escatologiche e la sua organizzazione in chiese autonome e fraterne, né che sia attestata la presenza del cristianesimo filosofico e morale diffuso dai padri apologeti greci nel II secolo⁵⁵¹. Quello di cui parlano i documenti in nostro possesso è una Chiesa strutturata, organizzata e gerarchizzata, ma anche diffusa in modo diseguale sul territorio, tuttavia quello che nasce non è una Chiesa di questo tipo, ma delle singole comunità locali che partecipano ad una stessa fede, ma che spesso vivono senza una reale comunione fra di loro, sono comunità autosufficienti che si formano e sviluppano a poco a poco. Lo sviluppo progressivo della chiesa in ogni singola regione è un'evoluzione che si produce dentro le singole comunità a partire proprio dalle singole realtà socio-culturali di ognuna di esse. I contatti e le interdipendenze delle comunità non vanno ad accentrarsi attorno ad una sede principale per ogni singola provincia, come accade per altre regioni dell'impero. Torniamo a ribadire che comunque si tratta di origini e bisogna stare attenti a generalizzare perdendo di vista la diversità intrinseca delle singole comunità che, sebbene abitassero la stessa penisola, hanno potuto ricevere influenze e apporti da diverse regioni dell'Impero. Il dato importante di questo periodo è la semplicità e la naturalezza con cui i fedeli svolgevano e si impiegavano nei vari compiti necessari allo svolgimento della vita comunitaria. Questo, di per sé, non era segno di una rottura con la loro vita precedente, politica o familiare che fosse. Si può supporre che esistessero comunque casi in cui i fedeli rompessero definitivamente con la loro vita precedente, cambiandola al momento in cui entravano nei ranghi ecclesiastici o al momento della conversione stessa, ma che essi non vengano documentati nella penisola iberica dalle fonti di questo periodo. Non sappiamo nemmeno quali furono i ruoli svolti dalle donne, ma si ritiene che nessuna ebbe accesso ai gradi elevati della gerarchia ecclesiastica ed è anche dubbio che esse avessero qualche altro ruolo significativo. Non si fa alcuna menzione

549 Fernández Ubiña 2007, pp. 433-434

550 Fernández Ubiña 2007, p. 435

551 Fernández Ubiña 2007, p. 436

delle vedove, che ebbero - sia in oriente, sia in occidente - un ruolo importante per molte comunità cristiane alle origini. Gli atti del Concilio di Elvira alludono a due tipi di vergini, alcune consacrate a Dio (can. 13), altre invece che sono semplicemente nubili e vivono in castità senza maggiori impegni (can. 14). In entrambi i casi, gli atti conciliari fanno riferimento ad esse per condannarne fermamente le unioni sessuali. Quello che si evince è che, all'inizio, la gerarchia ecclesiastica della penisola iberica fu un patrimonio esclusivamente maschile⁵⁵².

I primi vescovi di cui abbiamo notizia, Leone di Leòn-Astorga e Basilide di Merida, vivevano totalmente immersi nella vita sociale e religiosa delle loro rispettive città senza avere nessun conflitto con i gentili o pagani⁵⁵³ con cui, peraltro, mantenevano rapporti eccellenti, tanto che è difficile immaginare in cosa potessero esserci attriti, se non per le celebrazioni rituali proprie, come ad esempio i battesimi, o le festività. Questi attriti bisogna solo supporli perché, prendendo in esame la lettera di Cipriano, scritta probabilmente nell'autunno del 254, quello che si evince è che entrambe le parti, pagani e cristiani, condividessero le stesse abitudini romane. Il punto più grave, come evidenzia il vescovo⁵⁵⁴, non è solo che essi sacrificassero agli dei pagani così come aveva chiesto l'imperatore Decio nel 250, ma che a questo si aggiungesse che il vescovo Marziale facesse parte di un *collegium* già da prima della richiesta di Decio, e che egli seppellisse i propri fedeli in cimiteri pagani e alla maniera pagana⁵⁵⁵.

Quello che era in gioco in quel momento non era solo una questione di autorità, quanto più una concezione del cristianesimo assolutamente incompatibile con l'ideale purista e settario dei primi secoli. Gli incarichi ecclesiastici quindi erano visti come cariche carismatiche, riservate a fedeli virtuosi, che si erano convertite in posti di rilevanza sociale a cui aspiravano personaggi, talvolta di un certo livello, esattamente come accadeva per le magistrature in età imperiale. Questo ovviamente non vuol dire che la chiesa iberica delle origini fosse stata permeata da comportamenti e rituali profani perché vorrebbe dire che si ha un'immagine idealizzata di quello che avrebbe

552 Fernández Ubiña 2007, p. 437

553 Riporta Fernández Ubiña che il termine "pagano" si generalizza, con le connotazioni negative, solo in epoca tarda, mentre va impiegato in termini più descrittivi. Cipriano invece utilizza il termine *gentiles* per indicare i non cristiani. Fernández Ubiña 2007, p. 437, nota 22.

554 Cipriano, Epist. 67, VI, 1-2

555 Va tenuto conto anche del fatto che, nel periodo storico in cui Cipriano scrive la sua epistola, gli imperatori condannavano a morte i cristiani solo per il semplice motivo che potevano farlo, rimettendoli in libertà se dimostravano, offrendo sacrifici e maledicendo Cristo, di non esserlo. Si veda anche Plinio il Giovane, Ep. 10.96, 10

dovuto essere il cristianesimo e giudicare la realtà ispanica del III secolo in base a questo pregiudizio. In realtà, come sottolinea Fernandez Ubiña, non ci fu mai una comunità cristiana perfetta e un cristianesimo ideale, se non come referente utopico di alcuni fedeli poiché la realtà, di contro, fu sempre molto varia e prosaica⁵⁵⁶. Non sarebbe comprensibile se non come mai il cristianesimo fosse tanto ampiamente disprezzato in tutto l'impero e da parte di tutte le classi sociali durante i suoi primi secoli di vita.

I vescovi e i fedeli che praticavano il cristianesimo senza rotture rispetto alla società che li circondava dovevano essere una buona percentuale, se non addirittura la maggioranza, come si deduce dalla lettera 67 di Cipriano. Questa lettera di Cipriano è spesso considerata uno dei documenti fondamentali per privare la discendenza africana della Chiesa iberica tuttavia, come abbiamo già visto, qui come in altre regioni dell'impero i contatti dovettero essere molteplici e d'altronde in tutta l'area occidentale dell'Impero, in particolare nell'area iberica, non abbiano notizia di nessun gruppo cristiano dove vi fosse il rigore dottrinale o l'intransigenza disciplinare voluta da teologi come Tertulliano o Cipriano⁵⁵⁷.

Sebbene questa minoranza perdente, comunque, non si fosse estinta completamente nella penisola iberica, anzi sarà ben presente in periodi più tardi, i canoni del Concilio di Elvira confermano che l'integrazione armonica tra gerarchia ecclesiastica e popolo si è andata consolidando negli ultimi decenni del III secolo. Negli atti conciliari infatti non vengono documentati i casi estremi di apostasia episcopale presenti nel documento di Cipriano, però la gerarchia ecclesiastica continua ad avere comportamenti più tipici della magistratura romana che dei missionari cristiani⁵⁵⁸. Gli atti inoltre ci informano di certe attitudini clericali che sono molto esplicative della compenetrazione con il mondo dei gentili. Ad esempio va ricordato che i clerici contraevano matrimonio e lo consideravano alla maniera romana, cioè come un accordo patrimoniale e sociale più che con delle connotazioni sacramentali che esso acquisirà nei secoli successivi. Questo vuol dire che quando essi si trovavano nella condizione di doversi preservare in castità con le loro mogli, erano costretti a ripudiarle se esse commettevano adulterio, esattamente come prescriveva il diritto romano dell'epoca. Al concilio inoltre permette che i clerici possano proseguire con le loro attività commerciali all'interno della provincia, ma si suppone che potessero realizzare le loro attività lucrative anche al di fuori della

⁵⁵⁶ Fernández Ubiña 2007, p. 438

⁵⁵⁷ Fernández Ubiña 2007, p. 442

⁵⁵⁸ Fernández Ubiña 2007, p. 442

provincia servendosi magari di un liberto, un familiare o qualcuno che lavorasse a loro servizio⁵⁵⁹.

La profonda romanizzazione del cristianesimo è percepibile anche nelle superstizioni e nei comportamenti della popolazione, sia dei vecchi gentili, sia dei nuovi cristiani. Il punto significativo è la conversione dei *flamines* e dei sacerdoti pagani che, secondo a quanto è scritto negli atti di Elvira, non rinunciarono alle proprie abitudini religiose o quella non meno superficiale dei catecumeni che non andavano in chiesa (cann. 2-5, 55). Per nessuno di loro la conversione al cristianesimo dovette significare una scelta trascendentale o un cambio radicale delle proprie abitudini di vita⁵⁶⁰, come invece siamo soliti immaginarci per Paolo, nei confronti del giudaismo, o per Agostino, nei confronti del paganesimo. Questa predisposizione favorevole del mondo gentile nei confronti del cristianesimo viene ugualmente messa in rilievo nel canone 39 dove viene permesso il battesimo agli infermi pagani, quindi di gente che, sebbene avesse vissuto lontana dal cristianesimo, riceveva comunque il *viaticum mortis*⁵⁶¹. Un atteggiamento simile d'altronde lo si riscontrava anche nei fedeli cristiani, i quali partecipavano a processioni e culti idolatrici o non andavano quasi mai in chiesa, a volte facevano apostasia. Non è meno significativo il fatto che alcuni *possessores* accettassero come rendite i beni offerti agli idoli poiché temevano che i loro schiavi potessero reagire in modo violento in caso di rifiuto⁵⁶². I canoni conciliari di Elvira ratificano quello che era di fatto un mondo pieno di divinità di ogni tipo e presenti ovunque, temibili in certi casi e benevoli in altri, ma è sempre ad essi che si rivolge il cittadino senza il dramma spirituale o psicologico diffuso inizialmente dalle religioni monoteiste⁵⁶³. Conseguenza logica di questo clima sincretista è l'opposizione conciliare alla distruzione dei simulacri degli idoli pagani per evitare scontri tanto gravi come quelli accaduti pochi anni prima ad *Hispalis*, dove Giusta e Rufina, fedeli cristiane, distrussero il simulacro del dio che veniva in quel momento portato in processione durante la festa delle Adonie. Allo stesso modo si spiega la relativa indulgenza nei casi di apostasia, la tolleranza inevitabile nei confronti dei matrimoni misti e il permesso di esercitare le magistrature per

559 Fernández Ubiña 2007, p. 443

560 Tertulliano (*De idol.* 17) sostiene che nessun cristiano può essere un magistrato se continua a sacrificare agli dei o prende parte a questi sacrifici, se si cura dei templi pagani o prende parte a spettacoli pubblici. In sostanza si trattava di un'incompatibilità insuperabile.

561 Fernández Ubiña 2007, p. 444

562 Fernández Ubiña 2007, p. 447

563 Vd. Keith Hopkins, *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman World*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1999, p. 7

i cristiani⁵⁶⁴. Questo sentimento di convivenza con i gentili resta ancora più realizzato quando lo si confronta con l'intolleranza cristiana nei confronti degli eretici dei giudei, nei confronti dei quali venivano emesse norme di segregazione e condanna. Si vede dunque che gli atti del concilio dedicano ampio spazio e prestano molta attenzione alla cristianizzazione delle élites urbane, dei magistrati, dei possidenti e degli schiavisti, mentre accennano al popolo e ai settori più umili sono per censurarne le antiche tradizioni o per ricordare loro che gli è negato l'accesso ai ranghi clericali⁵⁶⁵. In una società classista come quella romana, in cui l'egemonia sociale e ideologica era riservata ad una minoranza di potentati locali, la reale influenza del cristianesimo poteva essere molto superiore di quella che si è soliti ritenere rispetto all'effettiva presenza numerica, grazie proprio alla cristianizzazione delle élites locali⁵⁶⁶. Il ruolo secondario svolto dalle donne è significativo, se visto in questa prospettiva. Sebbene non siano praticamente nominate nella lettera di Ciprano, sono invece presenti negli atti del concilio di Elvira sempre per sottolinearne il ruolo marginale dentro la comunità. Non ci si può d'altronde aspettare altro in una società patriarcale come quella del basso impero in cui, inoltre, si viveva un rafforzamento delle attitudini e dei valori misogini dopo i decenni di relativa libertà di cui avevano goduto le donne tra la fine della repubblica e il governo imperiale degli Antonini⁵⁶⁷. I padri conciliari non concepiscono la donna come una persona potenzialmente indipendente, che sia essa nubile o divorziata, ma sempre come un soggetto posto sotto la tutela di un uomo, marito o padre. Il cristianesimo generò un nuovo spazio sociale per le donne, quello della propria comunità ecclesiastica, dove esse trovarono, in qualità di vergini o vedove, uno stile di vita più libero e soddisfacente rispetto al matrimonio o al concubinato tradizionale romano. Negli atti del Concilio si parla molto della donna in relazione al matrimonio, esaltando e sacralizzando la sua fedeltà al patto coniugale, la dipendenza dallo sposo e la funzione legata alla maternità, pertanto la chiesa iberica trovò nella donna una doppia via di diffusione del proprio messaggio: da un lato attraverso l'esempio e l'appoggio degli stati più elevati, a cui dovevano appartenere le vedove e le vergini, dall'altro attraverso le donne sposate e madri che

564 Fernández Ubiña 2007, p. 448

565 Cann. 2-5, 20, 40, 41, 49, 55, 57, 80

566 Fernández Ubiña 2007, p. 445

567 Fernández Ubiña 2007, p. 446. Vd. Anche L. Cracco Ruggini, *Judicial status and historical role of women in roman patriarchal society*, *Klio*, 71, 1989, pp. 604-619, P. Veyne, *La familia y el amor en el Alto Imperio romano*, *Idem, La sociedad romana*, Madrid, 1990, pp. 169-211

diffondevano la nuova fede all'interno del loro nucleo familiare⁵⁶⁸.

Quello che è importante è cercare di capire non solo quando e da dove arrivò il cristianesimo nella Penisola Iberica, ma soprattutto chi contribuì al suo arrivo e tra chi si diffuse. I canoni del Concilio di Elvira vanno di fatto a confermare quello che era il cristianesimo agli inizi del IV secolo e sicuramente fu una religione, almeno dalle sue origini fino ad alcuni decenni dopo, diffusa tra classi sociali agiate, cittadini romani che occupavano spesso le magistrature e facevano parte delle oligarchie terriere urbane, cioè persone che assunsero il cristianesimo come religione poiché faceva parte della propria formazione classica, senza alcuna rottura con l'Impero romano e le sue istituzioni, nello stesso modo in cui lo facevano le minoranze giudaiche.

L'impiantarsi tardo del cristianesimo nelle province iberiche, e la sua conseguente natura sincretista, spiegano che la fede o le speranze escatologiche dei primi cristiani erano già state sufficientemente eclissate da altre espressioni religiose. La spiritualità originale e passionale del cristianesimo delle origini non si conobbe mai in quest'area o, in qualsiasi caso, venne stroncata a partire dal III secolo⁵⁶⁹. Quello che accadde fu un cambio inevitabile nelle forme di vita cristiana: se la sincerità e il compromesso erano tratti tipici delle piccole comunità che esercitavano una sorta di autocontrollo sopra i loro fedeli, niente di ciò era possibile con una cristianizzazione superficiale che riguardava, nel III secolo, migliaia o forse milioni di persone. La necessità primaria era dunque quella di garantire un minimo di istruzione cristiana a questa moltitudine di persone, di garantirne l'obbedienza alla gerarchia ecclesiastica rafforzata e l'unione di tutti attraverso regole elementari della fede con rituali e festività ispirate dal massimo attrattivo e dalla tradizione popolare.

Sminuire il cristianesimo iberico attraverso le informazioni della lettera 67 di Cipriano vuol dire dimenticarsi anche della reazione contraria a questi comportamenti da parte di altri vescovi e fedeli, sebbene da questo documento sembri che questi stessi fedeli fossero i perdenti. Questa spiritualità arcaica era possibile apprezzarla solo nei casi di ritiri clandestini delle *villae* signorili, dove una minoranza di aristocratici cercavano di arricchire la propria fede lontani dalla mondanità urbana e dal controllo della gerarchia ecclesiastica⁵⁷⁰. Il caso di Prisciliano è emblematico. La sua condanna e la sua esecuzione a Treviri da parte del potere civile prova fino a che punto fosse difficile conciliare la fede

⁵⁶⁸ Fernández Ubiña 2007, p. 446-447 e nota 46

⁵⁶⁹ Fernández Ubiña 2007, p. 455

⁵⁷⁰ Fernández Ubiña 2007, pp. 455-456

primitiva e carismatica che predicavano questi personaggi con le strutture ecclesiastiche e il loro potere politico. Questa situazione non era chiaramente tipica solo della Penisola Iberica, ma apparteneva anche ad altre province dell'Impero, in particolare Roma e le Gallie⁵⁷¹.

I cambi religiosi in questa epoca presa in analisi, per quanto potessero essere rivoluzionari in ambito spirituale, non comportarono alcuna rivoluzione in ambito sociale e nemmeno, d'altronde, poteva comportarla il cristianesimo. Quale che fosse il tempo e la naturalezza con cui giunse il cristianesimo nella penisola iberica, infatti, la sua costituzione in una religione e in una Chiesa influente ebbe luogo solo oltre la seconda metà del III secolo, quando aveva già assimilato molteplici comportamenti ed elementi culturali dal paganesimo e i suoi adepti non sentirono la conversione, né vissero la nuova fede come una negazione o una rottura completa col passato⁵⁷². Senza il ricorso a questo profondo sincretismo religioso sarebbe stata impossibile la conversione, per quanto superficiale, di grandi masse popolari. Quello che dovrebbe sorprendere gli storici è che esisteva una minoranza sufficientemente influente e significativa che ha lasciato testimoni sufficienti della sua fede accentrata e che un secolo dopo un'altra minoranza, riscoperto questo modo di vivere la fede, la recupererà nel ritiro in lussuose *villae* o addirittura dedicherà la vita al recupero di una chiesa carismatica⁵⁷³. Per l'uomo di oggi, abituato ad una fede piuttosto libera e adattabile come lo era in un certo qual modo il mondo politeistico romano, è molto complicato comprendere quell'epoca di verità assolute, uniche e vitali per i cristiani, in particolare per i vertici ecclesiastici che, come notava molto puntualmente Agostino, erano più devoti alla Chiesa che al Vangelo e che pertanto o tentarono di imporre i propri ideali attraverso la classe media, violenza inclusa, o coltivarono la propria fede in ritiri spirituali nel deserto o nelle *villae*⁵⁷⁴.

Nel 411 i barbari arrivano ad un accordo di pace e si spartiscono tra loro i territori dell'Impero romano. Comincia così la fine della *Hispania* romana. Seguiranno fasi molto complesse a livello storico-politico, segnate da instabilità e disordini, che porteranno ad una nuova unità solo con l'arrivo dei visigoti, prima dell'affacciarsi di una nuova minaccia: gli arabi.

571 Fernández Ubiña 2007, p. 456

572 Le pratiche pagane sopravvissero ancora per lunghissimo tempo. A questo proposito si vedano S. McKenna, *Paganism and pagan Survival in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938 e P. Diaz – J. Torres, *Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)*, AAVV, *Revisiones de Historia Antigua*, pp. 235-266

573 Fernández Ubiña 2007, p. 458

574 Fernández Ubiña 2007, p. 458

Sia gli Alani, sia i Vandali non riuscirono a stanziarsi stabilmente nella penisola iberica. Ci dice Idacio che i primi furono eliminati nel 418 dai visigoti, mentre i vandali silingi furono ugualmente sconfitti dal re visigoto Valia nel 418⁵⁷⁵.

Gli scarsi documenti in nostro possesso non permettono di dare conto chiaramente della situazione dei cattolici in quest'epoca di transizione sotto il dominio degli ariani. L'impressione che si ha è, comunque, quella che si tratti di un periodo di sufficiente tranquillità. Non c'è dubbio d'altra parte che la presenza degli invasori ariani abbia avuto come conseguenza che una parte dei fedeli cattolici passasse all'arianesimo. Il concilio di Lerida, tenutosi nel 486, emette delle disposizioni chiare riguardo gli apostati che, pentiti, vogliono tornare all'interno della chiesa cattolica, raccomandando un lungo periodo di sosta tra i catecumeni prima di riavvicinarsi all'eucarestia. Al contrario invece si proibisce categoricamente il sacrificio del cattolico che ha fatto battezzare i propri figli nell'eresia, così come proibisce il sedersi allo stesso tavolo con chi è stato ribattezzato⁵⁷⁶.

I rapporti tra la Santa Sede e la penisola iberica non furono sempre distesi. Non esiste alcun fondamento storico che autorizzi a pensare che l'esercizio della potestà papale sopra Hispania si basasse esclusivamente sopra il titolo di Patriarca d'Occidente, un titolo che, a partire dal Canone 6 del I Concilio di Nicea, si assegnava con la stessa frequenza ai papi ed agli imperatori bizantini⁵⁷⁷. La lettera scritta da San Braulio nel 638 ad Onorio I fu redatta in uno dei momenti più tesi tra a sede romana e l'episcopato ispanico. Secondo San Braulio al papa corrisponde la *sollicitudo omnium ecclesiarum* e, quando la esercita, egli opera in piena conformità con la dignità apostolica che gli è stata conferita da Dio⁵⁷⁸. L'autorità della Sede romana sopra la Chiesa si fondava, secondo la teologia visigota, sopra il suo primato universale e non sopra la potestà di rango patriarcale, specifica del papa sull'Occidente⁵⁷⁹.

A partire dal IV secolo i papi esercitarono una giurisdizione immediata sopra le chiese d'Italia e, in virtù della loro autorità suprema, ottennero dei privilegi straordinari anche per altre sedi apostoliche attraverso l'istituzione dei vicari apostolici. L'autorità naturale esercitata dai papi nella tarda antichità non può

575 Sotomayor 1979, p. 373

576 Sotomayor 1979, pp. 373-376

577 Orlandis 1987, p. 14

578 Ep. XXI, vv. 4-5 [L. Riesco, Epistolario de San Braulio, (Introducción, Edición Crítica y Traducción), Sevilla, 1975]

579 Orlandis 1987, p. 15

essere messa in dubbio, ma essa non fu esercitata con la stessa intensità ovunque. Battifol distinse tre grandi aree geografiche⁵⁸⁰: la regione metropolitana romana; l'Occidente; la Chiesa universale. Lo stesso Battifol ha ammesso che col passare del tempo ci furono notevoli modifiche a questo suo schema tripartito, ma in generale anche l'orbe cattolico attuale si mantiene sotto questa modalità. Non ci fu alcuna mutazione nella dottrina teologica di queste chiese riguardo la naturale preminenza della potestà papale, ma risulta che questa supremazia sia stata influenzata e condizionata dal contesto politico generale presente, di volta in volta, nella penisola iberica⁵⁸¹.

Si dovette affrontare inizialmente la crisi priscillanista, durante la quale molti personaggi di rilievo si trovarono coinvolti ma, a dire il vero, non tutti allo stesso modo. Priscillano ed i suoi seguaci si recarono da Ambrigio di Milano, attratti dal prestigio di quella sede episcopale. Paolo Orosio scrisse al suo maestro, Agostino, un *Commonitorium* delle dottrine priscillaniste, chiedendogli un giudizio teologico. Il giudizio espresso da Agostino fu diverso da quello della Santa Sede, la quale non agì per motivi personali di prestigio ecclesiastico o di autorità teologica, ma secondo ragioni istituzionali, tra le quali la potestà giuridizionale del primato di Pietro⁵⁸². Questo stesso fondamento si trova anche nell'intervento di Innocenzo I (401-407) dopo il fallimento del I Concilio di Toledo, quando invitò i vescovi a ritrovare l'unità e a mettere fine alle divergenze. In seguito il vescovo Toribio scrisse al papa Leone I un compendium con 16 proposizioni che compendiarono il priscillanismo, confutandole una ad una. Nell'analizzare questa recrudescenza del priscillanismo, il papa la attribuisce al disordine prodotto dalle invasioni nell'amministrazione ecclesiastica e civile e, dopo avere anche egli confutato tutte le proposizioni di Toribio, espone la dottrina cattolica, invitando inoltre i vescovi a riunirsi in un nuovo concilio e ad indagare se vi fosse tra di essi qualcuno contagiato dall'eresia priscillanista, così da escluderlo dalla comunità. Gli storici tuttavia non concordano sul fatto che si sia celebrato o meno un concilio nel 447, sotto l'invito di Leone Magno⁵⁸³.

Negli ultimi anni di vita dell'Impero romano d'Occidente furono due le questioni che vennero esaminate dalla Sede romana. La prima è legata a Silvano di Calahorra, la cui questione venne sottoposta al papa dai vescovi tarraconensi

⁵⁸⁰ P. Battifol, *Les trois zones de la "potestas" papale. L'Eglise romaine et l'Occident*, in *Cathedra Petri. Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1938, pp. 41-59

⁵⁸¹ Orlandis 1987, p. 16

⁵⁸² Orlandis 1987, p. 17

⁵⁸³ Orlandis 1987, p. 18. Sotomayor 1979, pp. 254-265 si pone in modo positivo a riguardo.

che dissentivano con lui, il quale aveva iniziato a consacrare vescovi in totale autonomia. Silvano era un personaggio piuttosto influente tanto che il papa ricevette altre lettere da Tarazona, Cascante, Calahorra, Varea, Nárea, Monjardín e Briviesca che difendevano Silvano e ne scusavano la condotta⁵⁸⁴. La seconda richiesta di intervento riguarda la nomina del vescovo di Barcellona, la quale era vacante dopo la morte di Nundinario. Egli aveva espresso il desiderio che il suo successore fosse Ireneo, vescovo già di un'altra diocesi della provincia, pertanto l'episcopato tarraconense chiedeva al papa la conferma di questo trasferimento. Il papa Ilario rispose con due lettere: sulla questione di Ireneo la risposta era totalmente negativa, egli doveva affrettarsi a tornare alla sua sede, pena l'allontanamento dalla carica episcopale, ed era richiesta la nomina di un nuovo vescovo. Su Silvano il papa si mostrò molto più conciliante poiché rimproverava Silvano per gli errori commessi, ma si occupava egli stesso di risistemare le irregolarità commesse, invitando Silvano a non ripeterle in futuro⁵⁸⁵.

Lo stretto legame tra la Sede romana e la penisola iberica portarono alla creazione di un nuovo incarico per l'esercizio della vigilanza episcopale: i vicari. Si tratta di vicari e non di vicariati poiché si tratta di persone destinate ad un vescovo e non ad una sede episcopale. Il primo di essi fu Zenone, investito da papa Simplicio di una autorità vicaria – *congruum ducimus vicaria sedis nostrae auctoritate fulcri* – affinché verificasse la fedele osservanza della disciplina ecclesiastica⁵⁸⁶. Anni dopo, quando la penisola italica e quella iberica si trovarono riunite sotto un unico governante, Teodorico il Grande, la figura dei vicari papali tornò a popolare la vita ecclesiastica delle chiese ispaniche⁵⁸⁷. Alla sua morte terminò il dominio congiunto e il re Atalarico governò sulla penisola italica, mentre Amalarico quella iberica assieme ai visigoti. Con la guerra greco-gotica ci fu un intervento bizantino nella penisola iberica che diede luogo alla nascita di una provincia che durò per settanta anni e che portò ad una crescente incomunicabilità tra Roma e la Spagna. Nel giugno del 538 si assiste ad un primo tentativo di cambio di rotta, quando, cioè, papa Virgilio scrive al vescovo Profuturo di Braga. Si tratta di una lettera diretta al territorio suebo, poiché per una distensione coi visigoti dovremmo attendere il papato di Gregorio Magno e la conversione di Recaredo⁵⁸⁸.

584 Orlandis 1987, p. 19

585 Orlandis 1987, p. 20

586 *Regesta Pontificum Romanorum*, ed. P. Jaffe, Leipzig, 1885, 590

587 Orlandis 1987, p. 21

588 Orlandis 1987, p. 23

4.2 La chiesa iberica durante il regno degli Suebi

Gli Suebi furono il primo popolo di origine germanica che tentò di stabilirsi nella penisola iberica restando indipendente da Roma, sebbene il loro regno fosse destinato ad essere di breve durata. Essi occuparono la parte ovest della Galizia e il nord della Lusitania.

I primi re suebi furono sicuramente pagani, mentre Rechiario sembra che fosse cristiano cattolico al momento in cui succedette a suo padre Rechila nel 448. Si deve però supporre che si trattasse di un'attitudine personale del sovrano e che non tutto il popolo ne condividesse la scelta di fede. Sotto il suo regno i cristiani dovettero subire delle sofferenze, allo stesso modo dei non cristiani, in conseguenza della guerra coi visigoti⁵⁸⁹.

Fino alla conversione degli suebi al cattolicesimo non sappiamo con esattezza quali fossero le condizioni dei cattolici sotto il loro dominio, anche se pare che non ebbero da patire grandi persecuzioni. Ebbero sicuramente qualche limitazione nel culto, se il vescovo Lucrezio, aprendo il primo concilio di Braga nel 561, si rallegrava di poterlo finalmente celebrare liberamente, cosa che non era stata possibile prima⁵⁹⁰.

Fu il re Charrarico a fare il passo decisivo verso la conversione. Gregorio di Tours racconta che in questo processo ebbe un ruolo decisivo un miracolo compiuto da San Martino di Tours, che guarì il figlio del re⁵⁹¹. Questo fece sì che il Re e la sua famiglia si convertissero al cattolicesimo, ponendo anche fine alla grave epidemia di peste che gravava sulla regione. Gregorio inserì nel racconto una serie di idee e concezioni tipiche del periodo, ma comunque non sarebbe assurdo ammettere che un nucleo di verità sia presente nel racconto. La conversione, così come l'arrivo di San Martino in Galizia, dovettero avvenire nella prima metà del VI secolo. Diverso il parere di Isidoro di Siviglia che ritiene che la conversione avvenne con il re Teudemiro, il quale portò tutti i sudditi alla fede cattolica⁵⁹².

Il senso di nazione e di unità all'interno della fede dei confini nazionali è forse la caratteristica più importante che ebbero la riorganizzazione e il rinnovamento della chiesa dati sotto l'impulso dei re ormai convertiti al cattolicesimo. Il primo concilio di Braga, celebratosi nel 561, si tenne “*ex praecepto regis*”, mentre il secondo, tenutosi nel 572, fu “*ex praeceptione*

589 Sotomayor 1979, p. 390

590 Sotomayor 1979, p. 392

591 Gregorio di Tours, *De miraculis S. Martini*, I 11. Si veda anche Sotomayor 1979, p. 392

592 Sotomayor 1979, p. 392

*regis*⁵⁹³.

Al tempo del primo concilio di Braga il problema più importante era il priscillanismo, questione che aveva già perso gran parte del suo vigore al secondo concilio, undici anni dopo, così come la lotta contro l'eresia ariana. Resisteva invece la lotta contro le superstizioni e le tradizioni pagane. Una lotta durissima di fatto contro ciò che ormai si era radicato in quelle abitudini che si volevano combattere e che, volente o nolente, costituiva parte della cultura del paese stesso⁵⁹⁴. Il cristianesimo, d'altra parte, si era ormai talmente diffuso e sviluppato che Martino di Braga volle tentare di estirpare definitivamente ogni retaggio della cultura e delle tradizioni pagane preesistenti, considerando, ad esempio, una follia il dover chiamare i giorni della settimana con i nomi di divinità pagane. Il suo tentativo ebbe successo tanto che ancora oggi il portoghese è l'unica tra le lingue romanze a chiamare i giorni della settimana con nomi differenti: "*feria primera, feria segunda...*". Non ebbe lo stesso successo il tentativo, invece, di modificare la data del capodanno che non poteva iniziare secondo la tradizione pagana il 1 gennaio⁵⁹⁵. Martino di Braga tentò di imporre l'uso del capodanno al 25 marzo⁵⁹⁶, giorno in cui le ore di luce sono pari a quelle di buio e che, pertanto, rappresenta la vittoria di Dio contro le tenebre.

Il punto più importante fu comunque quello di dare al popolo un'istruzione cattolica di base, obiettivo che fu imposto ai vescovi negli atti conciliari, con frequenti visite alla comunità e il controllo dell'istruzione dei catecumeni.

Dai documenti in nostro possesso possiamo solo conoscere alcuni aspetti della liturgia, per come si andava configurando nel mondo suebo. Si avverte immediatamente una tendenza inversa rispetto alle comunità del regno visigoto, poiché tra gli ispano-suebi esisteva un accordo per allineare il più possibile i propri riti a quelli della chiesa di Roma⁵⁹⁷. L'unione al regno visigoto e l'unificazione liturgica imposta dal IV Concilio di Toledo nel 633 interruppe l'uso del rituale approvato dai concili di Braga.

593 Sotomayor 1979, pp. 395-396

594 Sotomayor 1979, p. 397

595 Sotomayor 1979, p. 397

596 Nel medioevo questo sarà definito "stile dell'incarnazione" o "*ab incarnatione Domini*" o ancora "*annus Dominicae incarnationis*", poiché il 25 marzo si festeggia, nel calendario della chiesa cattolica, la visita dell'arcangelo Gabriele a Maria e il concepimento di Gesù Cristo. Questo stile, seppure nelle sue varianti - pisana, fiorentina e senese - sarà diffuso sia nella penisola italiana sia all'estero, come in Inghilterra dove resterà in uso fino al 1752.

597 Sotomayor 1979, pp. 399-400

4.3 La conversione di Recaredo

Secondo la Cronica di Massimo di Saragozza, Leovigildo si convertì al cattolicesimo poco prima di morire, raccomandando sé stesso, il figlio Recaredo e il regno intero a Masona e a San Leandro. Il re doveva aver capito che l'unità politico-amministrativa del regno poteva essere realizzata più facilmente ed efficacemente nel cattolicesimo invece che nell'arianesimo, vista l'opposizione che questo trovava nel clero cattolico e nei fedeli⁵⁹⁸. In questo processo svolse chiaramente un ruolo fondamentale San Leandro, anche nella conversione di Recaredo, il quale abbraccia il cattolicesimo 10 mesi dopo essere salito al trono, nel 589. Fu il fatto più importante del suo regno, poiché poneva le basi di un nuovo nazionalismo spagnolo col raggiungimento dell'unità religiosa e politica tra popolo invasore e abitanti ispano-romani della Spagna visigota. Tutti gli abitanti della Penisola iberica si convinsero, dunque, di formare un unico popolo. La conversione, infatti, non fu un fatto personale di Recaredo, dato che si convertì con lui praticamente tutto il popolo, sebbene con alcune eccezioni⁵⁹⁹.

I motivi della conversione furono diversi. Il primo fu chiaramente un suo convincimento intimo e personale. L'interesse che mise affinché il cattolicesimo fosse accettato da tutti i sudditi, l'impegno che dimostrò nel lavorare perché si ristabilisse la disciplina ecclesiastica cattolica, i favori che concesse ai vescovi cattolici e gli aiuti che chiese loro, dimostrano che la sua conversione non fu dovuta solo ad opportunismo politico, ma egli si convertì perché realmente convinto della superiorità della sua nuova fede. I motivi politici ebbero il loro peso ed influenzarono la sua conversione, ovviamente, ma non furono gli unici. Il fulcro della politica di Recaredo, ugualmente a suo padre Leovigildo, riguardava l'unità politico-religiosa di tutta la Spagna⁶⁰⁰. L'ostacolo principale che incontrò Leovigildo, oltre all'opposizione della gerarchia e del popolo cattolico, fu la ribellione dell'altro figlio Ermenegildo. L'intento di unità di Leovigildo andò male, perché provò a realizzarlo all'interno della fede ariana, fu quindi naturale per il figlio Recaredo tentare di realizzarla nel cattolicesimo. Un altro motivo importante fu l'attitudine ben distinta tra clero ariano, vacillante, privo di convinzione dogmatica, permissivo nel concedere concessioni contro la dottrina, e clero cattolico, fermo e inflessibile. Il cattolicesimo inoltre era sempre più diffuso tra la popolazione gota ed era anche molto conveniente che

598 Gonzalez 1979, p. 404

599 Gonzalez 1979, p. 406

600 Gonzalez 1979, p. 406

terminasse la discrepanza religiosa, convenienza che era aumentata con l'inclusione degli svevi e dei nuovi cattolici. Il clero cattolico aveva una forza notevole, forza che il Re voleva assolutamente acquisire per sé per poter rafforzare la propria autorità di fronte alla nobiltà laica e far cessare gli appoggi interni agli interessi dei bizantini e dei franchi, contrari ai goti⁶⁰¹.

Nel 587 Recaredo indice un sinodo di vescovi ariani per convincerli, utilizzando più la via della ragione che quella della forza, a convertirsi al cattolicesimo. Il re infatti non obbligò mai nessuno a convertirsi ed alcuni vescovi e nobili restarono ariani⁶⁰².

La conversione di Recaredo fu accolta a Roma, da papa Gregorio Magno, con molta allegria e gioia, sebbene la notizia gli giunse con quattro anni di ritardo. Questo è un dato significativo ed è anche significativo che la nave, che portava la notizia, si sia persa nel Mediterraneo attraverso una rotta poco conosciuta. Non c'erano ostacoli al riconoscimento dell'autorità papale, tanto che Gregorio concesse la dignità episcopale a Leandro così come era stato richiesto dal re⁶⁰³. L'autorità papale fu molto più stretta nella parte governata dai bizantini, la cosiddetta Hispania bizantina⁶⁰⁴.

Sotto il regno di Recaredo vi fu una riorganizzazione delle istituzioni religiose, motivo per il quale si celebrarono diversi concili provinciali. Recaredo morì nel 601 e l'impressione che si ha è che la sua sia stata una conversione sincera, come quella del popolo goto⁶⁰⁵. La dimostrazione si ebbe durante il regno di Witerico (603-610), che aveva partecipato alla ribellione di Merida, quando il sovrano decise di restaurare l'arianesimo e perseguire i cattolici. Il suo proposito non ebbe il successo aspettato poiché per i cattolici si era trattato di una reale conversione di fede⁶⁰⁶.

L'unità politica e religiosa si era realizzata, ma non del tutto poiché continuava a persistere un problema importantissimo per il clero cattolico ed il potere civile visigoto, il problema giudaico.

Si è trattato ampiamente dei rapporti tra cattolici, visigoti e giudei nella

601 Gonzalez 1979, p. 407

602 Gonzalez 1979, p. 408

603 Orlandis 1987, p. 24

604 L'esercizio del primato papale non fu mai messo in dubbio durante tutto l'arco della storia delle relazioni tra la Sede romana e quella iberica. Tuttavia se questa facoltà fu esercitata con molta intensità durante gli ultimi anni dell'Impero Romano d'Occidente e del governo ostrogoto, in seguito al cambio delle circostanze politiche questo Primato ebbe rare occasioni di potersi esprimere all'interno della chiesa visigota per motivi non tanto di ordine ecclesiastico, quanto di ordine politico. Orlandis 1987, p. 25

605 Gonzalez 1979, p. 413

606 Gonzalez 1979, p. 413

penisola iberica altrove, pertanto non ci soffermeremo qui.

La chiesa cattolica, dalla conversione di Recaredo alla caduta dei goti nel 711, si dedicò totalmente al conseguimento e al mantenimento dell'unità cattolica, a correggere i difetti di clerici e laici, a cercare di convertire i giudei ed a cooperare col potere civile per mantenere l'unità politica e fortificare la monarchia visigota. Potremmo dire che si trattò di un'epoca di grazia e prosperità grazie al lavoro compiuto nei concili, soprattutto il III e il IV di Toledo e dei vescovi come Masona, San Leandro, Sant'Isidoro, San Braulio, Sant'Idelfonso e San Giuliano⁶⁰⁷.

Tutte queste preoccupazioni della Chiesa traspasiano dalla legislazione emanata attraverso gli atti del IV concilio di Toledo, celebratosi nel 633. Il concilio si riunì, con l'aiuto di Sisenando, per prendere importanti misure in materia disciplinare. Vennero corretti alcuni abusi e si toccarono anche temi politici. Il canone 75, l'ultimo, fu redatto dai vescovi per fortificare la situazione dei re visigoti, poiché venne ritenuto sacrilego venir meno al giuramento di fedeltà al re fatto davanti a Dio. I vescovi chiesero che nessuno tramasse contro il re, che non si fomentassero discordie e ribellioni, che non si attentasse alla vita del re e che, quando egli fosse morto, la successione avvenisse di comune accordo per preservare l'unità politica e religiosa dello stato. D'altra parte si esigeva dal re il rispetto delle leggi, un governo non dispotico, ma amministrato con giustizia e pietà. La Chiesa, dunque, si intrometteva negli affari dello Stato⁶⁰⁸.

La conversione di Recaredo non fu la fonte della monarchia, né lo furono i Concili di Toledo, poiché la prima era già presente prima della conversione, mentre i Concili contribuirono a dare alla stessa istituzione monarchica una nuova forma. La stessa intromissione della Chiesa in politica rappresentava una grande novità in relazione a ciò che era accaduto nei tempi precedenti.

La cooperazione tra Stato e Chiesa si realizzò proprio attraverso i concili, grazie ai quali la monarchia riusciva ad arrivare al popolo e viceversa, infatti quando il popolo perderà il diritto di eleggere i propri vescovi, questi perderanno contatto con i desideri della plebe poiché, essendo essi all'interno delle comunità stesse, erano i portatori all'interno dei concili delle inquietudini e dei problemi della nazione⁶⁰⁹.

Quella visigota era una monarchia con caratteristiche speciali, il cui scopo primario era conservare l'unità nazionale e, per conseguenza, preservare l'unità

⁶⁰⁷ Gonzalez 1979, p. 414

⁶⁰⁸ Gonzalez 1979, pp. 414-415

⁶⁰⁹ Gonzalez 1979, p. 416

religiosa che era servita a conquistare l'altra⁶¹⁰. Attentare all'una equivaleva attentare all'altra. In questo senso si spiega meglio anche la lotta contro i giudei, i quali, secondo il potere centrale, erano responsabili di attentare all'unità religiosa dello stato. Le autorità erano convinte che fosse estremamente pericolosa la tolleranza nei confronti dei giudei, poiché questi minavano la solidità dello Stato, e che essi cospirassero effettivamente contro la monarchia allo scopo di rovesciarla. Un dato che va assolutamente segnalato è quello del giuramento di fedeltà che caratterizza la monarchia visigota e che ha grande importanza nelle relazioni tra Stato, Chiesa e popolo. Il re, per poter essere incoronato, deve fare un giuramento al quale venne aggiunta una clausola che in precedenza, cioè prima della conversione di Recaredo, non esisteva: il re deve giurare di difendere la Chiesa dagli attacchi dei Giudei. Deve giurare anche di governare onestamente, di difendere il regno, preservare e difendere la Chiesa⁶¹¹. L'obbligo di difendere la patria e la chiesa ha un valore unitario, si voleva provare a formare una nazione in cui non ci fosse nessun livello di discrepanza. La Chiesa non solo influenzò sulla monarchia sfumando l'attenzione nei principi fondamentali e costitutivi della nazione, ma anche aiutando a formare le leggi, intervenendo nei processi. Attraverso i concili, la chiesa apportò alla monarchia e al governo visigoto tutta la cultura e il diritto romano cattolico, influenzando la legislazione e la sua corretta attuazione⁶¹². Secondo Valdeavellano⁶¹³, la cultura ispano-visigota fu una cultura permeata dal romanismo, il quale si impose sul germanismo-gotico. Il pensiero giuridico ispano-visigoto fu romano e canonico ed esercitò la sua influenza soprattutto nel diritto pubblico, attraverso i concili che si riunivano a Toledo e attraverso le idee di Isidoro di Siviglia. I Concili intervennero nella legislazione e nell'amministrazione pubblica, definirono le norme etiche a cui doveva attenersi l'attuazione del potere regale e sanzionarono con la loro autorità morale le leggi e le decisioni regie⁶¹⁴.

610 Gonzalez 1979, p. 418

611 Gonzalez 1979, p. 418

612 Gonzalez 1979, p. 419

613 Vd. L. G. de Valdeavellano, *El desarrollo del derecho en la península Ibérica hasta alrededor del año 1300*, Cuadernos de Historia Mudial 3 (1956-57), p. 839

614 Gonzalez 1979, p. 421

4.4. Il Pasionario ispanico

La lettura delle *passiones* è di fondamentale importanza per la ricostruzione della storia dell'evangelizzazione della Penisola iberica e per la comprensione dei rituali e del culto dei martiri. Convenzionalmente si suddividono tre periodi⁶¹⁵ per la datazione delle *passiones*:

2. dal 248, anno della morte dei martiri di Tarragona, i più antichi del Pasionario, all'anno del III Concilio di Toledo;
3. il c.d. Periodo Visigoto, che va dal 589, anno della conversione di Recaredo, al 711;
4. il c.d. Periodo Mozarabico, che va dal 711 alla soppressione del rito mozarabico nel XI secolo.

Per quanto riguarda il primo periodo, è indubbiamente fondamentale la conoscenza approfondita dell'opera di Prudenzio⁶¹⁶ e l'influsso che egli ebbe nell'agiografia spagnola. Quando la Chiesa, dopo le persecuzioni, iniziò a commemorare i propri martiri, trasformando le ricorrenze tristi in giorni di festa, i vescovi dei luoghi del martirio orientarono i sentimenti del popolo elogiando i meriti e le virtù del martire attraverso l'uso dei panegirici. Era necessario utilizzare un lessico specifico ed un genere letterario che fossero adatti allo scopo, pertanto nacquero gli inni agiografici⁶¹⁷. Prudenzio fu colui che seppe interpretare meglio questo genere, tanto che i suoi inni venivano cantati o recitati ogni anno presso il sepolcro del martire, come fossero dei panegirici in versi, per implorare l'aiuto di quei santi patroni.

In tempi posteriori l'uso di questi inni, a causa del tono poetico, opera di un letterato formatosi sui classici, fu molto meno popolare, ma la loro bellezza permise che fossero conservati in opere manoscritte. Ebbero una forte influenza per le descrizioni minuziose, straordinariamente realistiche, con caratteristiche quasi drammatiche. Gli inni del *Peristephanon* di Prudenzio sono 14, divisi in tre gruppi, di cui il primo comprende gli inni ai martiri spagnoli e dell'Africa cristiana - come Eulalia, i 18 di Saragozza, Fruttuoso, Auguro ed Eulogio di Tarragona -; il secondo riguarda i martiri romani venerati presso il loro sepolcro a Roma - come Lorenzo, Ippolito, Pietro e Paolo -; il terzo gruppo infine riguarda i martiri orientali - come Quirico di Sisseck, martire di

615 Fábrega Grau 1953, p. 248

616 Su Prudenzio si veda I. Lana, *Due capitoli prudenziani. La biografia, la cronologia delle opere, la poetica*. Studium, Roma 1962; E. Rapisarda, *Studi prudenziani*, Università di Catania, Centro studi sull'antico Cristianesimo, Catania 1969; J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, in *Études Augustiniennes*, Parigi 1981, pp. 143-227; I. Gualandri, *Dio, il male, il bene nella poesia di Prudenzio*, in *Cassiodorus*, 1999, n. 5, pp. 103-122

617 Fábrega Grau 1953, p. 249

Antiochia, e San Romano -. Oltre a questi, sono brevemente trattati altri 16 martiri. Grazie a questi inni si riesce a tracciare un abbozzo di calendario liturgico, ma riesce difficile pensare che tutti essi ebbero un culto diffuso nella Penisola Iberica al tempo di Prudenzio, ma confrontando la lista di Prudenzio con quella del *Pasionario Hispanico* si ottiene ben oltre la metà del martirologio ispano-romano⁶¹⁸. Ad eccezione di cinque nomi - i due Cassiani, Paolo di Narbona, Giovanni Battista e Quirino di Sisseck - tutto il santorale prudenziano passò, presto o tardi, a far parte del santorale ispanico.

Gli atti di Fruttuoso, Augurio ed Eulogio di Tarragona non sono certamente degli atti proconsolari, quanto più si tratta di una narrazione pietosa degli ultimi momenti e delle ultime parole raccolte da un cristiano, forse di condizione militare, testimone oculare di buona parte dei fatti. Costituisce comunque un'importante testimonianza per la storia della cura pastorale in Spagna nella seconda metà del III secolo⁶¹⁹.

La *Passio* di Eulalia, risalente alla seconda metà del VII secolo, è ispirata ad una versione originale che potrebbe datarsi alla metà del IV secolo sebbene, in base ai resti che di quella permangono nella versione attuale, sembra che si debba escludere che fossero atti proconsolari. A questi atti primitivi si ispirarono Prudenzio, Gregorio di Tours e gli autori dei brani della Messa o dell'*officium* dedicato alla santa⁶²⁰.

La *Passio* di San Vincente, diacono di Saragozza martirizzato a Valencia, per come la conosciamo noi è una composizione della fine del IV secolo. Difficilmente si può dimostrare che esista una versione precedente, pertanto quella attuale è di scarso valore storico, sebbene si collochi tra le più antiche. Gli aspetti più vividi e crudi di questa *Passio* hanno fatto sì che la fama di questo martire, divulgata dai suoi Atti, arrivasse da un confine all'altro dell'Impero e della Chiesa. La *Passio* di Vincente ebbe un'importanza enorme per l'agiografia spagnola, infatti la figura di Daciano, protagonista della *Passio de Comuni*, risalente alla fine del VI secolo, servirà quasi come mezzo per diffondere il culto di una serie di martiri spagnoli successivi, che avranno sì le loro singole *Passiones*, ma saranno tutti vittime del crudele Daciano e trionferanno sì di lui come Vincente⁶²¹.

Va citata anche la *Passio* di Giusta e Rufina, due martiri non celebrate da Prudenzio. Anche in questo caso la versione del VI o VII secolo si è sicuramente

618 Fábrega Grau 1953, p. 252

619 Fábrega Grau 1953, pp. 252-253

620 Fábrega Grau 1953, p. 253

621 Fábrega Grau 1953, pp. 253-254

ispirata ad un testo originale, scritto da un testimone oculare del fatto o per lo meno dei tempi in cui si celebravano a Siviglia le Adonie, feste in cui furono martirizzate le due vergini. Sopra questa prima versione lavorò un autore tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo modificando qualche dettaglio. Queste modifiche sembrano voler proprio indicare che questa non sia la versione ufficiale, ma una versione posteriore leggermente differente⁶²².

Queste *Passiones*, tranne quella di Eulalia, giunsero intatte nella loro versione originale fino al XI secolo, oppure con piccoli ritocchi.

Lo stile letterario degli atti dei martiri tarraconensi è elevatissimo, mentre quello della *Passio* di Giusta e Rufina impressiona per la sua delicatezza espositiva, ma entrambe contrastano fortemente con lo stile delle *Passiones* rivisitate del VII secolo⁶²³. Lo stile degli Atti di San Vincente, sebbene inferiore, è elegante ed a tono col tempo in cui fu composto.

Con l'inizio del periodo visigoto inizia anche il periodo aureo delle *Passiones* iberiche. Abbiamo visto che, nel periodo precedente, sebbene fossero state scritte diverse *passiones*, il culto si concentrava solo su pochissimi martiri. Soltanto, infatti, a partire dal Concilio di Toledo, si potrà effettivamente parlare di *Pasionario hispanico* propriamente detto, il quale andrà a contare, nel corso di tutto il secolo, di una quindicina di componimenti⁶²⁴. Oltre alla seconda versione di Giusta e Rufina, troviamo le *Passiones* di Cucufate⁶²⁵, Eulalia di

622 Fábrega Grau 1953, p. 254

623 Fábrega Grau 1953, p. 254

624 Fábrega Grau 1953, p. 255

625 la leggendaria *Passio* racconta che Cucufate venne violentemente trascinato via da dodici robusti soldati ingaggiati da Galerio e, al suo rifiuto di sacrificare agli idoli, denudato completamente e frustato senza pietà. Il santo venne poi tormentato con uncini aguzzi e scorpioni postigli sulla schiena, e in seguito arrostito vivo dopo essere stato ricoperto di vino e pepe, sebbene un intervento divino lo salvò dalla morte e da qualsiasi ferita. Cucufate venne quindi bruciato sul rogo, ma le fiamme, anziché consumare il santo, si avventarono sui carnefici, uccidendoli quasi tutti. Riportato in prigione, il santo ricevette una visione divina nella sua cella, al punto da convertire tutti i suoi carcerieri, esterrefatti dall'immensa luce che sprigionava quel tetro carcere. Il giorno dopo, Cucufate venne ricondotto da Galerio il quale, infuriato, ordinò di bastonarlo con fruste di ferro; le torture furono talmente selvagge da fargli fuoriuscire gli intestini ma un nuovo intervento di Dio provocò un enorme bagliore di luce che accecò i torturatori e diede fuoco agli idoli e allo stesso Galerio, il quale morì carbonizzato. Cucufate ottenne invece la guarigione, ritrovando i suoi intestini miracolosamente intatti. A Galerio subentrò il prefetto Massimiano, il quale continuò la serie di sevizie e torture verso il santo: tuttavia, mentre era intento ad assistere su un carro ai suoi supplizi, prese improvvisamente fuoco e morì tra acuti tormenti come il suo predecessore. Rufino, il nuovo prefetto, un ufficiale del prefetto Daciano, impaurito dalle morti degli altri due governatori, stabilì prudentemente di non infliggere nessun'altra tortura al santo, ma lo fece decapitare con un enorme coltellaccio. L'esecuzione avvenne nel 304 o nel 305. Il corpo del santo, abbandonato sul luogo del martirio, venne amorevolmente raccolto da due cristiane di *Iluro* (l'odierna Mataró), Giuliana e Semproniana, che lo seppellirono; scoperte, entrambe vennero martirizzate. Prudenzio menzionò Cucufate in un suo inno, riferendogli questa breve espressione: «*Barcinon claro Cucufate freta/surget*»; il santo ha riscontro anche nel *Martyrologium Hieronymianum*, nel *Libro di Preghiera di Verona* (VII secolo); in un inno chiamato *Barcino laeto Cucufate vernans* (VII secolo, ricordato nei manoscritti di Toledo e Silos, X-XI secolo), attribuito a Quirico, vescovo di Toledo; il *Liber Sacramentorum* (Toledo, IX secolo, messa mozarabica dedicata a San Cucufate); *Martirologio di Adone*; *Martirologio di*

Merida, Eulalia di Barcellona, dei *Sancti Innumerabiles* di Saragozza, Leocadia, Felice di Girona. Il Santorale subì una notevole influenza dalla chiesa orientale, con una leggera influenza da parte della chiesa gallica e, vista la presenza di Pietro e Paolo, è possibile un primo contatto con il Santorale romano⁶²⁶. Non deve stupire che oltre un terzo del Santorale visigoto sia di derivazione orientale, d'altronde l'influenza bizantina dovette farsi più evidente nel momento in cui questi furono chiamati da Atanagildo contro Agila nel 554, per l'occupazione del sud della Spagna, inoltre il desiderio di conoscenza del mondo cristiano orientale spinse molti illustri personaggi, tra cui San Leandro, a visitare l'area orientale⁶²⁷.

La percentuale maggiore dei santi martiri venerati è in ogni caso di origine ispanica e, dando per assodato che la *Passio* di Giusta e Rufina fosse stata composta nel VI, altre otto furono composte nel VII secolo. Viene da chiedersi se fossero quindi solo otto i martiri di cui si conoscevano gli Atti in quel secolo. Risale a questa fase la già citata *Passio de communi*, in cui, in forma espositiva, si redige l'itinerario che avrebbe compiuto Daciano, inviato nella Penisola Iberica per ordine di Diocleziano e Massimiano, nella sua persecuzione contro i cristiani. Non è chiaramente possibile ritenere che questa, sebbene fosse concepita come supporto comune per la celebrazione della festività dei martiri in essa citati, a parte Eulalia che aveva già una *Passio* sua propria molto nota, fosse percepita e letta in questo modo fin dal momento della sua composizione in tutte le comunità a cui facevano riferimenti i martiri citati. Si sospetta che essa sia stata composta negli ultimi anni del VI secolo a Saragozza e che dalla metà del VII secolo il suo uso si sia esteso in altre aree, tra le quali sicuramente Avila⁶²⁸.

Essendo stata dimostrata l'esistenza di questa *passio* comunitaria, è possibile spiegare le corrispondenze interne ad esempio tra la *Passio* di Leocadia e quella di Vincente, Sabina e Cristeta. Non si tratta ovviamente solo di mutue dipendenze, ma dimostrare l'esistenza di una *passio* comunitaria serve soprattutto a spiegare perché tra diciassette martiri, stando a quanto si evince dai manoscritti ispanici del XI secolo, ben sette abbiano Daciano come *praeses* o giudice nei loro processi. Nell'agiografia spagnola, dunque, questo

Usuardo (IX secolo), e il *Martirologio di San Pietro di Cardena* (X secolo, presuppunta copia del manoscritto del VII secolo).

⁶²⁶ Fábrega Grau 1953, p. 256

⁶²⁷ Fábrega Grau 1953, p. 257

⁶²⁸ Fábrega Grau 1953, pp. 257-258

personaggio crudele e sanguinario svolge un ruolo importantissimo che prima, nel V secolo, era totalmente ignoto e che compare per la prima volta negli atti della martirizzazione di Vincente⁶²⁹. Va sottolineato però che in tutta l'abbondante produzione di Prudenzio, Daciano viene nominato a mala pena tre volte e sono tutte comprese nell'inno dedicato a San Vincente. Per quanto sappiamo di Prudenzio, non aveva sicuramente l'abitudine di inventare nomi di personaggi, né dettagli del supplizio, pertanto il nome di Daciano doveva sicuramente comparire in qualche relazione del processo e del martirio, tuttavia, come evidenziò Agostino, il nome di Daciano non era noto per nessun altro motivo se non per questo processo⁶³⁰, sebbene Sant'Agostino stesso confermi la ferocia e la crudeltà del personaggio in linea con quanto detto nella Passio e nell'inno prudenziano. San Vincente deve la sua devozione, straordinaria e piuttosto rara nell'*orbis* romano dell'epoca, all'autore della sua Passio che seppe mostrarlo come un trionfatore sulla crudeltà tirannica di Daciano. Diventa logico, pertanto, che nel momento in cui si debba redigere una passio per un martire, ispirarsi a quella più diffusa e conosciuta al momento, e, nel nostro caso, non poteva trattarsi altro che della *Passio* di Vincente⁶³¹.

L'impulso al culto dei santi e dei martiri nel VII secolo derivò da due correnti convergenti: il clero e i concili. Essi si impegnarono con grande dedizione alla riscoperta e alla creazione di momenti liturgici volti al culto di martiri quasi dimenticati, tuttavia il loro intento si scontrava con una difficoltà, poiché il culto non si diffondeva così come loro speravano⁶³². Un canone del Concilio di Braga, volto ad estirpare gli ultimi residui del Priscillanismo, proibiva l'uso degli inni composti per le festività liturgiche, anche al fine di scongiurare quanto successo in Africa coi Donatisti, dove il culto dei Santi era stato proibito. Pertanto i Padri conciliari dovettero, nel 633, rimuovere questo problema ammettendo, con il canone 12, l'uso di questi componimenti⁶³³. Grazie a questo e alla composizione di parti specifiche dell'ufficio liturgico appositamente dedicate, il culto dei martiri riprese vigore e forza, facendo anche in modo che si riscoprisse la necessità di maggiori dettagli storici sulle vicende di questi personaggi. In tali circostanze, l'attenzione dei Dottori si

629 Fábrega Grau 1953, p. 258

630 “*Quis autem hodie Datiani vel nomen audisset, nisi Vincentii passionem legisset?*” August., Sermo 276, PL 38, col. 1257

631 Fábrega Grau 1953, pp. 258-259

632 Fábrega Grau 1953, p. 261

633 Fábrega Grau 1953, p. 261

spostò sul dare una maggiore completezza a quelle poche notizie scarse che di molti martiri si sapevano solo attraverso la *Passio de communi*, quindi è del tutto normale notare come tutte queste *Passiones* risultino composte attorno al 633, anno del Concilio⁶³⁴.

Se si vuole fare un'analisi dal punto di vista stilistico, risulta ben evidente che questi componimenti sono molto differenti da quelli che si avranno nei secoli successivi. Gli autori, sempre anonimi, sebbene abbiano inventato la maggior parte dei dettagli, i quali mancavano alla base, si mantennero sempre all'altezza del loro compito e proposero al loro pubblico personaggi degni di ogni qualità cristiana. Lo stile ed il gusto corrispondono perfettamente al rinascimento letterario che ebbe vita nel periodo visigoto ad opera degli insigni scrittori e dei teologi che vissero nel VII secolo⁶³⁵.

Un fatto importante è costituito dalla presenza di ebrei nelle *Passiones*, con ruoli talvolta differenti. Nella *Passio* di Santa Eulalia di Mérida, il giudeo svolge inizialmente il ruolo del persecutore, utilizza i *blandimenta*, come un giudice “*vade, turifica, ut vivere possit*”⁶³⁶. Sono le stesse parole che pronuncia il giudice Calpurniano, stabilendo un legame tra paganesimo e giudaismo, portando il giudeo a proporre alla martire di sacrificare agli dei gentili, affinché si risparmiasse la vita. La corrispondenza delle parole tra giudeo e giudice pone una serie di problemi legati alla datazione di questo componimento. Dato che la *Passio* giunta fino a noi sembra risalire alla seconda metà del VII secolo, sebbene derivi da una precedente, non possiamo sapere se l'episodio del giudeo sia stato aggiunto posteriormente o se sia stato composto nello stesso periodo di quello di Calpurniano. L'episodio non compare nella *Passio* di Eulalia di Barcellona, per cui sembra più probabile che l'episodio sia stato aggiunto nella seconda edizione⁶³⁷. Successivamente il giudeo è testimone di un miracolo, fatto che va sempre legato alla conversione. Il redattore della *Passio* aggiunge un inciso eloquente poiché scrive che il miracolo serve ai giudei per correggere la “*duritia cordis eorum*”⁶³⁸. Di fatto il giudeo assume, da questo momento, il ruolo di colui che mostra la verità di Dio agli altri giudei, aprendo alla possibilità della loro correzione, in linea con quanto accade nella prassi giuridica visigota del VII secolo. L'agiografo propone il giudeo come testimone

634 Fábrega Grau 1953, pp. 261-262

635 Fábrega Grau 1953, p. 265

636 Pass. Eul. Em., [P. Riesco (ed.): Pasionario Hispanico (Introducción, Edición Crítica y Traducción), Sevilla, 1995, p. 54]

637 Castillo Maldonado 2006, p. 192

638 Pass. Eul. Em. 6, 8-9 (op. cit., p. 54)

della santità del martire, perché restando attonito davanti al miracolo, possa comprendere la verità del credo di Eulalia.

Un giudeo senza nome compare anche nella *Passio Vincenti, Sabine e Christete*. Egli camminando si sente improvvisamente attratto dai corpi dei martiri, ai quali è stato messo in custodia un serpente, chiaramente sotto forma miracolosa. Il giudeo invoca Cristo affinché possa ricevere il battesimo, per poterli seppellire ed edificare sulle loro tombe una basilica per il loro culto. A questo punto si reca in città e chiede ad un sacerdote di essere battezzato. A questo punto l'agiografo dichiara che tutti i favori vengono accordati a chi si reca alla basilica con cuore puro e fede salda⁶³⁹, e curiosamente tutto ciò che di buono si attribuiva ai giudei, lo si sospettava nei conversi. L'episodio si ispira chiaramente alla *Passio di Vincente di Saragozza* e si data attorno al 681, nel momento in cui il re Ervigio rinnovava la validità della legislazione di Reccesvinto⁶⁴⁰.

Tuttavia la più significativa in questo senso è la *Passio Mantii*, poiché il tema giudaico e la lotta al loro proselitismo è il centro della *passio* stessa. Si crede possibile che la redazione di questa *Passio* sia da datarsi alla fine del VII secolo⁶⁴¹. Nel racconto vediamo che uno schiavo di una famiglia giudaica viene costretto con la forza a rinnegare il cristianesimo e a praticare il giudaismo, un fatto che di per sé, cioè l'uccisione di un servo da parte dei padroni, non destava all'epoca particolari stranezze. Già il Concilio di Elvira, nel IV secolo, puniva la padrona che uccideva la propria schiava, se questa era cristiana e, nel nostro caso, il fatto che padroni e servo praticassero fedi religiose differenti può essere la causa della morte o può aiutare, e non poco, a stabilire a posteriori una motivazione religiosa alla morte di colui che altro non era se non uno schiavo⁶⁴². Una *inventio* delle reliquie viene raccontata nella seconda parte, dove viene ritrovato il corpo del martire miracolosamente intatto, ma ancora coi ceppi. Va ricordato inoltre che, in base a ciò che scrive l'agiografo, la storia di Mancio viene raccontata dal martire stesso al suo scopritore in una visione.

In sostanza si può dire che la maggior parte della *Passiones* sono state composte nel VII secolo, momento in cui la questione giudaica assume un triste ruolo di protagonista. La presenza dei giudei è ridotta e si mantiene sulla linea dell'anonimato, e solo in tre di esse, che abbiamo indicato, la loro

639 Pass. Vinc. Sab. Christ. 12, 5-6 (op. cit., pp. 222-224)

640 Castillo Maldonado 2006, p. 193

641 Castillo Maldonado 2006, p. 197

642 Castillo Maldonado 2006, p. 197

presenza è di peso maggiore⁶⁴³. Per quanto riguarda invece le vite dei santi, in nessuna di esse compaiono personaggi di fede giudaica, ma nella *Vita sancti Aemiliani*, scritta da San Braulio, compare un proclama sull'identificazione tra il Dio dell'Antico Testamento e Gesù Cristo che, nel momento della composizione dell'opera, quindi 639-640, o 642, contribuiva ad inasprire il confronto con i giudei, fino ad affermare un modo di fare che ad alcuni poteva anche apparire benevolo: “*Est quidem hoc considerandum quod unus idemque veteris ac novi testamenti deus: dominus noster Ihesus Christus*”⁶⁴⁴. In realtà esisteva il massimo rigore riguardo la questione giudaica: nel dicembre del 637, i membri dell'aljama toledana avevano firmato un *placitum*, redatto da Braulio stesso molto probabilmente; nel 638 il IV Concilio di Toledo, convocato da Chintila, aveva legiferato con durezza sulla questione giudaica e proprio Braulio aveva contestato, nello stesso anno, ciò che il papa Onorio I aveva scritto in una sua epistola in cui accusava il clero toledano di trattare con leggerezza la questione dei conversi e dei relapsi⁶⁴⁵. In questo contesto le parole di Braulio su Sant'Emiliano fanno parte di quell'abile arte diplomatica, utile alla cristianizzazione a cui si riferisce Braulio nella sua risposta al papa.

Nell'ottica della polemica anti giudaica, un breve accenno andrebbe fatto anche alla *Epistula de Iudaeis*⁶⁴⁶ di Severo di Minorca e risalente al 418. L'epistola fa riferimento ad un fatto accaduto nel 417, quando le reliquie di Santo Stefano arrivarono nell'isola per mano del diacono Orosio. Esse furono il mezzo grazie al quale si rafforzò la fede della popolazione cattolica che venne guidata a spingere alla conversione i giudei dell'isola.

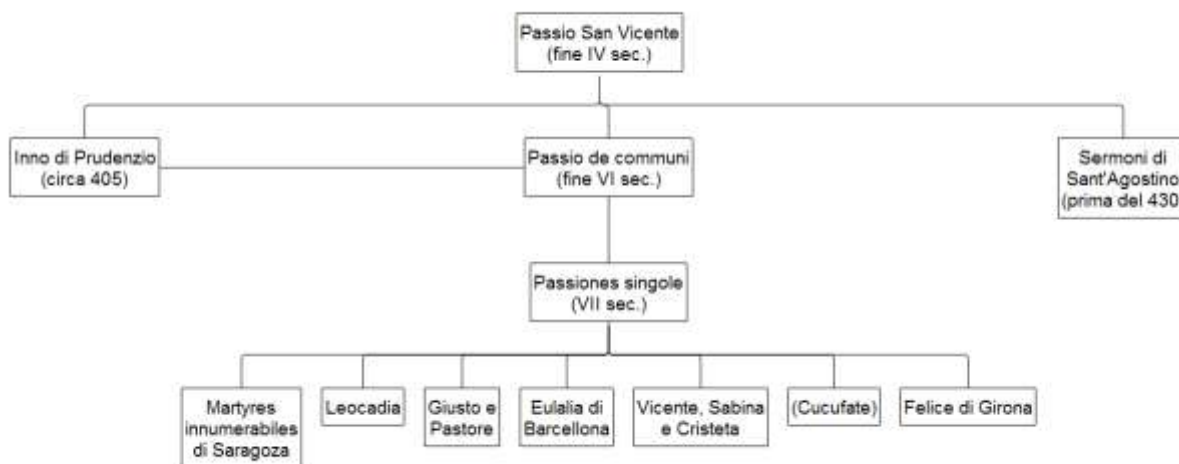
Si denota chiaramente che il vero nemico dei cristiani sono prima i pagani, nelle *Passiones*, poi gli eretici ariani, nella letteratura visigota, ma molto raramente i giudei. Questo è un fatto interessante perché dimostra che i conflitti quotidiani con essi erano scarsi e riguardavano solo due fattori, il proselitismo e le false conversioni.

643 Castillo Maldonado 2006, p. 199

644 Br. VSAem, 38

645 *Canes multi non valentes latrare*. Br., Ep. XXI, 52-53 [L. Riesco, Epistolario de San Braulio, (Introducción, Edición Crítica y Traducción), Sevilla, 1975, p. 110]

646 Tutto il testo, tradotto in castigliano, è presente in L. A. García Moreno, *Los Judíos de la España visigoda. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 2005, Apéndice, pp. 155-175. Vd. Anche J. Amengual, *Consenci. Correspondència amb Sant Agustí (Fundació Bernat Metge. Escriptor cristians)*, I, Barcelona, 1987, pp. 37-84



4.5 La liturgia e il clero durante il regno visigoto

La liturgia visigota è senza dubbio il tema più studiato di tutto questo periodo, sia per le sue origini, sia per la particolarità dei suoi riti. Nel corso del tempo essa è stata identificata in molti modi: mozarabica, perché è stata usata dai cristiani che abitavano in territori posti sotto il controllo degli arabi; toledana, perché era utilizzata soprattutto nella città di Toledo; isidoriana, poiché la sua composizione fu attribuita a Sant'Isidoro. Il nome che probabilmente la definisce meglio è però visigotica, poiché è l'espressione del popolo e del tempo visigoto, momento in cui ebbe il suo massimo splendore⁶⁴⁷.

Le prime formule e i primi riti arrivarono nella penisola iberica con i primi evangelizzatori. Essa si collega a quella romana in merito ai riti sacramentali, in particolare nella celebrazione dell'eucaristia. Durante i primi secoli non esisteva una vera unità liturgica, infatti, pur rispettando le linee essenziali di ogni rito sacramentale, ogni comunità era libera di introdurre le formule ed i cerimoniali che si adattavano meglio al popolo che doveva praticarle⁶⁴⁸.

Nel 517, durante il Concilio di Girona, si chiese che tutte le comunità della Tarraconense utilizzassero la stessa liturgia utilizzata nelle chiese di Tarragona, affinché fossero uniformate la celebrazione della messa e la somministrazione dei sacramenti, fatto che ugualmente accadde per la Galizia al Concilio di Braga, nel 561⁶⁴⁹.

Questi primi tentativi assunsero carattere nazionale nel 633 durante il IV

⁶⁴⁷ Gonzalez 1979, pp. 579-580

⁶⁴⁸ Gonzalez 1979, p. 580

⁶⁴⁹ Gonzalez 1979, p. 580

concilio di Toledo poiché i padri conciliari vedevano nella diversità liturgica un scisma o comunque la possibilità di un'interpretazione errata dell'unità di fede, se non anche di eresia⁶⁵⁰.

Nel clima di unità che stava maturando nel regno visigoto, e che riguardava i diversi aspetti della vita politica e religiosa, non era possibile lasciare alla libertà di ogni singolo vescovo un elemento così importante, come la manifestazione esteriore della fede. Questo compito non poteva chiaramente essere lasciato alla buona volontà di ognuno. Gli atti conciliari prescrivono metodi pratici tra i quali il più efficace fu lo stabilire che a tutti i sacerdoti, che erano stati ordinati per svolgere il loro ministero in comunità rurali, fosse consegnato il Libro Rituale, affinché non profanassero i sacramenti celebrandoli o amministrandoli in forma scorretta. Si deduce che questo libro fosse già scritto, conosciuto e usato da tutti. I sacerdoti erano obbligati a rendere conto ai vescovi di come celebrassero o amministrassero i sacramenti quando si recavano in città per assistere al Concilio o per recitare le litanie⁶⁵¹. Non si dice nulla dei sacerdoti che celebravano in città, ovviamente perché, stando molto vicini al vescovo, egli poteva conoscere il loro modo di celebrare e tenerli sotto la sua vigilanza in modo molto più semplice.

Nella sostanza, la liturgia visigota è molto simile a quella romana, nelle sue parti variabili ha un carattere speciale che si adatta alle forme compositive degli autori e del popolo visigoto. Ci sono degli elementi tipicamente orientali dovuti senza dubbio alle strette relazioni del regno visigoto con l'Oriente cristiano, dato che fino al regno di Suintila (621-631) la parte sud-est della Penisola Iberica era sotto il controllo di Bisanzio, e al fatto che i visigoti fossero stati ariani e portarono in eredità forme culturali orientali che i vescovi cattolici, dopo la conversione, rispettarono nei casi in cui non si opponevano ai dogmi cattolici e alla liturgia tradizionale.

Le forme per la preghiera pubblica potevano essere di tre tipi: la preghiera litanica, molto simile alla nostra preghiera dei fedeli; la preghiera collettiva, in cui il celebrante invitava i fedeli a pregare silenziosamente con le braccia in croce e alla fine della quale egli recitava un'orazione come riassunto di tutte le preghiere dell'assemblea; la preghiera eucaristica, la preghiera più solenne di tutte, recitata dal celebrante a nome di tutta l'assemblea⁶⁵².

Per questo scopo esistevano differenti libri liturgici: il Libro dei Sacramenti, chiamato anche Libro dei Misteri, che conteneva le formule per il sacrificio

650 Gonzalez 1979, p. 581

651 Gonzalez 1979, p. 581

652 Gonzalez 1979, pp. 582-583

eucaristico; il *Liber Comicus*, corrispondente al lezionario dell'epoca, coi brani dell'Antico e Nuovo Testamento che dovevano essere letti durante la celebrazione; l'Antifonario, che contiene i cantici che precedono, accompagnano e seguono la comunione; il *Liber Ordinum*, con le formule per amministrare i sacramenti; ed infine un Breviario per al recita delle ore canoniche⁶⁵³.

L'anno liturgico, identico al nostro, cominciava con l'Avvento, a metà novembre, in preparazione del Natale e dell'Epifania, seguiva poi il tempo di penitenza con la Quaresima e la Settimana Santa come preparazione alla Pasqua, Ascensione e Pentecoste. La domenica era il giorno dedicato al Signore e alla celebrazione del culto comunitario, in particolar modo della Messa. Nel 589, al concilio di Narbona, si era stabilito che nessuno, schiavo o libero o di qualsiasi religione o nazionalità, dovesse lavorare la domenica, affinché fossero tutti liberi di poter prendere parte alle celebrazioni⁶⁵⁴.

La liturgia di questo periodo è strettamente pastorale, probabilmente un poco prolissa e retorica, ma con l'intenzione che il cristiano comprendesse immediatamente e senza sforzi particolari il significato del rito che si stava celebrando. Quella visigota era una liturgia diretta al popolo, che cerca, quindi, con i suoi sentimenti, frasi da ripetere e richieste di perdono, di mantenere l'attenzione dei fedeli, facilitare la loro partecipazione attiva e l'elevazione dell'anima a Dio⁶⁵⁵.

Questo richiedeva anche un clero ben formato. Sebbene i vescovi avessero la parte più importante all'interno della gerarchia ecclesiastica⁶⁵⁶, la responsabilità dei sacerdoti era amplissima poiché da essi dipendeva, in gran parte, il modo in cui le singole comunità vivevano la loro fede. Il suo compito era quello di celebrare, amministrare e far comprendere il valore e la necessità di una intima vita sacramentale. Egli doveva spiegare il significato delle celebrazioni liturgiche e fare in modo che i fedeli vi assistessero e partecipassero attivamente. Di fatto era la persona incaricata a tutte le pratiche che riguardavano la vita sacramentale, liturgica e pastorale della sua comunità.

Per questo motivo era necessaria una formazione scientifica e religiosa, fatto di cui i vescovi si resero conto molto presto, non lasciando che essa venisse affidata alla buona volontà e al sentimento comune, poiché non si trattava solo di un ambito intellettuale, ma anche religioso e morale, il sacerdote doveva

⁶⁵³ Gonzalez 1979, p. 583

⁶⁵⁴ J. Vives, Concilio de Narbona, c. 4, p. 147

⁶⁵⁵ Gonzalez 1979, p. 584

⁶⁵⁶ Nel libri liturgici i vescovi erano chiamati anche dottori del popolo. Gonzales 1979, p. 590

essere infatti un modello di vita cristiana e contemporaneamente un maestro⁶⁵⁷. Non essendo più sufficiente quindi eleggere a sacerdote un membro qualsiasi della comunità, iniziarono a sorgere le prime scuole per la formazione del clero.

Chiaramente i monasteri erano i luoghi primari di formazione, sviluppo e conservazione della cultura ed è normale quindi pensare che furono questi i primi luoghi dove sorsero le scuole sia per coloro che ambivano ad una carriera ecclesiastica, sia per coloro che avrebbero dovuto svolgere semplici incarichi secondari⁶⁵⁸. Partendo da questo modello, nacquero altre scuole in pochissimo tempo tanto che al II Concilio di Toledo, celebratosi nel 572, si dispose che tutti coloro che intendevano essere integrati nel gruppo dei ministranti dovessero, una volta che avevano subito la tonsura, essere istruiti e che la loro preparazione dovesse essere controllata dai vescovi attraverso delle ispezioni⁶⁵⁹. Dagli atti del concilio si comprende che vi erano casi in cui i bambini che diventavano clerici da bambini per volontà dei genitori. Poiché il Concilio imponeva che non vi fossero vocazioni forzate, ad essi, una volta compiuti i 18 anni, doveva essere chiesto se volessero lasciare gli studi per sposarsi⁶⁶⁰. Questo vuol dire che comunque essi erano liberi di decidere e scegliere per la loro vita e, se sceglievano di rimanere in castità e proseguire gli studi, venivano ordinati come sub-diaconi a 21 anni, successivamente, qualora fossero ritenuti degni, a 25 erano ordinati diaconi, infine a 30 anni diventavano sacerdoti. Sicuramente era al momento della definitiva scelta clericale che incominciavano gli studi teologici veri e propri.

Per quanto riguarda invece l'esercizio del sub-diaconato, il concilio di Braga del 561 raccomanda che nessuno potesse essere ordinato sacerdote, se non dopo aver svolto un ministero inferiore di grado per almeno un anno, poiché era assurdo che si potesse svolgere un incarico ecclesiastico così importante senza aver preso familiarità con l'esercizio ecclesiastico⁶⁶¹.

Durante il periodo di formazione, gli aspiranti al sacerdozio vivevano in comune nella casa della chiesa, sotto la direzione di un *praepositus*, un clerico saggio ed esemplare, e sotto la direzione e il controllo del vescovo, che era incaricato

657 Gonzalez 1979, p. 590

658 Gonzalez 1979, p. 590

659 A questo concilio assistettero otto vescovi tra i quali vi era Giusto di Urgell, il quale in precedenza si era lamentato dell'ignoranza generale del clero. Gonzales 1979, p. 950. Vd. Anche J. Vives, *Concilio II de Toledo*, c. 1, p. 42

660 J. Vives, *Concilio II de Toledo*, c. 2, p. 43

661 Gonzalez 1979, p. 591

della loro formazione intellettuale e religiosa⁶⁶². Contemporaneamente vengono istruiti al loro ufficio assistendo alle varie celebrazioni religiose. I primi documenti riguardanti queste scuole di formazione non ci dicono esattamente quali materie si insegnassero al loro interno, mentre comunque continuavano a fiorire le scuole monastiche da cui provennero grandi personaggi quali Sant'Isidoro, San Leandro, Sant'Idelfonso e San Fruttuoso. L'impulso definitivo a queste scuole arrivò dal IV Concilio di Toledo, del 633, la cui influenza in questo ambito è fondamentale in tutto il medioevo e arriverà fino al Concilio di Trento.

Chiaramente oltre la formazione spirituale adeguata, si prescrive anche l'insegnamento delle discipline ecclesiastiche. In uno dei canoni conciliari si afferma innanzitutto che l'ignoranza è la madre di tutti gli errori e, quindi, è importante utilizzare tutti i mezzi per superarla, soprattutto per quanto riguarda i vescovi, i quali dovevano conoscere perfettamente le Sacre Scritture e i Canoni. Il motivo è che la loro occupazione principale era l'insegnamento e la predicazione attraverso la dottrina e l'esempio, pertanto, se i sacerdoti erano gli aiutanti dei vescovi nella cura pastorale, ad essi era richiesto il medesimo impegno nella conoscenza⁶⁶³.

Gli studi iniziavano con l'apprendimento della lettura e della grammatica, e dopo l'apprendimento delle conoscenze elementari, si approfondiva lo studio di quest'ultima integrandola con quello della retorica e della dialettica, si apprendeva il latino, la letteratura e i primi elementi di filosofia. A seguire si studiava aritmetica, geometria, musica e astronomia. Sebbene gli atti del Concilio ci dicano solo che era necessario conoscere le Sacre Scritture e i canoni, è pur vero che queste materie servivano alla comprensione e all'insegnamento più efficace di essi ai fini della cura pastorale⁶⁶⁴.

Contemporaneamente ai progressi nello studio e nella formazione intellettuale, si chiedeva ai candidati sacerdoti di progredire gradualmente anche dal punto di vista morale e spirituale. Abbiamo visto che negli atti del II Concilio di Toledo era richiesto ai vari candidati di promettere di restare in castità, dopodiché si iniziavano gli studi che portavano a 30 anni ad essere ordinati sacerdoti. Secondo Sant'Isidoro l'età di 30 anni era l'età migliore per essere ordinati sacerdoti poiché la santità della propria vita spirituale è importante come la conoscenza e lo studio e il sacerdote deve insegnare attraverso la saggezza e gli

662 Gonzalez 1979, p. 591

663 Gonzalez 1979, p. 592

664 Gonzalez 1979, p. 593

esempi⁶⁶⁵.

Queste scuole episcopali, assieme a quelle monastiche e alle piccole scuole parrocchiali, furono chiaramente il mezzo principale del grande sviluppo e del grande splendore che ebbe la chiesa visigota nel VII secolo⁶⁶⁶. Il clero, a parte qualche caso denunciato ai Concili, era ben preparato a svolgere i suoi compiti apostolici. Da queste scuole emersero uomini di grande saggezza, santità e competenza che a loro volta furono maestri di nuove generazioni, nonché promotori e animatori delle scuole stesse. Tra questi vanno citati San Leandro a Merida, Sant'Isidoro a Siviglia, Sant'Idelfonso e San Giuliano a Toledo, San Fruttuoso a Braga.

Sebbene la storia della Chiesa nella Penisola Iberica meriti una trattazione sicuramente molto più ampia, è già possibile capire da questo breve profilo come essa si differenzi ad esempio da quella della Sardegna e segua un percorso personalissimo e fortemente legato al potere civile dei re visigoti. Dopo la parentesi araba, la Reconquista portò al governo los Reyes Catolicos, Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, facendo della Spagna una delle zone più cristianizzate dell'occidente europeo, sempre schierata in favore del papa, anche durante lo scisma anglicano, tanto da meritarsi il titolo di "Cattolicissima Spagna".

⁶⁶⁵ Gonzalez 1979, p. 594

⁶⁶⁶ Gonzalez 1979, p. 595

Capitolo 5
Caratteri generali dell'epigrafia cristiana
nella Penisola iberica

Nella penisola iberica di epoca visigota, l'epigrafe era percepita come un qualcosa di uso cosciente e relativamente abituale, come è ampiamente dimostrato dalla quantità di iscrizioni ritrovate e dalla loro varietà formale e tematica. Favreau sostiene che le iscrizioni non siano altro che il modo fisico di comunicare in modo pubblico e permanente un fatto che interessa comunicare in un determinato momento⁶⁶⁷. Gli studi anteriori derivano dalla considerazione dell'epigrafe come un mezzo di comunicazione sociale in cui partecipano tre protagonisti: l'autore morale; il destinatario; il richiedente, e questi tre hanno un ruolo chiave nella realizzazione di qualsiasi manufatto epigrafico⁶⁶⁸. La produzione epigrafica di epoca visigota prosegue con quanto iniziato in epoca romana imperiale e che era in seguito andato a permeare pian piano tutti gli aspetti della vita visigota: il Cristianesimo. La sua influenza sarà forte e coprirà un periodo che va da prima del dominio visigoto ed arriva a dopo la conquista araba.

Non è semplice determinare l'inizio del periodo visigoto per quanto riguarda la produzione epigrafica. La penetrazione dei visigoti nella penisola inizia nei primi anni del V secolo, con lo stabilirsi del re goto a Barcellona nel 414-415, mentre la pace firmata nel 475 dall'imperatore Giulio Nepote suppone la cessione della Penisola Iberica ai Visigoti. Gli unici territori che si mantenevano esterni al loro controllo erano il regno suebo in Galizia; le zone settentrionali, poco romanizzate e abitate principalmente da cantabri e baschi; probabilmente la Betica, che continuò sotto l'amministrazione dei suoi antichi quadri provinciali. Il dominio visigoto si sovrappose alla struttura sociale preesistente nella Penisola Iberica e la produzione epigrafica ne è una perfetta dimostrazione, sebbene le iscrizioni realizzate in Galizia, sotto gli svebi, non abbiano nessuna differenza esplicita⁶⁶⁹.

Per molto tempo l'aspetto legato alla grafica del manufatto è stato tenuto in secondo piano dagli studiosi, come Hübner⁶⁷⁰ e Vives⁶⁷¹, che hanno preferito dedicarsi agli aspetti prettamente contenutistici. La scrittura impiegata nella *Hispania* visigota si inserisce nel mondo grafico romano con caratteristiche simili al resto dell'occidente europeo. Si tratta di una scrittura che prosegue direttamente da quella romana, usata in modo massiccio nell'enorme produzione epigrafica di epoca imperiale. Il mantenimento delle caratteristiche

667 Favreau 1995, p. 155

668 García Lobo 2001, pp. 77-119

669 De Santiago Fernández 2009, p. 293

670 Hübner 1871 et Supplementum 1900

671 Vives 1969

essenziali è evidente, nonostante col passare del tempo verranno introdotte novità che la allontaneranno dal modello iniziale.

Nonostante ciò, il mondo visigoto non conservò la scrittura romana, infatti, sebbene si sia mantenuto il predominio, il marcato geometrismo, la rigidità e l'eleganza formale che avevano caratterizzato le iscrizioni romane, verranno sostituiti pian piano da una maggiore spontaneità nel tracciato, con conseguente perdita dell'organizzazione compositiva, della proporzione, della regolarità delle lettere, a favore di una maggiore anarchia delle forme alfabetiche, che possono essere differenti all'interno della stessa epigrafe. Questa realtà altro non è che la conseguenza di un'evoluzione iniziata nel mondo basso imperiale, o in epoca ancora precedente (III sec. d. C.), quando nella produzione epigrafica si andò allentando la considerazione per la bellezza formale, con un progressivo abbandono delle rigide norme di produzione epigrafica precedenti; la straordinaria qualità e la regolarità delle officine vanno decadendo nei secoli successivi⁶⁷². Questo ha luogo come conseguenza di una serie di eventi politici, economici, sociali, culturali e di mentalità, un momento che è stato molto ben collegato da A. Illuminatti⁶⁷³ col il passaggio dal *volumen* al *codex*, destinato ad un pubblico molto più ampio, inclusi i cristiani e la parte più emarginata della società, che possiede un mondo culturale proprio ed inizia ad elaborare messaggi nuovi che vengono trasmessi nell'ambito epigrafico, specialmente in quello funerario. La produzione epigrafica cristiana accentua l'evoluzione di cui si è detto, anche per influenza degli altri mezzi di comunicazione scritta, la minore disponibilità finanziaria dei cristiani, la carenza di manodopera specializzata, poco avvezza alla scrittura epigrafica, motivo per cui viene impiegata una scrittura comune, la corsiva, il cui uso permette ai non professionisti dell'epigrafia di comporre, nei muri delle catacombe, numerose iscrizioni⁶⁷⁴. Potrebbe avere influito anche il desiderio di voler sembrare umili, una virtù molto coltivata in quei secoli, in contrapposizione alla capitale romana⁶⁷⁵.

La naturalezza e la spontaneità del tratto delle iscrizioni sono relazionate con l'uso di certi elementi ornamentali, già presenti nella scrittura romana e che in questa fase si accentuano. Si parla degli apici triangolari che spesso ornano tante iscrizioni del mondo romano. Dovremmo chiederci quali furono le

⁶⁷² De Santiago Fernández 2009, p. 295

⁶⁷³ Illuminatti 1999, p. 681

⁶⁷⁴ De Santiago Fernández 2009, p. 296. Si vedano anche E. Conde Guerri, *Los "fossore" de Roma paleocristiana (Estudio iconográfico, epigráfico y social)*, Città del Vaticano, 1979 e G. Sanders, *Lapides memores. Paiens et chrétiens face á la mort: le temoignange de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza, 1991

⁶⁷⁵ Handley 2003, pp. 23-24, 34

motivazioni del mantenimento della vecchia scrittura romana di fronte alle novità che venivano introdotte nella scrittura ed in cui si incardinavano le scritture onciale, semionciale e nuova comune romana⁶⁷⁶.

La causa di questo anacronismo apparente e del suo mantenimento può essere dovuta a diversi fattori. L'ufficializzazione del Cristianesimo ebbe come risultato che le classi dominanti, culturalmente conservatrici, fecero proprio il nuovo messaggio religioso⁶⁷⁷. Questo influì sul fatto che la vecchia romana fosse mantenuta nel mezzo comunicativo per eccellenza, l'epigrafe, mezzo che voleva arrivare ad un pubblico che fosse il più ampio possibile. Questo proposito obbliga all'uso di una scrittura diretta che permetta una leggibilità perfetta ed immediata, ed in questo la vecchia romana offriva maggiori garanzie rispetto ad altri tipi di scritture. Era infatti un tipo di scrittura che il pubblico era perfettamente abituato a vedere nelle strade, nelle piazze, nei monumenti, ma soprattutto nei cimiteri, a differenza di quanto succedeva con altri tipi di caratteri⁶⁷⁸.

Con la diffusione delle nuove forme di scrittura si creò nell'occidente romano una sorta di gerarchia tra le varie forme di scrittura in cui la vecchia romana restava la più idonea per l'intento comunicativo-pubblicitario delle iscrizioni.

Le nuove forme inizieranno a comparire sotto l'influenza delle altre forme documentarie. Già dal III secolo si trovano esempi di lettere del nuovo sistema romano nelle iscrizioni precedenti, specialmente in ambito africano, come ad esempio nell'editto di Diocleziano del 301 ed in alcune iscrizioni cristiane. L'uso della vecchia romana sopravviveva solo nell'epigrafia, rispetto a documenti e codici dove si era invece imposto l'uso della nuova corsiva romana, onciale e semionciale. Per questo gli *ordinatores* erano abituati alle nuove forme di scrittura latina e la sua influenza lentamente inizierà a pesare nelle iscrizioni dando luogo a manifestazioni miste che combinano diversi tipi di scrittura. Nella Penisola iberica questo processo ha luogo piuttosto tardi, rispetto a Roma, se si escludono alcuni esempi tracciati unicamente in minuscola corsiva, dovuti all'ignoranza o alla scarsissima capacità dei lapicidi⁶⁷⁹.

Un trattamento particolare viene riservato ai numerali, poiché sono frequenti le forme curiosa derivate fondamentalmente da nessi con altre lettere. Succede spesso con il nesso numerale XL, spesso confusi con l'*episemon*, la cui origine

⁶⁷⁶ De Santiago Fernández 2009, p. 298

⁶⁷⁷ Illuminati 1999, p. 682

⁶⁷⁸ De Santiago Fernández 2009, pp. 298-299

⁶⁷⁹ De Santiago Fernández 2009, p. 299

sta nella stessa evoluzione corsiva della scrittura romana⁶⁸⁰. La mancanza di conoscenza di queste forme grafiche diede luogo ad interpretazioni scorrette, ad esempio nel corpus di Hubner che non comprese il nesso XL come numerale, in relazione con il VI, fu confuso con una G o con una S o ancora identificato con un segno di interpunzione. Vives lo interpretò come una derivazione dell'*episemon*⁶⁸¹, segno numerale greco con valore di sei. Attualmente non può essere considerata valida la derivazione greca, ma l'*episemon* deve essere considerato di derivazione romana, un nesso tra V ed I, che formano il numerale VI, tracciato in modo corsivo, opinione espressa chiaramente da Mallon⁶⁸². Si tratta di un caso simile alla D numerale con valore di 500, utilizzata molto nella datazione delle iscrizioni. Si tendeva a considerarla una D onciale, ma in realtà essa non è altro che una D capitale con trattamento corsivo e, di fatto, utilizzata in questo modo anche nei papiri del I secolo⁶⁸³. Mallon attribuisce la presenza di queste forme curiose all'impiego di un sistema numerale che si distingueva dalla grafia ordinaria e basato sulla vecchia corsiva romana⁶⁸⁴.

Un altro aspetto che va considerato, nell'ottica di un'unione tra iscrizioni e documenti, è quello legato alla *invocatio* e alla *validatio*, presenti nei documenti e, spesso, anche nelle iscrizioni. La *invocatio* è qualcosa di relativamente usuale nelle iscrizioni di epoca visigota, poiché sono davvero tante le iscrizioni che, all'inizio del testo scritto, presentano una croce o un *chrismon* nella stessa linea della scrittura, come accadeva ugualmente nei documenti scritti dell'epoca, a rappresentare la presenza del Cristianesimo in tutti gli aspetti della vita quotidiana. Potrebbe dimostrare l'influenza dell'uso documentale nell'epigrafia⁶⁸⁵.

Nella *validatio* il discorso è più complesso. Si tratta di un simbolo posto a conclusione del testo, nella sua parte inferiore, come se si trattasse di un documento redatto in pergamena, che dovrebbe attribuirsi al vescovo, come un *signum episcopi* con il quale si intendeva dare validità e forza all'atto⁶⁸⁶. La funzione di questi simboli, che generalmente sono croci o *chrismon*, in epigrafia

680 De Santiago Fernández 2009, p. 302

681 Vives 1969, p. 190

682 Mallon 1948, pp. 14-15

683 Mallon 1948, p. 20

684 Mallon 1948, p. 23

685 De Santiago Fernández 2009, p. 303

686 Fernández Flores 2002, p. 24, 44

però non è chiara, anche se è forte la tentazione di metterli in relazione con la validazione dei documenti, con la quale la similitudine formale risulta evidente, ma mentre nei documenti questo simbolo rappresenta l'espressione della partecipazione effettiva e della volontà di chi lo sottoscriveva, nelle epigrafi questo intento non è così evidente⁶⁸⁷. Può avere questo valore in iscrizioni dedicatorie per edifici, che hanno un carattere giuridico alla base, ma negli epitaffi funerari non è presente questa matrice, sebbene possa essere messo in relazione con la cerimonia della *depositio*, quasi a dare un valore legale all'atto del seppellimento.

Quale che sia il suo valore, è innegabile che ci sia la volontà di unificare l'identità alla base dei documenti scritti e le loro interinfluenze. Sebbene sia complicato dimostrare il suo legame con l'epigrafia funeraria, l'ascendenza documentale resta evidente⁶⁸⁸.

5.1. Le officine epigrafiche

La spontaneità della scrittura delle iscrizioni visigote non deve essere un ostacolo nel pensare che esse fossero realizzate in officine sufficientemente specializzate. Probabilmente l'abitudine del mondo romano, dove la maggior parte delle iscrizioni erano realizzate in officine specializzate, si mantenne anche nella Spagna visigota. Il lavoro epigrafico richiedeva una attività artigianale specializzata, che necessitava di professionisti con una buona preparazione.

In alcune iscrizioni di Roma vengono rappresentati gli “attrezzi del mestiere” e vengono indicati le varie mansioni di chi le ha realizzate⁶⁸⁹. Non c'è nessun motivo per cui tutto questo non dovesse accadere anche nella Penisola Iberica, specialmente a partire dal momento in cui l'ubicazione di questi manufatti tende a concentrarsi nei principali nuclei urbani, in particolare nelle città principali del *Regnum Gothorum*⁶⁹⁰. Quanto detto finora non deve essere un ostacolo per riconoscere che in specifiche occasioni, generalmente in luoghi lontani dai centri urbani principali, dove si trovavano officine epigrafiche, sia abbastanza frequente il ritrovamento di iscrizioni in cui il lapicida o l'*ordinator*

⁶⁸⁷ De Sabtiago Fernández 2009, p. 303

⁶⁸⁸ Velásquez Soriano scrive che questo può essere stato “un símbolo poco o mal comprendido, aunque se mantuviera la conciencia de un elemento de simbología cristiana”. Velásquez Soriano 2000, p. 62. De Santiago Fernández 2005, p. 206

⁶⁸⁹ Alcuni esempi in ILCV 654-660

⁶⁹⁰ De Santiago Fernández 2009, p. 305

(in questo caso probabilmente si tratta della stessa persona) dimostra scarsa familiarità con il lavoro epigrafico. Probabilmente molte iscrizioni furono realizzate da persone che conoscevano la scrittura, ma non erano veri e propri professionisti della realizzazione di iscrizioni, individui che non erano al corrente delle lettere e della tecnica lapidaria⁶⁹¹.

I dati che derivano dalle iscrizioni riguardo alla produzione in officine organizzate sono contrastanti. Di fatto sappiamo molto poco riguardo queste istituzioni, non conosciamo l'ubicazione di esse, né la loro organizzazione interna, ma risulta chiara l'esistenza di ambiti produttivi differenziati, che includono una serie di monumenti derivanti da una determinata area e appartenenti ad un arco cronologico più o meno ampio, con diverse caratteristiche in comune, grazie alle quali pensiamo che siano stati realizzati da uno o più artigiani della stessa officina. Si potrebbe dire che ogni officina abbia mutuato un suo linguaggio monumentale⁶⁹² che si concretizza in una produzione in serie, in certi casi molto ripetitiva, che viene modificata solo per motivi legati al gusto, ai desideri o alle capacità economiche del committente. Il linguaggio chiaramente cambiava nel tempo a seconda della moda e delle influenze artistiche. Gli studi a riguardo sono pochi e si limitano alle sole città di Mérida⁶⁹³ e Mertola⁶⁹⁴, ma l'analisi delle iscrizioni prodotte in questi due centri è sufficiente per dimostrare come si sviluppò il singolo linguaggio monumentale che le identifica.

Notiamo che a Mérida tra il V e la fine del VI secolo le iscrizioni sono circondate da una corona d'alloro, dovuta all'influenza della capitale della Lusitania, fatto che può riscontrarsi anche in centri vicini. A Mertola si producevano epigrafi la cui caratteristica principale era la presenza di un arco, a volte sostenuto da colonne, inserendo un *crismon* o una croce, sotto il quale veniva collocato il testo.

Non si tratta solo di elementi decorativi, anche la scrittura poteva avere leggere differenze che vanno ad identificare un'officina piuttosto che un'altra.

691 De Santiago Fernández 2009, p. 305; Di Stefano Manzella 1987, p. 121

692 Susini 1968, pp. 29-30

693 Il più importante è J. Ma. De Navascués, *Losas y coronas sepulcrales en Mérida. Ensayo sobre algunos caracteres externos de los epitafios de los siglos V al VIII*, in *Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XLIX-L (1948-1949), pp. 103-151. Si veda anche dello stesso autore *De epigrafia cristiana extremeña: novedades y rectificaciones*, in *Archivo español de Arqueología*, 20 (1947), pp. 265-309

694 Su Mertola vanno segnalati alcuni lavori di J. De Santiago Fernández: *Materia y elementos iconográficos en las inscripciones cristianas de Mértola*, in *Documenta et Instrumenta*, 2 (2004), pp. 193-226; *La escritura de las inscripciones cristianas de Mértola*, pp. 187-215; *Caracteres externos de las inscripciones cristianas de Mértola*, in *XII Congreso Internacional de Epigrafía Griega y Latina*, Barcelona, 2007, pp. 1287-1298

5.2. Le tipologie epigrafiche.

I differenti tipi di iscrizioni conservati ci danno idea del peso che si dava alla scrittura epigrafica nella Spagna visigota. Ciò che si nota subito è la varietà e la presenza della pratica epigrafica in questi secoli. La società ispano-visigota ha uno svantaggio rispetto a quella romana di iscrizioni comparabili, in termini numerici, ma allo stesso tempo manifesta un recupero della produzione epigrafica dei secoli III e IV⁶⁹⁵. Continuarono le prassi epigrafiche ereditate dai romani, sebbene sia avvenuto da allora un cambiamento profondo nella società: l'avvento del Cristianesimo.

Le tipologie delle iscrizioni presenti nella Spagna visigota sono, per la maggior parte, le stesse che andranno a svilupparsi a partire dal VIII secolo. Le più numerose sono ovviamente le iscrizioni funerarie, e se ne ha un numero davvero sorprendente, ma tuttavia sono presenti in modo abbastanza consistente anche le iscrizioni riguardanti consacrazioni di chiese, inventari di reliquie, riguardanti costruzioni o restauri di edifici religiosi, esortazioni ai fedeli, testi esplicativi, calendari liturgici ed iscrizioni con il Credo. Vanno citate infine le donazioni e le sottoscrizioni.

La sola elencazione delle varie tipologie dà idea del grado di penetrazione della prassi epigrafica nel territorio ispano-visigoto. Saranno le istituzioni ecclesiastiche, nel loro complesso, a fare un uso prevalente di questo mezzo comunicativo, attraverso il quale può diffondere liturgia, edificazioni e gerarchie⁶⁹⁶. Allo stesso modo contribuiscono anche nobili e reali, specialmente attraverso le iscrizioni funerarie, ma anche attraverso costruzioni con oggetti votivi.

5.2.1 Le iscrizioni funerarie.

Le iscrizioni numericamente più importanti sono senza dubbio quelle funerarie, tendenza che rispetta quella antica romana e che sarà successivamente confermata anche nel Medioevo. Le iscrizioni funerarie veicolano un messaggio importante per il defunto poiché in primo luogo testimoniano la fede praticata in vita dal defunto, in secondo luogo rappresentano per lui quasi un modo di presentarsi alla vita eterna attraverso il suo ricordo lasciato sulla pietra⁶⁹⁷. Vi

⁶⁹⁵ Handley 2003, pp. 12-13

⁶⁹⁶ De Santiago Fernández 2009, p. 308

⁶⁹⁷ De Santiago Fernández 2009, p. 309

era alle spalle un lavoro di propaganda per la fede cristiana che veniva enfatizzato dalle idee di salvataggio e di pietà, dal pensiero che il defunto era un cristiano che aveva appunto seguito la fede cristiana ed aveva raggiunto, attraverso di essa, la vita eterna. Allo stesso modo però questi manufatti sottintendono un messaggio di ostentazione sociale da parte del defunto e della sua famiglia, che ha avuto la capacità economica sufficiente per far realizzare un testo su pietra, attività piuttosto onerosa. La sua collocazione in un grande cimitero pubblico faceva in modo che fosse contemplato, o probabilmente anche letto, da molte persone.

I testi, nella maggior parte dei casi, erano accompagnati da un apparato iconografico. Fin dagli inizi, l'epigrafia funeraria cristiana si caratterizzò per l'uso di simbologie che accompagnassero il testo, come una sorta di sineddoche figurativa, tanto da diventare abituali. Questo uso potrebbe essere relazionato con il basso indice di alfabetizzazione della società tardo-romana tanto che la combinazione di testo ed elementi figurativi favorivano il rafforzamento dell'attenzione sul monumento stesso e aumentavano la sua comprensione al pubblico⁶⁹⁸.

Il simbolo più diffuso è il *crismon*, solitamente accompagnato dalle lettere apocalittiche o dalla croce sopra il testo, o molto meno frequentemente sotto il testo. In alcune occasioni il testo è posto all'interno di una corona d'alloro. Il *crismon* è uno dei simboli cristiani per eccellenza e rappresenta Cristo stesso; in particolar modo quando è accompagnato dall'*alfa* e *omega* va a simboleggiare il Cristo dell'Apocalisse e si riferisce ad Egli come al principio e alla fine di tutte le cose. Nella Spagna Visigota questo era un concetto molto importante da affermare, perché rappresentava la divinità di Cristo, messa in discussione dagli ariani⁶⁹⁹. L'interpretazione della croce, che andrà a sostituire nell'uso il *crismon*, avrà ovviamente lo stesso significato. Quando questo simbolo era posto all'interno della corona d'alloro, simbolo pagano di vittoria, andava ad assumere il significato della vittoria di Cristo. Simile spiegazione può avere quella dell'epitaffio posto all'interno della corona d'alloro, tanto utilizzata a Mérida. La sua interpretazione nel contesto funerario non può che essere avvicinata a quella della vittoria sopra la morte, con il passaggio alla vita eterna, alla vita con Cristo⁷⁰⁰.

Va interpretato similmente anche l'arco tipico delle iscrizioni di Mertola, spesso

⁶⁹⁸ Si veda a riguardo G. Sanders, *Les éléments figuratifs des CLE*, in *Anamnèsis. Gedenboek E.A. Leemans, Brujas*, 1970, pp. 317-341

⁶⁹⁹ De Santiago Fernández 2009, p. 310

⁷⁰⁰ De Santiago Fernández 2009, p. 310

rappresentato con delle nicchie tipiche del periodo, portandoci ad una relazione interpretativa. La nicchia era collocata sempre nel posto più sacro del tempio, dove si rappresentava in maniera simbolica la divinità stessa e si relaziona con il sacrificio eucaristico, in un certo senso si potrebbe quasi dire che la nicchia-tabernacolo rappresenti Cristo stesso. Una sorta di nicchia si creava anche per proteggere e coprire le persone degne di venerazione e rispetto e, se si trasportano questi concetti all'ambito funerario, si può pensare che il defunto, protetto da Cristo, rappresentato dal *crismon* o dalla croce posta sopra l'epitaffio, ha finalmente raggiunto l'obiettivo della vita eterna, unito a Dio e può partecipare al sacrificio con Cristo⁷⁰¹. Si tratta quindi di un'iconografia che allude alla resurrezione.

Questo tipo di decorazioni si configuravano in un sistema di credenze specificamente cristiane e probabilmente anche con la finalità pubblicitaria delle iscrizioni, poiché permetteva di trasmettere un messaggio agli illetterati, mentre rafforzava il concetto per coloro che sapevano leggere⁷⁰².

La maggior parte delle iscrizioni funerarie che sono giunte fino a noi sono abbastanza semplici, nonostante esistano differenze nei formulari che si possono notare tra le diverse province, in particolare dalla metà del V secolo, considerando che hanno tutte una struttura abbastanza semplice composta da un verbo che esprime l'idea della morte intesa come riposo del defunto che attende tranquillamente la sua resurrezione⁷⁰³.

Per quanto riguarda i formulari bisogna constatare che spesso sono comprensivi di un elemento molto importante per la fede cristiana, ovvero la data esatta della morte, identificata con il *dies natalis*, ovvero l'inizio della vita unita a Cristo, un dato che troviamo nel 90% delle iscrizioni, con una percentuale nettamente superiore a quella delle altre province dell'Impero.

Potrebbe essere possibile che questa profusione di dati sia dovuta alla pratica giuridica di inserire nei documenti sempre la data comprensiva di anno affinché fossero conformi alla legge, magari per dare forza giuridica al testo scritto su pietra al fine di preservare la sepoltura e rafforzare la sua inviolabilità⁷⁰⁴.

In Lusitania, Betica e Galizia la maggior parte dei defunti sono menzionati attraverso un piccolo *elogium*, che la la pretesa di mostrare le sue virtù, mantenendo anche le abitudini dell'epigrafia pagana. Il più comune è

701 De Santiago Fernández 2004, pp. 199-200

702 De Santiago Fernández 2009, p. 311

703 De Santiago Fernández 2009, p. 311

704 García Lobo – Martín López 2011, pp. 91-92

famulus/a Dei/Christi, molto utilizzato nelle province occidentali, anche se si incontrano espressioni simili sparse per tutto il territorio ispanico anche se con molta meno frequenza di questo⁷⁰⁵. Si tratta di un appellativo con richiami importanti al Vecchio Testamento (Salmo 108, 28) che sottolinea l'idea di asservimento a Dio attraverso un termine che esprime devozione ma anche umiliazione, che riconosce la superiorità di Dio sugli uomini⁷⁰⁶.

Il termine *famulus/a* è presente in oltre 160 iscrizioni tra quelle funerarie in prosa, distinguendole in questo modo dal resto dell'Impero. La sua enorme diffusione la rende una costruzione molto poco esplicita riguardo i committenti, considerando che dice pochissimo già sul defunto, e non implica una dedica religiosa che vada molto oltre quella del semplice fedele⁷⁰⁷.

L'indicazione esplicita della condizione del sociale del defunto è piuttosto rara. Le poche presenti fanno riferimento a persone facenti parte del clero, quindi troviamo vescovi, presbiteri, diaconi, abati, monaci e monache, lettori o membri del clero. Questa scarsità di indicazioni sociali si incanala nella tendenza degli epitaffi cristiani, specialmente i primissimi, in cui si era soliti omettere qualsiasi episodio o dato legati alla vita terrena, ad esclusione dell'età, cioè del tempo trascorso che ha permesso di arrivare all'incontro con Dio, e dei titoli di servitù a Dio che hanno permesso al defunto di essere degno di passare alla vita eterna⁷⁰⁸.

Incontriamo ugualmente anche testimonianze di persone al di fuori delle gerarchie ecclesiastiche, indicati spesso con attributi come *clarissimus vir*, *clarissima foemina*⁷⁰⁹, *vir inlustris* o termini simili⁷¹⁰.

Bisogna soffermarsi anche sugli epitaffi metrici che presentano alla base della loro realizzazione scopi più specifici. L'intento è quello di ottenere la maggiore solennità possibile, diffondere in modo encomiastico l'esistenza e le azioni del personaggio onorato. Si usa pertanto la composizione metrica, utilizzando una tradizione di stampo romano che era, a sua volta, utilizzata per onorare i grandi personaggi pubblici di ambito civile o militare. La composizione in versi

705 Muñoz García de Iturrospe 1995, pp. 76-110

706 Pietri 1980, p. 181

707 Muñoz García de Iturrospe 1995, p. 95

708 De Santiago Fernández 2009, pp. 312-313

709 Il termine *clarissimus vir* viene utilizzato a partire dal periodo di Adriano, mentre *clarissima foemina* viene utilizzato da dopo Marco Aurelio, da quando cioè l'ordo senatorio viene aperto anche alle donne. L'uso di *vir inlustris* è più tardo e compare nelle iscrizioni a partire dalla fine del IV secolo. De Santiago Fernández 2009, p. 313, nota 66

710 La concentrazione principale di questi testi è nel *conventus hispalensis*. Handley 2003, p. 57

viene utilizzata nell'epigrafia cristiana, trovando una grande diffusione in particolare a partire dall'azione unica e irripetibile di Papa Damaso, costituendo così il contrassegno esplicito di uno status sociale privilegiato⁷¹¹. Sono epitaffi dedicati a membri delle alte sfere ecclesiastiche, il cui ruolo nella struttura di potere dello Stato visigoto diventa indubbio a partire dal III concilio di Toledo.

Si tratta di iscrizioni in cui il valore propagandistico proprio dell'iscrizione si combina e si rafforza con il linguaggio poetico, il quale giocò un ruolo aulico e di propaganda ideologica. I desideri di proselitismo da parte della classe dirigente fanno in modo che entrambi i mezzi di comunicazione, epigrafia e poesia, si combinino in forma efficace e che diverse iscrizioni siano utilizzate come mezzo di diffusione pubblicitario-letteraria⁷¹², mostrando il riflesso di autori come Sedulio, Prudenziò, Venanzio Fortunato, Eugenio di Toledo o Paolino di Nola⁷¹³.

Queste iscrizioni in versi, il cui uso non va assolutamente da considerarsi esclusivo dell'ambito funerario, sono la dimostrazione del grande rinascimento culturale sperimentato nella Spagna Visigota, vista anche la grande qualità di questi testi. Il gruppo più importante di queste iscrizioni è stato raccolto nell'*Antologia Hispana* da G. B. De Rossi, che lo ha trascritto dal manoscritto lat. 8093 di Parigi. Si tratta di testi collocabili cronologicamente tra VIII e IX secolo e che sono stati raccolti per il loro interesse letterario. I testi pubblicati, tuttavia, presentano non solo errori di copiatura, ma anche, in quella parte che si definisce corretta, mostrano la grafia tipica del periodo mozarabico, la quale è differente da quella originale ad esempio nei casi in cui aggiunge h a parole che in latino non la presentano, oppure sostituisce t con c nei nessi ti+vocale. Si tratta di testi che presentano un carattere erudito ma non hanno caratteristiche locali determinabili⁷¹⁴. Chiaramente la menzione dell'Era ispanica distingue quelle di area occidentale da quelle di area orientale e, quando terminano con parti in prosa, esse si adattano al formulario della rispettiva provincia.

Nonostante l'assenza esplicita dell'indicazione della condizione sociale dei defunti, non ci sono dubbi che la maggior parte di essi appartenessero alle classi sociali più elevate della società visigota. La mancanza di questo dato può

711 Carletti 1999, p. 601

712 De Santiago Fernández 2009, p. 313

713 Vd. I. Velásquez Soriano, *El habito epigráfico en la Hispania visigoda (del rey abajo, todos)*, in *Hispania Gothorum. San Ildelfonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo 2007

714 Vives 1969, p. 80

essere dovuta anche al fatto che si trattava di un elemento non necessario⁷¹⁵. Il sentimento cristiano contribuì ad eliminare le barriere sociali, specialmente nei primi tempi dell'utilizzo degli epitaffi cristiani, ma le persone più abbienti tentarono, con l'uso delle iscrizioni, di creare un'uguaglianza apparente tra tutti i fedeli e, inoltre, va ricordato che erano passati diversi secoli ormai e la società visigota del V secolo era già fortemente gerarchizzata. Dal V secolo cambiano i riti di sepoltura, convertendosi in un modo per sottolineare la propria condizione sociale e quella della propria famiglia⁷¹⁶. In questo senso è interessante notare che nel caso dell'epitaffio di Immafrita (ICERV69) venga indicato quanto venne pagato per la realizzazione della sepoltura, cioè tre solidi d'oro. Si trattava di una cifra assolutamente consistente, che doveva comprendere di sicuro sepoltura ed iscrizione, visto che il salario medio di un lavoratore era di molto inferiore a tre solidi⁷¹⁷. Per questo motivo la pratica epigrafica funeraria restava molto lontana dalla possibilità della maggior parte delle persone.

5.2.2 Monumenta e consecrationes.

Nemmeno la chiesa poté sottrarsi al valore propagandistico delle iscrizioni e dal IV secolo, specialmente a partire dalla seconda metà di esso, cominciò a promuovere l'utilizzo di iscrizioni che compongono una epigrafia monumentale cristiana che sviluppandosi nei secoli successivi, servirà ad associare epigrafia ed architettura.

Le iscrizioni riguardanti le consacrazioni sono le uniche che ci informano su come avvenissero quelle cerimonie all'epoca. Il formulario è solito includere la notifica attraverso l'uso di un verbo come *consecrare* o *dedicare*, seguita dall'invocazione sotto la quale si pone il tempio, il nome del vescovo e chiaramente la data. Sottolinea Vives che l'utilizzo di *sacrare* o *consecrare* è quasi esclusivo delle iscrizioni ispaniche, nelle quali, se si trova il verbo dedicare, questo è accompagnato sempre dal nome del vescovo e dalla data della celebrazione⁷¹⁸. Nelle iscrizioni della stessa tipologia delle altre province, in particolare in quelle numerosissime di Roma, risaltano i termini del

715 De Santiago Fenandez 2009, p. 314

716 Handley 2003, p. 14

717 Vd. J. Orlandis, *Sobre el nivel de vida en la España visigótica*, in *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1972/73), pp. 21-11

718 Vives 1969, p. 98

vocabolario extra liturgico, cioè costruzione o ricostruzione della basilica, dedica secondo lo stile romano-pagano, in cui il vescovo non è il dedicante, e non viene segnalata la data della cerimonia.

È necessario soffermarsi sulla menzione della data, che necessita di alcune precisazioni. Ferrotin⁷¹⁹ sostiene che delle dodici iscrizioni dedicatorie che erano state pubblicate da Hübner, cinque non riportavano una cerimonia avvenuta di domenica e che quindi questa non era una regola rigidamente osservata. Vives, pur accettando il punto di vista di Ferrotin e dopo aver corretto le trascrizioni di Hübner, propone dei dati diversi poiché su 13 iscrizioni datate, nota che 12 presentano una celebrazione avvenuta la domenica, mentre l'ultima ha un testo dubbioso e la celebrazione potrebbe essere avvenuta di sabato. Lo studioso quindi deduce che nelle consacrazioni di epoca visigota si osserva rigidamente la regola che vuole che queste celebrazioni venissero effettuate la domenica e che, se ci fosse stata una deroga, non sarebbe stata messa in risalto in una iscrizione⁷²⁰.

La consacrazione e la dedica delle chiese e delle basiliche furono promosse dai vescovi e dalle gerarchie ecclesiastiche con l'obiettivo di diffondere uno degli atti liturgici più importanti, cioè quello che trasforma un edificio nella casa di Dio. Questa dimensione pubblicitaria si può apprezzare al meglio quando l'iscrizione è stata ritrovata nella sua collocazione originaria, che era generalmente il fusto di una colonna, o incassata nella parete o iscritta direttamente nell'altare, in pratica in luoghi estremamente visibili che garantissero la massima diffusione del messaggio. La maggior parte di questi testi è compresa nell'arco di cento anni, concentrandosi tra la seconda metà del VI secolo e la prima metà del VII, nel momento in cui l'idea di unità politica e religiosa promossa da Leovigildo, e in seguito da Recaredo, arrivava al suo apice con il passaggio da arianesimo a cattolicesimo e con l'incorporazione della chiesa nello stato visigoto. Questo diede una spinta nella costruzione di edifici religiosi e ovviamente delle loro consacrazioni. Questo tipo di testi non solo diffondono un atto liturgico, ma pubblicizzano anche il nome dei vescovi e delle loro politiche, dato che essi sono i protagonisti di queste cerimonie ed è logico che in un'ottica di unità religiosa questi manufatti giocassero un ruolo importante. Molto interessante è il caso dell'iscrizione della consacrazione della chiesa di Santa Maria a Toledo (*ICERV302*)⁷²¹, presumibilmente la cattedrale

719 Ferrotin, *Liber Ordinum*, coll. 509.513

720 Vives 1969, p. 99

721 Si sono espresso in maniera dubbiosa riguardo quest'iscrizione lo stesso Vives (p. 176) e Y. Duval. Vd. Y. Duval, *Project d'enquête sur l'epigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique et byzantine*, in *Antiquité Tardive*, 1 (1993), pp. 184, 193

della capitale del regno visigoto. Potrebbe essere possibile che con la conversione da arianesimo a cattolicesimo molti edifici di culto siano stato dedicato nuovamente con il rito cattolico, cosa che potrebbe essere riflessa nella formula *consecrata in catolico*, come interpretato da molti studiosi. La conversione di un edificio eretico per ordine del re, secondo quanto sostiene Duval⁷²², poteva non necessitare della presenza di un vescovo. Garcia Moreno⁷²³ propone un'altra interessante ipotesi che coinvolge la propaganda, ma in senso esattamente contrario. La consacrazione fu realizzata dal potente vescovo ariano Uldila, pertanto la precedente espressione va spiegata in relazione con il Sinodo dei vescovi ariani di Tarragona, celebratosi nel 580, quando si apportarono diversi cambi dogmatici e si cercò di incardinare la chiesa ufficiale ariana nella pietà ispanica di tradizione cattolica. Nella dichiarazione dogmatica del 580 si qualifica da cattolica ad ariana e da romana alla fede celebrata e praticata dalla maggior parte degli ispano-romani. Garcia Moreno sottolinea il fatto che la cattolicità della fede del sinodo del 580 fu un elemento propagandistico importante per l'offensiva iniziata da quel momento da Leovigildo e cita, in questo senso, il terzo canone del II concilio di Saragozza dove si indica in maniera esplicita che i vescovi ariani avevano consacrato chiese “*sub nomine catholicae fide*”. Quello che risulta evidente è che, a prescindere dall'interpretazione, è importante il ruolo propagandistico svolto dall'iscrizione e, più concretamente, dalla formula⁷²⁴.

Nelle iscrizioni consacratrici notiamo un'abbondanza di chiese dedicate alla Vergine, fatto che potrebbe essere un altro elemento propagandistico del conflitto religioso che si viveva in quegli anni alla fine del VI secolo. Il culto della Vergine di fatto rappresenta una difesa della fede cattolica di fronte a quella ariana e la chiesa cattolica vuole fomentare la devozione e la pietà mariana, che trova il suo centro nella maternità virginale, come antidoto di fronte a qualsiasi dottrina che negasse la veridicità di Cristo⁷²⁵.

A partire dagli inizi del VII secolo molti edifici ecclesiastici furono messi in relazione con la presenza di reliquie. Il sentimento liturgico è forte, per quanto vediamo riflesso nelle iscrizioni che spiegano e raccontano il momento culminante della cerimonia di consacrazione nella liturgia visigota, in cui venivano depositate le reliquie nell'altare. Questo rituale giocò un ruolo importante nell'attrarre il favore del popolo verso i martiri e nel canalizzarlo

722 Y. Duval, *Projet d'enquête sur l'epigraphie martyriale*, p. 185

723 García Moreno 1993, pp. 193-201

724 De Santiago Fernández 2009, p. 318

725 De Santiago Fernández 2009, p. 318

verso le chiese adatte al culto eucaristico e al culto martiriale⁷²⁶. La venerazione delle reliquie era una forma di avvicinamento dell'uomo alla divinità, il santo assumeva in questo modo una forma tangibile, convertendosi in un mezzo di unione tra il Cielo e la Terra, visto che il martire era un uomo che si era guadagnato la vita eterna, contribuendo a far credere nella possibilità di un'altra vita dopo la morte. Si pensava dunque che Dio agisse attraverso le reliquie e che esse avessero un potere protettivo e taumaturgico nei confronti della persona che le venerava⁷²⁷. Questa importanza si può apprezzare nei formulari di alcune iscrizioni dove la notifica della consacrazione si trova all'ultimo posto dopo la menzione delle reliquie come in ICERV305. La formazione di santuari a partire dal possesso delle reliquie ebbe un'importanza sempre maggiore maggiore e di fatto essi si convertirono in luoghi di controllo per la gerarchia ecclesiastica. I vescovi ebbero sempre il desiderio di dirigere e capitalizzare la presenza, diffusione e custodia delle reliquie, tanto che molte iscrizioni il nome del vescovo è associato al martire con la formula “*ad eternum*”. Non si deve nemmeno dimenticare che il possesso di reliquie determinò l'esistenza di luoghi privilegiati in cui si concentrò la vita religiosa e sociale delle comunità, tanto più importanti quanto più pregiati erano i resti che custodivano. Se la presenza di reliquie nella chiesa obbediva ad un intento di attrarre i fedeli, secondo quanto si deduce dagli scritti di Sant'Agostino, questo tipo di iscrizioni contribuiva senza dubbio al conseguimento dell'obiettivo⁷²⁸.

Le iscrizioni appartenenti a questa categoria hanno una forte relazione, ovviamente, con l'attività edilizia patrocinata dalle classi privilegiate, che incentivarono la costruzione o la fondazione di edifici ecclesiastici e monasteri. In alcune *consecrationes* si cita, oltre a fare menzione in modo esplicito dei lavori, anche il nome della persona che ha patrocinato i lavori, come per esempio in ICERV303. Nell'iscrizione proveniente da Nativola, ritrovata nel XVI secolo nel cimitero di Santa Maria dell'Alhambra, si fa menzione della consacrazione di tre chiese⁷²⁹, la cui costruzione fu patrocinata dal nobile Gudiliuva⁷³⁰, forse un *dux* della Betica. Il fatto che le tre chiese fossero state

⁷²⁶ Godoy Fernández 1995, pp. 53, 80

⁷²⁷ De Santiago Fernández 2009, p. 319

⁷²⁸ Godoy Fernández 1995, p. 77

⁷²⁹ Godoy Fernández 1995, pp. 76-77. Lo studioso ritiene che si faccia riferimento non a tre chiese indipendenti, ma a tre spazi di culto distinti all'interno dello stesso edificio.

⁷³⁰ Y. Duval, *Nativola-les-trois-églises (Évêché d'Acci, 594-607) d'après Vivès, ICERV, 303*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité*, 103 (2), 1991, pp. 807-820, figg. 1-2.

patrocinate da Gudiliuva e consacrate da tre vescovi differenti in tre momenti differenti, e che inoltre l'ultima sia stata consacrata in un momento successivo alla realizzazione dell'epigrafe, indica che il principale obiettivo era ricordare Gudiliuva stesso, che aveva patrocinato la costruzione⁷³¹. La costruzione di queste tre chiese suppone un programma edilizio che esaltasse la Santissima Trinità, fatto menzionato nella stesa iscrizione. Questa iscrizione può rientrare nel solco aperto dalla conversione di Recaredo al cattolicesimo, contribuendo in quanto iscrizione a diffondere la notizia, così come l'unione tra le gerarchie ecclesiastica e civile.

Il rito della deposizione delle reliquie era parte integrante della consacrazione delle chiese nel rituale mozarabico e, tra i nostri materiali, si può notare che in effetti in alcuni casi le due cerimonie sono concomitanti. Vives sostiene che la deposizione delle reliquie possa essere avvenuta anche in un secondo momento dopo la consacrazione dell'edificio poiché alcuni testi sono semplicemente una lista di reliquie poste nell'altare senza alcuna relazione con l'atto di consacrazione, principalmente nei casi in cui non si fa alcuna menzione della data e del nome del vescovo consacrante⁷³².

Comparando i testi esplicitamente datati vediamo che nei testi più antichi, che vanno dalla fine del VI secolo agli inizi del VII (*ICERV 301-303*) il formulario è piuttosto semplice e non c'è la menzione delle reliquie, mentre in quelle posteriori all'anno 630, si incontra quasi sempre questa indicazione. Se ne deduce che le iscrizioni con esplicita menzione della deposizione delle reliquie devono collocarsi cronologicamente dopo il 600 e la loro testimonianza può essere d'aiuto per difendere il culto di un determinato santo definendo la data anteriore a questo anno⁷³³.

L'esaltazione della Trinità e del cattolicesimo può essere messa in relazione con lo scontro coi bizantini, presenti a Granada tra il 592 e il 607, i quali avevano accusato i visigoti di eresia. L'esaltazione della Santissima Trinità mostra la difesa dei visigoti al dogma trinitario cattolico e, di conseguenza, la non sussistenza di questa accusa che, come sappiamo, affermava la subordinazione del Figlio al Padre, negava la divinità dello Spirito Santo e segnalava l'individualità e la differenziazione delle tre persone, annullando l'unità

731 Forse in questo modo Gudiliuva intendeva rivendicare i diritti suoi e dei suoi eredi sopra le chiese di proprietà di un fundus di fronte al potere della Chiesa. Vd. Gimeno Pascual, *El habito epigrafico en el contexto arquitectónico hispánico del siglo VII*, in L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz y M^a. A. Utrero Agudo (Eds.), *El siglo VII frente al siglo VII. Arquitectura*, Madrid, 2009, p. 37

732 Vives 1969, p. 99

733 Vives 1969, p. 99

trinitaria⁷³⁴.

L'esistenza di iscrizioni menzionanti la consacrazione e la costruzione di un edificio non devono farci confondere e mescolare queste due tipologie di iscrizioni: costruzione e consacrazione sono due fatti distinti e differenti sono le iscrizioni che li commemorano. L'esistenza stessa di iscrizioni che ricordano la costruzione di un edificio indica quanto questo fatto fosse importante nella società visigota. La chiesa, in quanto luogo fisico, non era solo il posto dove si celebravano le riunioni e gli incontri legati al culto cattolico, ma diventarono una sorta di allegoria della Città Celeste e del Regno di Dio in terra⁷³⁵. Se nelle iscrizioni consacratrici vediamo un notevole predominio della presenza della gerarchia ecclesiastica, in quelle che riguardano costruzioni o ricostruzioni, le alte sfere del potere civile rivestono un ruolo fondamentale poiché con queste iscrizioni si vuole diffondere il servizio che il potere civile offriva a quello religioso.

L'iscrizione più famosa che testimonia i lavori edilizi commissionati dal re è la controversa epigrafe di San Juan de Baños. L'iscrizione costituisce l'atto di consegna della chiesa di San Juan da parte del re Reccesvinto, promotore dei lavori. La grande attenzione nella grafica, la regolarità, inusuale nelle manifestazioni epigrafiche visigote, lo spazio lasciato tra le linee, compreso quello tra le linee pari che era tipico dei distici elegiaci⁷³⁶, sono fattori che dimostrano quanta importanza si diede all'iscrizione, e di conseguenza al fatto che essa commemorava, anche per il fatto che fosse realizzata in versi da San Idelfonso, secondo quanto sostengono Vollmer e Navasqués⁷³⁷, teoria che però resta da confermare.

Non incontriamo solo testimonianze di lavori edilizi commissionati dai re, ma anche dalla nobiltà visigota, secondo quanto emerge dall'iscrizione commemorativa della fondazione di una basilica da Antequera, nella quale sono ricordati dei lavori sovvenzionati da Sixerius e Wisentis⁷³⁸.

Le iscrizioni riguardanti costruzioni mostrano il notevole dinamismo dell'attività urbanistica al servizio della Chiesa, che serviva a diffondere il messaggio cristiano assieme alle iscrizioni. Queste ultime documentano che i

734 García Moreno 1993, p. 201

735 De Santiago Fernández 2009, p. 321

736 Vd. J. Del Hojo, *A propósito de la inscripción dedicatoria de San Juan de Baños*, in *Temptanda Viast. Nuevo estudios sobre la poesía epigráfica latina*, Bellaterra, 2006. p. 3. L'autore considera il manufatto pertinente al IX o al X secolo.

737 Vd. J. Navasqués, *La dedicación de San Juan de Baños*, Palencia, 1961, p. 42.

738 Vd. C. Gutiérrez Méndez, *Hallazgos de época visigoda en Antequera (Málaga)*, in *II Congreso Andaluz de Estudios clásicos (Málaga, 1984)*, vol. II, 1987, pp. 267-275. CIL II²/5, 769

protagonisti non furono solo i membri del clero, ma essi agirono assieme al potere civile e non poteva essere altrimenti visto l'alto grado di integrazione voluto dal governo del *Regnum*⁷³⁹.

Le iscrizioni riguardanti edifici civili sono molto scarse e tra di esse la più importante è quella che fa riferimento alla ricostruzione del ponte romano di Mérida⁷⁴⁰, trasmessa attraverso il *Codex Toletanus* e scritta in versi⁷⁴¹. Allo stesso modo vediamo l'iscrizione in esametri trovata nel muro di cinta di Toledo, che ricorda dei lavori di restauro in città⁷⁴², ed infine va ricordata l'iscrizione in cui si menziona Ermenegildo, *persequitur genitor suus dominus Leovigildus rex*, ritrovata ad Alcalà de Guadaira⁷⁴³.

5.2.3 Altre tipologie epigrafiche.

Hanno un incredibile valore i calendari liturgici e, tra quelli conosciuti, bisogna ricordare quello di Carmona⁷⁴⁴, il più chiaro e importante di tutti che, sebbene sia incompleto, conserva le date comprese tra il 25 dicembre e il 24 giugno. Il suo lavoro di propaganda è ovvio, poiché diffonde in modo pubblico e permanente non soltanto i nomi dei santi, ma anche la data della loro festa, assumendo pertanto un valore liturgico⁷⁴⁵. Il calendario include anche le feste celebrate solennemente a Carmona e il nome di alcuni santi le cui reliquie erano conservate in città. Non si tratta di un'epigrafe singola, infatti conosciamo anche dei frammenti di calendari liturgici che provengono da Italica⁷⁴⁶ e da Alcalà la Real⁷⁴⁷, che indica che anche in Betica ci si avvaleva dell'uso di calendari liturgici.

Hübner non riuscì a riconoscere nessun calendario liturgico ma pubblicò i frammenti separati di ICERV 334 e 335 senza riconoscere la loro tipologia. Successivamente fu scoperto quello di Carmona, che fu pubblicato nel 1906 da

739 De Santiago Fernández 1009, p. 323

740 ICERV 363 (=Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2000, n. 10)

741 Ramírez Sádaba, Mateos Cruz 2000, p. 44

742 ICERV 361

743 ICERV 364

744 ICERV 333

745 De Santiago Fernández 2009, p. 323

746 ICERV 334

747 ICERV 335

Fita, che suppone che lo si debba datare alla fine del V secolo per la paleografia ed in base alla notizia della costruzione o ricostruzione della basilica. Le sue ragioni non sono convincenti per Vives poiché non si può avere una grande precisione basandosi solo sulla paleografia e la notizia della costruzione o ricostruzione sarebbe basata sull'episcopato di Zenone a Siviglia nel 483, ma egli fu vescovo a Mérida e non a Siviglia, pertanto ritiene che l'iscrizione sia del VI o VII secolo⁷⁴⁸.

La pratica epigrafica visigota si esprime anche attraverso le *hortationes*, iscrizioni che invitavano i fedeli a compiere determinati precetti, a seguire il culto nelle chiese e a pregare. Di fatto esse avevano una profonda azione dottrinale ed evangelizzatrice ed in alcuni casi ebbero addirittura ispirazione biblica⁷⁴⁹. Un primo esempio di questa tipologia lo si trova in un'iscrizione proveniente da Mérida⁷⁵⁰, la quale riproduce due distici di Paolino di Nola in cui si invita il fedele ad entrare in chiesa *pectore pacifico candidus* e a compiere i propri doveri.

Molto interessante è anche l'iscrizione⁷⁵¹ che probabilmente era posta nella parte interna dell'ingresso di un battistero a Martos, il cui testo in versi riassume la dottrina del battesimo, comparabile con quanto scritto nel *Liber Ordinum* “*sitientes venite ad aquas, dicit Deus, et qui non habetis pretium venite et bibite cum letitia*”⁷⁵², sebbene non si possano escludere altre fonti di ispirazione come ad esempio un versetto di Isaia, che prefigura l'acqua di vita eterna simboleggiata da Cristo, o il versetto 21, 6 dell'Apocalisse.

All'interno di questa tipologia merita un commento particolare l'iscrizione frammentaria del Credo⁷⁵³, ritrovata a Toledo nelle vicinanze del Cristo de la Vega, la quale poteva essere utilizzata durante la cerimonia del battesimo ed il cui valore liturgico è indubbio. Il testo, da un lato, costituisce la base della dottrina cristiana, un riassunto catechetico di tutto ciò che serve per accedere alla salvezza eterna e, dall'altra parte, si tratta dello strumento fondamentale della pedagogia della fede della Chiesa per la preparazione dei catecumeni, i

748 Vives 1969, pp. 112-113

749 De Santiago Fernández 2009, p. 324

750 Ramírez Sádaba - Mateos Cruz 2000, n. 92

751 ICERV 338. Vd. A. Recio Veganzones, *La inscripción poética monumental del antiguo baptisterio de la sede Tuccitana (Martos) en la Baetica*, in *Actes du XIe Congrès International d'Archeologie Chrétienne*, I, Città del Vaticano, 1989, pp. 837-858; M. G. Schmidt, *Kirche oder Baptisterium? Zur metrischen Inschrift aus Martos / Prov. Jaén (CIL II 2.5, 155)*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996), pp. 245-247

752 Liber Ordinum, 19

753 ICERV 552

quali facevano la loro professione di fede durante il rito del battesimo con un credo sotto forma di domande⁷⁵⁴. Jorge Aragonese ritiene che questa iscrizione rappresenti un'affermazione permanente dell'ortodossia di fronte ai postulati eretici di ariani, nestoriani, macedoniani, monofisisti, monoteliti, bonosiani e giudei⁷⁵⁵. Le dimensioni e la decorazione⁷⁵⁶ contribuivano notevolmente alla sua funzione di diffusione della dottrina. Assieme a questa va considerato il fregio che era coordinato ad essa ed in cui si riproduce il versetto 3, 18 del vangelo di Giovanni, “*qui credit in Eum, non iudicabitur*”, che può essere considerata anche come uno stimolo per i catecumeni nel porre la massima attenzione nell'apprendere il contenuto dottrinale del Credo.

Hanno carattere esortativo ed esplicativo anche le iscrizioni poste sulle patene o sulle brocche. Le prima sono chiaramente da mettere in relazione con l'amministrazione dei sacramenti, in particolare dell'eucaristia⁷⁵⁷, mentre le brocche vanno correlate al sacramento del battesimo, liturgia con la quale vediamo corrispondenze con alcune iscrizioni, sebbene l'uso delle brocche non fosse esclusivo di questo tipo di celebrazione, ma venissero impiegate anche in altri rituali⁷⁵⁸.

Infine vanno segnalate le due iscrizioni penitenziali poste in alcune croci votive provenienti dal tesoro di Torredonjimeno⁷⁵⁹, i cui testi sono ispirati dalla *misa penitentis* del *Liber Ordinum*, sebbene in una di esse può riconoscersi anche il versetto 7 del salmo XXVI. Rispetto alle iscrizioni ritrovate nel tesoro di Guarrazar, le quali hanno un formulario semplice, queste hanno un formulario decisamente più vario. Buona parte di questi oggetti votivi hanno riferimenti alle sante Giusta e Rufina e probabilmente il luogo di ritrovamento doveva essere originariamente collocato in una chiesa forse dedicata a queste due sante⁷⁶⁰.

Sono molto indicative anche le *explanationes*, in particolare quelle presenti nei

754 De Santiago Fernández 2009, p. 325

755 Vd. M. Jorge Aragonese, *El primer credo epigráfico visigodo y otros restos coetáneos, descubiertos en Toledo*, in *Archivo Español de Arte*, 30 (1957), pp. 295-323.

756 Si tratta approssimativamente di un'iscrizione di 12 linee, di circa 1,40 m di lunghezza e 85-90 cm di altezza, circondata da un orlo decorativo.

757 Si veda, ad esempio, l'iscrizione conservata al British Museum in cui è citato un versetto dell'Apocalisse di San Giovanni (V, 5): “*Vicit leo de tribu Iuda(e), radix] David. Alleluia*”. Vd. P. De Palol, *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo I. Jarritos y patenas litúrgicos*, Barcelona, 1950, p. 156

758 De Santiago Fernández 2009, p. 326

759 ICERV 381, 386

760 Vives 1969, p. 130

capitelli della chiesa di San Pietro della Nave⁷⁶¹, poste nei lati visibili ai fedeli. In questa tipologia di iscrizioni sono abbastanza frequenti le citazioni bibliche, le scene tratte dall'Antico Testamento che si ritrovano anche in altre manifestazioni culturali come la legislazione, gli atti dei Concili e le famose lavagne, fenomeno che sembra essere originale della Spagna visigota. Va tenuto presente che l'istruzione e l'alfabetizzazione erano demandati quasi esclusivamente alla Chiesa e si basavano principalmente sull'insegnamento delle Sacre Scritture ed è dunque possibile che le iscrizioni svolgessero un ruolo importante e una funzione pedagogica nella conoscenza dei testi sacri⁷⁶². Le moltissime *donationes* esistenti in diversi oggetti di oreficeria con carattere votivo testimoniano, ancora una volta, nomi riguardanti i re, la nobiltà e la gerarchia ecclesiastica visigote. Tutte hanno un formulario molto simile costituito dalla titolatura comunemente accompagnata dal verbo *offeret* a cui si aggiungono, occasionalmente, una *invocatio* o una *directio*⁷⁶³. Questi testi sono il riflesso di una tradizione di offerte alla Chiesa e li incontriamo nelle bellissime corone del tesoro di Guarrazar e in diverse croci. L'obiettivo principale era ricordare il nome del donatore e la sua donazione in gradimento o per supplica a Dio o ai Santi. Contemporaneamente questi manufatti esaltavano la magnificenza e, nel caso dei monarchi, servivano a ribadire la loro regalità dovuta, secondo la mentalità dell'epoca, alla volontà di Dio⁷⁶⁴. Vanno menzionate infine le iscrizioni poste su oggetti di uso comune, come gli anelli, e che contengono *hortationes* o semplici *intitulationes*, indicative probabilmente della proprietà dell'oggetto, le quali avevano un formulario abbastanza ripetitivo costituito da una titolatura seguita da un costrutto come *vivas cum tuis*, *vivas in Christo* o simili. Questi oggetti, laddove sia presente anche il nome del benefattore dell'edificio o del vescovo che ha consacrato, possono essere posti in relazione col il rivestimento del tetto o delle pareti⁷⁶⁵. Si può osservare la presenza di *suscriptiones*, come ICERV 571, in cui abbiamo il nome di chi ha realizzato l'oggetto.

In conclusione possiamo dire che la Spagna visigota ha ereditato le usanze e le abitudini epigrafiche di Roma, compresa la grande diffusione dei testi che servivano a far penetrare messaggi, idee per i quali gli autori morali del testo

761 ICERV 347

762 De Santiago Fernández 2009, pp. 326-327. Vd anche P. Riche, *Education et culture dans l'Occident barbare. Vie-VIIIe siècles*, Paris 1962

763 De Santiago Fernández 2009, p. 327

764 De Santiago Fernández 2009, p. 327

765 De Santiago Fernández 2009, p. 328, nota 112

avevano interesse. L'influenza della dottrina cristiana è evidente nei messaggi comunicati e diffusi ed anticipa quella che sarà la tendenza predominante nell'epigrafia medievale. L'epigrafia visigota si adegua al colofon romano per cui è perfettamente corretto riferirsi a questo periodo come alla Tarda Antichità, sebbene si intravedano già alcune tendenze che poi saranno predominanti nei secoli successivi.

5.3. Caratteristiche geografiche dell'epigrafia cristiana della Penisola Iberica

Una prima caratteristica che divide l'epigrafia iberica in due grandi gruppi geografici è quella della forma di datazione usata nei testi. In quella zona che potremmo chiamare occidentale venne usata esclusivamente la datazione attraverso l'Era ispanica, che invece non viene mai utilizzata prima del periodo mozarabico (o comunque prima dell'anno 800) nella c.d. zona orientale, dove invece si utilizzava la datazione consolare secondo la consuetudine imperiale romana.

La datazione attraverso l'era ispanica (che parte dal 38 a. C.) appare con sicurezza già dal III secolo nell'antica Cantabria ed è proprio in questa regione che va individuato l'origine dell'uso di questo sistema. Veniva indicata con la sigla COS, che poi si evolve in CONS, ERA CONS, ERA o AERA. Alla fine del IV secolo, o forse anche in un'epoca precedente, l'uso si estende alla città di Mérida e da qui si diffonde nelle regioni vicine di Lusitania, Betica, Galizia dove possiamo trovarla dalla seconda metà del V secolo e dove divenne d'uso generale e esclusivo durante l'epoca visigota e divenne più diffuso durante la Reconquista.

Nell'area orientale l'uso della datazione attraverso l'era ispanica resta del tutto sconosciuto fino alla Reconquista. In quest'area sono comprese le province degli antichi regni di Navarra, Aragona, Catalogna, Valencia e Murcia con alcune zone limitrofe.

Un'altra caratteristica molto nota riguardante però le iscrizioni sepolcrali, e quasi completamente concordante con l'uso dell'Era ispanica, è quella dell'utilizzo di formule come "*famulus dei/Christi*" in riferimento al defunto. A partire dal 450 quasi non si incontra epitaffio in cui non si incontri questa formula in tutta la parte occidentale della penisola iberica e solo in quella parte.

Le caratteristiche del formulario e le due caratteristiche qui sopra elencate permettono di dare delle suddivisioni da applicare alle province romane poiché

le differenze più sostanziali compariranno solo a partire dall'epoca visigota, quindi con maggiore precisione tra il 450 e il 700.

Durante la c.d. "prima epoca", quindi nel periodo antecedente il 450 come termine approssimativo, il formulario è uguale o molto simile (a prescindere dalla forma di datazione utilizzata) in tutte le province iberiche. Quest'epoca può a sua volta dividersi in due periodi: il primo, compreso da il III secolo e l'inizio del IV, ha un formulario non differenziato in senso religioso rispetto all'epigrafia funeraria pagana con l'utilizzo di formule come *D(is) M(anibus) o s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* o simili, vengono adottate formule come "memoria" più il genitivo del nome del defunto o dediche simili a *posuit memoriam*; il secondo periodo, compreso tra il 350 e il 450, riguarda iscrizioni che hanno o un formulario del tutto identico al periodo precedente con la sola aggiunta di un simbolo cristiano o iscrizioni con l'utilizzo di verbi che esprimono il concetto di "morire" in senso cristiano come *recessit*, *receptus* o simili, seguite o meno da *in pace*.

La seconda epoca è quella che va dal 450 al 700 ed ogni provincia tende ad avere un formulario differente che va a modificare quello dei secoli precedenti. In Betica, la provincia in assoluto più romanizzata, si continua ad utilizzare la formula *recessit in pace*, ma si inizia anche ad utilizzare la datazione attraverso l'era ispanica e l'appellativo *famulus dei/Christi* portato dalla Gallia attraverso i visigoti. In Lusitania e zone limitrofe si stabilisce come formula standard *requievit in pace* e l'uso generalizzato di *famulus dei/Christi* e dell'era ispanica. Per quanto riguarda la Galizia, di cui abbiamo pochissime iscrizioni, è forte l'influenza delle vicine Lusitania e Cantabria nell'uso dell'Era e di *famulus dei*, mentre sono più rare le formule come *recessit/requievit in pace* e le formule introduttive sul modello di *hic requiescit*. La *Tarraconensis* e gran parte della *Cartaginensis*, zone non particolarmente ricche finora di epitaffi cristiani ad eccezione della sola città di Tarragona, presentano una grande varietà di formulari sebbene con una certa prevalenza per l'uso di *hic requiescit/quiescit* con diverse combinazioni e chiaramente manca del tutto l'uso della datazione con era ispanica e l'utilizzo di *famulus dei*.

Dal VII secolo queste differenze vanno gradatamente sfumandosi, ma alcune annotazioni possono aiutare a determinare la cronologia delle iscrizioni cristiane della penisola iberica:

- La formula *famulus dei* venne introdotta a partire dal 450 e si utilizzò nei secoli seguenti senza interruzione, mentre *famulus Christi* viene utilizzato dal VI secolo e in alcuni casi eliminò del tutto l'uso di *famulus dei*;
- La formula *vixit annis*, con l'uso dell'ablativo e tipica del periodo classico, lasciò spazio in tutta la penisola a *vixit annos* con l'accusativo a partire

dal V-VI secolo;

- L'indicazione del giorno della morte e/o della *depositio*, che abbinata all'uso di *die* non si trova quasi mai prima del V secolo, cambia con frequenza fino a stabilizzarsi nella prima metà del VI secolo con *sub die*;
- I monogrammi più antichi utilizzati sono quello costantiniano e lo staurogramma a partire dal IV secolo. La croce greca e quella latina non appaiono fino alla fine del V secolo e inizialmente viene usata per incorniciare il testo all'inizio e alla fine e separata dal testo accompagnata in qualche caso da un monogramma. Solo nel VI secolo appare all'inizio del testo alla sinistra della prima linea.

5.3.1 La Lusitania

Secondo la suddivisione romana, la Lusitania comprende i conventi giuridici di *Pacensis*, a sud, *Scallabitanus* ad ovest ed *Emeritensis* al centro. Il *caput provinciae* era *Augusta Emerita*, fondata nel I secolo da Augusto e popolata da veterani della guerra contro gli Asturi, la quale può essere considerata il centro epigrafico più importante di quest'area. Rispetto a Tarragona, il centro con più iscrizioni cristiane della penisola iberica, Mérida ha il vantaggio di avere un buon numero di iscrizioni datate, mentre per Tarragona questo dato importantissimo manca nella maggior parte dei casi. D'altra parte Merida si presenta come l'effettivo centro di una regione ricca di iscrizioni, quasi tutte con le stesse caratteristiche di quelle della metropoli, mentre quelle di Tarragona formano, secondo l'opinione di José Vives, un'oasi nel deserto della sua provincia tanto povera di epitaffi cristiani. In totale le iscrizioni emeritensi sono circa duecento, per la maggior parte frammentarie, alcune attualmente scomparse, mentre di altre è ignota la provenienza. La frammentarietà dei testi impedisce, in molti casi, di dare una datazione realistica al manufatto che può variare, a seconda degli studiosi, anche di duecento anni. Ad esempio è eloquente il caso dell'epitaffio di *Sabinianus*⁷⁶⁶, ritrovato nei pressi della basilica di Casa Herrera, che è datata per alcuni agli inizi del VI secolo, per altri invece alla metà del IV. Sono per la maggior parte iscrizioni funerarie, sebbene siano presenti iscrizioni con un carattere edilizio o votivo, le quali ci forniscono dati urbanistici interessanti per la conoscenza del tessuto urbano dell'epoca. Il formulario è piuttosto semplice e riporta il nome del defunto, i dati biometrici e la data di morte, a volte inserita in una lode sepolcrale. Le

766 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 51

caratteristiche principali delle iscrizioni di Mérida sono la presenza della menzione dell'era ispanica in epitaffi di sicura pertinenza cristiana che appare per la prima volta in tre iscrizioni datate rispettivamente al 381, 388 e 442, quando non è possibile ritrovarla ancora in nessun altro *conventus*. Dopo il 450 l'uso di questo stile di datazione è ormai una consuetudine tanto che non compare mai la datazione consolare. Sempre a partire dal 450 si diffonde l'utilizzo di *famulus dei*. Le iscrizioni in cui non compaiono né datazione secondo lo stile dell'era ispanica, né la formula *famulus dei*, vanno collocate in un periodo anteriore al 450 come è confermato dall'uso di formule più antiche quali *posuit memoriam*, *recessit*, *receptus* in pace con indicazione o meno della data di morte.

Nel IV secolo la città di Mérida risente, a livello urbanistico, di quei mutamenti che comportava essere la capitale della *Diocesis Hispaniarum*, ed in questo nuovo ambito istituzionale, che segnerà la città da un punto di vista economico, ma anche politico e sociale, l'introduzione del cristianesimo non comportò una rottura dal punto di vista paesaggistico. Al contrario, la parte di popolazione che si convertiva al cristianesimo era minoritaria rispetto a chi, affascinato dalla nuova vita che stava prendendo la colonia, continuava a seguire il paganesimo. Tuttavia le persecuzioni operate da Diocleziano e Massimiano vanno a propiziare la nascita del culto di alcuni martiri quale ad esempio Eulalia. Dal martirio di Eulalia, nella prima metà del IV secolo, nasce la necessità di creare un edificio di culto nella zona extramuraria in un luogo occupato precedentemente da una *domus* suburbana ma già abbandonata⁷⁶⁷, attorno alla quale crescerà un'area funeraria che andrà ad estendersi dall'acquedotto di San Lazzaro, occupando – come spesso accadeva all'epoca – il terreno di un personaggio convertitosi al cristianesimo. In tale zona, che coincide con la attuale Barriada de S.ta Catalina, furono ritrovati i resti di un mausoleo absidato con sepolture che presentano una tipologia simile a quelli della chiesa di Santa Eulalia, risalenti al IV secolo⁷⁶⁸. In altre zone della città sorsero invece altre necropoli presumibilmente pagane, situate comunque nella zona extramuraria in aree sterili di accesso alla città, tra le vie d'ingresso poste tra sud-est e nord-est⁷⁶⁹. Per quanto riguarda le costruzioni di edifici cristiani

⁷⁶⁷ Vd. P. Mateos Cruz, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*. Anejos de AespA XIX, Madrid 1999, pp. 99-3 seg.

⁷⁶⁸ Vd. P. Mateos Cruz, *Identificación del xenodochium fundado por Mazona en Mérida*, Actas de la IV Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica, Lisboa 1995, pp. 309-316

⁷⁶⁹ Non è sempre facile individuare l'attribuzione di un ambito religioso ad una necropoli di questo periodo, poiché distinguere una sepoltura pagana da una cristiana, laddove mancano dei segni particolarmente distintivi, è spesso molto complicato e va aggiunto il fatto che spesso si trovano sepolture inequivocabilmente cristiane ai margini di una necropoli pagana. Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, p.

nel IV secolo, non abbiamo molti dati ad esclusione della presunta presenza di una cattedrale, in base a quanto si riscontra nelle altre città della penisola iberica, sebbene i dati archeologici non confermino in alcun modo questa supposizione. Una delle scarse iscrizioni di questo periodo, databile alla fine del IV secolo e ritrovata in Calle San Salvador dove, teoricamente, si dovrebbe collocare la cattedrale, è stata sempre relazionata all'ambito funerario. Si tratta di una lauda, oggi scomparsa, che inizia con una croce con le lettere apocalittiche ed in basso una data corrispondente al 388⁷⁷⁰. Si conoscono poche iscrizioni risalenti al IV secolo, la cui cronologia risulta anche incerta. La datazione risponde a criteri stilistici o dipendenti dal formulario, con reminiscenze pagane o con la mancanza dei criteri tipici dell'epigrafia emeritense⁷⁷¹. Per quanto riguarda già citata iscrizione di *Sabinianus*⁷⁷², la sua professione di auriga, praticata prima della conversione, nonché la mancanza del formulario e le indicazioni fornite dalla paleografia, indicano una datazione piuttosto antica. Dal punto di vista epigrafico dunque, i pochi dati forniteci dalle iscrizioni datate di Mérida in questo secolo sono sufficienti a dimostrare un allineamento con l'epigrafia cristiana dell'epoca, ma chiaramente la mancanza di una cronologia più precisa impedisce di concretizzare questa affermazione⁷⁷³.

Osservando la pianta della città, ciò che salta subito all'occhio è che la maggior parte delle iscrizioni si concentra nell'area extra muraria delimitata dai due acquedotti, il cui centro è costituito dalla basilica di Santa Eulalia, inoltre all'interno della cinta muraria le iscrizioni non si trovano in modo eterogeneo e dispersivo, ma in piccoli gruppi in punti precisi della città. Va precisato che non tutti i ritrovamenti sono da ascrivere all'ambito funerario e che la maggior parte di essi appare fuori contesto, ma è rilevante il fatto che in alcune aree della città non si incontra alcuna iscrizione, mentre in altre la distanza di ritrovamento dei manufatti epigrafici è minima. Due terzi delle lapidi di cui conosciamo la derivazione proviene dall'area funeraria di Santa Eulalia.

271

770 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz, n. 65. Si conosce solo un'altra iscrizione datata alla fine del IV secolo, precisamente al 381 (n. 26). Questo dimostra anche che la cristianizzazione dell'urbanismo emeritense fu un processo lento e, in questa fase, minoritario. Ramírez Sádaba – Mateos Cruz, p. 281

771 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, nn. 17, 19, 20, 24, 41, 48, 71

772 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 51

773 Sull'importanza della datazione si esprime molto chiaramente Marc Mayer: “un documento epigráfico sin datación o, al menos, sin una propuesta razonada de cronología es un elemento históricamente casi inservible, ya que se pierde una parte substancial de su valor cuando no puede ser ubicado en el tiempo con un grado de precisión relativo”. Vd. M. Mayer, «Epigrafía y Paleografía. Una integración lenta y difícil» en *XI Congreso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina*, Roma, 1999, p. 497.

Considerando la grande estensione dell'area e la possibile esistenza di un'altra basilica *extra muros* vincolata a questo nucleo, è evidente che il gran numero di ritrovamenti vada necessariamente attribuito all'esistenza della basilica di Sant'Eulalia. Come abbiamo visto in precedenza, nel IV secolo stava nascendo attorno all'area dell'edificio martiriale della santa una zona funeraria di ambito cristiano che man mano si estendeva a causa delle continue sepolture. Queste continuarono anche nel V secolo, ma fu in questo periodo che furono abbattuti gli edifici e furono spogliate le sepolture, come documentato dagli scavi⁷⁷⁴, sia dentro che fuori dei mausolei. Indipendentemente dalle cause che furono all'origine di tali devastazioni, attorno alla basilica di Sant'Eulalia le sepolture continuarono almeno fino al VII secolo. In epoca tardo antica sono noti, nei pressi della basilica, due monasteri -uno femminile ed uno maschile - un *xenodochium* dedicato ai pellegrini e costruito dal vescovo Masona nella seconda metà del VI secolo, nonché diversi edifici domestici per il proprio congiunto⁷⁷⁵. La basilica possedeva una tripla funzione martiriale, monastica e funeraria ed al suo interno sono presenti due mausolei. Il primo, chiamato "cripta de los arcos", è coevo alla costruzione della basilica stessa, posizionato sotto il transetto, nei pressi dell'altare e va posto in relazione con la cripta dove venivano sepolti i vescovi in epoca visigota. Il secondo mausoleo, dello "de las pinturas", è in realtà una cripta sotterranea di un mausoleo costruito nella metà del IV secolo, il quale, dopo la sua distruzione, passò a fare parte della basilica e continuò ad essere luogo di sepoltura anche dopo l'abbandono dell'edificio. Quando fu costruito il nuovo edificio ecclesiastico, nel XIII secolo, continuò ad operare la sua funzione almeno fino al 1844⁷⁷⁶. Durante gli scavi effettuati all'interno della basilica sono state rinvenute 25 iscrizioni funerarie, alcune delle quali *in situ*, ma la maggior parte erano state rimosse dal loro sito originario.

Il 450 è una data importante a livello epigrafico perché da allora il formulario tende a stabilizzarsi in quello che viene definito come "formulario tipico di Mérida" costituito da nome del defunto, indicazione di *famulus dei*, dati biometrici, *requievit in pace* e datazione con l'era ispanica. A partire dal 550 l'uso di *die* cede spazio a *sub die*. Il testo è spesso circondato da una corona

⁷⁷⁴ Vd. P. Mateos Cruz, La basilica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo. Anejos de AespA XIX, Madrid 1999, pp. 112-139

⁷⁷⁵ Sul carattere di questi edifici si esprime dettagliatamente l'opera *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*, scritto alla metà del VII secolo. Non sarebbe strano pensare che esistessero anche altri edifici, collegati alla vita monastica, come scuole, orfanotrofi, ed altre costruzioni annesse alla basilica. Ramírez Sádaba - Mateos Cruz 2001, p. 274

⁷⁷⁶ La data è certa in base ad un questionario realizzato da parte della Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de la provincia de Bajadóz. Ramírez Sádaba - Mateos Cruz 2001, p. 274

d'alloro o simile, con monogramma, accompagnato o meno da una croce nella parte superiore o fuori dalla corona. Oltre queste caratteristiche si inserivano, con frequenza molto più rara, l'indicazione della data di *depositio* e dei riferimenti al pentimento e alla penitenza. Tra le espressioni più particolari merita di essere ricordato il modo di esprimere la propria esistenza in vita da federe con la formula *transegit vitam* di ICERV 42. L'espressione ricorre ad esempio in due epitaffi provenienti da Roma e viene messa in relazione all'età del defunto⁷⁷⁷. Non è indicata solo l'esistenza in vita, ma in un caso proveniente da Mértola, il presbitero *Satirius* esprime gli anni del suo ministero ecclesiastico con la formula *travit in presbyterio*. La cura e la paura della violazione del proprio sepolcro sono espresse chiaramente nell'epitaffio del *clericus Eolalius* da Mérida⁷⁷⁸, dove, per colui che dovesse violare il sepolcro, si invoca la *lebra Giezi*⁷⁷⁹ e il dividere la propria punizione con Giuda. L'iscrizione è comparsa scavando una sepoltura posta all'inizio della scala d'accesso al "mausoleo de las pinturas" e doveva sicuramente trattarsi di una sepoltura privilegiata. All'interno del mausoleo sono state ritrovate due nuove iscrizioni, una delle quali⁷⁸⁰ è il piano di un altare dove in laterale si legge [---]ratio mea [---]. La lacuna può essere completata con [---](o)ratio mea o con [--- conse](c)ratio mea, facendo riferimento alla consacrazione di un altare della basilica avvenuto nel pieno del VII secolo. All'interno della "cripta de los arcos" fu ritrovata solo un'iscrizione⁷⁸¹ incompleta. La cripta fu demolita per realizzare i pilastri della chiesa attuale e, quindi, i manufatti che erano posti a copertura delle sepolture situate nei tre arcosoli furono spostate in altro luogo.

Negli scavi effettuati presso Santa Catalina sono state rinvenute un buon numero di iscrizioni funerarie, di cui una parte fu riutilizzata, durante la distruzione delle sepolture durante il V secolo, per la realizzazione dello *xenodochium* di Masona. Riguardo i citati monasteri, conosciamo l'iscrizione⁷⁸² in cui viene ricordato il restauro del Monastero de Virgenes. L'iscrizione nomina, oltre alla data del restauro avvenuto nel 661, la badessa *Eugenia* e il vescovo *Horoncio*, di cui si sapeva che reggeva la sede episcopale durante i Concili di Toledo del 646 e 653, mentre il suo successore *Proficio* era presente

⁷⁷⁷ ICVR NS II, 4985 e 4283°. Vd. Janssens 1981, p. 37

⁷⁷⁸ Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 604; ICERV 471

⁷⁷⁹ L'espressione ricorre peraltro in Corda 1999, SIN001, (*h*)*abeat parte(m) c(um) Iuda et lebra(m) G(i)ezi*.

⁷⁸⁰ Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 166

⁷⁸¹ Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 113

⁷⁸² Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 4

al Concilio del 666⁷⁸³.

L'area funeraria rimase in uso fino al periodo tardo-antico. Durante l'invasione araba della città, avvenuta nel 713, la basilica già era stata abbandonata. Alcuni dei pilastri che formavano il *xenodochium* furono impiegati per la costruzione della cisterna dell'Alcazaba in pieno IX secolo e quell'edificio, dunque, era già stato abbandonato. Probabilmente, quindi, le sepolture in quell'area continuarono fino agli ultimi anni del VIII secolo: la posizione nella fascia extra muraria, la presenza all'interno della basilica di elementi architettonici databili con sicurezza al VIII secolo e l'inesistenza di una occupazione islamica portano a suggerire che questo insieme architettonico si sia convertito in un sobborgo mozarabico.

La concentrazione di materiali epigrafici nell'area della basilica di Santa Eulalia presupporrebbe l'esistenza di una sola area funeraria, ma è nota dalla letteratura la presenza di altre basiliche funerarie extramurarie le quali dovevano possedere necessariamente una zona dedicata alla sepoltura vincolata alla chiesa, non comparabili per estensione a quella presente in Santa Eulalia, posti in punti differenti del suburbio, di cui non è nota l'ubicazione⁷⁸⁴. Per quanto riguarda sempre l'area extra muraria, sono state rinvenute alcune iscrizioni nella zona della "casa del anfiteatro" e di "los columbarios", sebbene lo scarso numero impedisca un'analisi sulla loro collocazione. Alla fine del III secolo l'area NE della città risente di un progressivo abbandono e di un successivo utilizzo come area funeraria a partire dal secolo successivo. Gli scavi realizzati negli anni '60 non portarono tuttavia dati importanti sul carattere delle sepolture e sul momento in cui quest'area sepolcrale fu abbandonata, quindi non è possibile mettere in relazione le sepolture con le lapidi⁷⁸⁵.

L'altra situazione da valutare riguarda appunto quegli assembramenti di iscrizioni nella parte all'interno delle mura di Mérida che, osservandoli con attenzione, dovrebbe portare alla collocazione delle chiese all'interno della città. Sono principalmente quattro le zone da tenere in considerazione: la zona della Cattedrale di Santa Maria; la zona della cittadella araba; la zona dell'attuale

783 Esiste un'altra iscrizione, rinvenuta in Calle Forner che allude ad una *Domus Eulaliae*. Fita la mette in relazione con il *xenodochium* e la data allo stesso periodo, Navascués la data con più rigore alla seconda metà del VII secolo. Sembra comunque difficile mettere in relazione questo manufatto con l'edificio di Masona, tenendo conto della sua cronologia tarda. Vives ritiene che sia pertinente alla basilica e che fosse collocata all'ingresso. Potrebbe anche essere posta in relazione con un altro monastero dedicato a Santa Eulalia, ma si tratta di un'ipotesi complicata da dimostrare. Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 3 e pp. 275-276

784 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, p. 276

785 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, p. 277

Parador del Turismo; la zona del Tempio di Diana. Partendo dalla zona della cattedrale, sappiamo dell'esistenza di un complesso episcopale, formato dalla cattedrale, dal battistero e dal palazzo episcopale uniti da un atrio. In questa zona sono state ritrovate sei iscrizioni di carattere differente, quattro funerarie, di cui una greca, le altre due corrispondono ad una placca di cancello decorata con dei *chrismon*⁷⁸⁶ e ad una placca rettangolare con la croce, le lettere apocalittiche e la data del 388⁷⁸⁷ ed è stata messa già in relazione con la costruzione della cattedrale. Per quanto concerne le iscrizioni funerarie, sembra confermata dunque l'esistenza di piccoli spazi funerari legati alla chiesa e separati dalla città con alte mura⁷⁸⁸. Nella zona della cittadella araba sono apparse sei iscrizioni cristiane, una delle quali fu reimpiegata come porta di accesso al recinto, probabilmente a dimostrazione della consacrazione di una nuova chiesa dedicata a Santa Maria, Principessa di tutte le Vergini⁷⁸⁹. I dati finora in nostro possesso non permettono di identificare questa chiesa con quella visigota supposta da alcuni studiosi⁷⁹⁰, ma più probabilmente si tratta di una chiesa costruita durante la Reconquista, a giudicare dalle sepolture poste attorno, viste da Moreno de Vargas nel XVII secolo. La chiesa a cui si allude nell'iscrizione può essere stata costruita in un altro punto della cittadella o essere l'iscrizione a provenire da un altro posto nelle vicinanze oppure ancora potrebbe trattarsi del cambio di dedica della cattedrale durante il VII secolo, chiamata inizialmente Santa Ierusalem ed in seguito Santa Maria. Per quanto concerne la zona del Parador del Turismo, sappiamo che nelle sue vicinanze era collocata la chiesa visigota di San Giacomo. Qui, durante gli scavi effettuati nel 1990 sono comparse due iscrizioni⁷⁹¹ e varie sepolture di epoca tardo-antica, che possono essere messe in relazione con la presenza di questa chiesa. Infine, nella zona circostante al tempio di Diana sono state ritrovate quattro iscrizioni funerarie⁷⁹² e altre due⁷⁹³ sono state ritrovate nei pressi del mercato, posto molto vicino al tempio, che potrebbero ascrivere allo stesso

786 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, pp. 13-14

787 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 65

788 Come nel caso di Almoina a Valencia in relazione alla cattedrale. Vd. Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, p. 278

789 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 5

790 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, p. 277 e bibliografia di riferimento

791 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, nn. 24, 157

792 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, nn. 57, 82, 104, 185

793 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, nn. 32, 62

gruppo, vista la reale vicinanza. Nei pressi del tempio si conservano dei resti di un edificio, piuttosto imponente, di epoca visigota ed è possibile che si tratti di una chiesa. Queste venivano costruite, logicamente, nelle zone più popolate all'interno della città, sia in funzione della conversione degli abitanti, sia in base alla possibilità di costruire. Non è da escludersi che in un momento avanzato tra VI-VII secolo sia stata costruita una chiesa utilizzando un edificio del foro già in stato di abbandono, considerando che quella era una zona della città pubblica e centrale, che permetteva di costruire edifici, senza intaccare quelli in uso, e che soddisfaceva le esigenze della popolazione cristiana della zona orientale della città.

Particolarissima la formula di *Florentia*⁷⁹⁴, vergine consacrata, della quale si dice *vita brevi explevit tempora multa/ obdormivit in pace Iesu, quem dilexit*.

Per quanti riguarda la città di Mérida, non si conosce nessuna iscrizione relativa al VIII secolo e la maggior parte delle iscrizioni ascrivibili alla fine del VII devono la loro attribuzione cronologica ad una comunanza stilistica o alla mancanza del formulario tipico emeritense. Queste iscrizioni potrebbero anche appartenere ai primissimi anni successivi alla conquista araba e potrebbe essere il caso di due iscrizioni⁷⁹⁵, la cui datazione non è sicura, e della lapide latino-ebraica posta sulla cimasa⁷⁹⁶ datata al VII secolo e che deve essere per forza pertinente al VIII o IX secolo. Non possediamo tuttavia nessun dato epigrafico o archeologico certo che ci confermi una continuità del culto cristiano in epoca musulmana con manifestazioni esteriori, come sepolture o edifici. D'altra parte questo sarebbe un fatto logico prima della permanenza della comunità religiosa in città fino alla fine, almeno, del IX secolo⁷⁹⁷.

Nell'onomastica, la prevalenza è quella dei nomi unici nonostante il caso di ICERV 64, dove i defunti si chiamano *Aulus Bebius* e *Cunde Marcianus*. Un caso solo, ICERV 17, mostra il nome *Proiectus*, tipico esempio della categoria dei nomi di umiliazione. A livello onomastico è da notare ICERV86 dove sono presenti due nomi del defunto, cioè quello assunto a seguito della conversione alla fede cristiana e al battesimo e quello precedente di ambito gotico secondo la formula *Sinticio, famulus D(e)i/ cognomento Didomum*. Si tratta di una formula che si ritrova anche a Roma in ILCV 1780 riferita al papa Giovanni e che poi verrà utilizzata spesso in iscrizioni mozarabiche.

Nell'abito delle cariche ecclesiastiche, si conferma la prevalenza di presbiteri

794 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 33

795 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, nn. 57, 140

796 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, n. 197

797 Ramírez Sádaba – Mateos Cruz 2001, p. 281

che compaiono in 4 casi, ma sono presenti anche due diaconi, due *lectores*, due clerici ed un *princeps cantorum* che ha come altro unico riferimento ILCV 1300. Compaiono anche le vergini consacrate, come nel caso di *Florentia* (ICERV 58) definita *virgo Christi*, e di *Victura* (ICERV 54), definita *virgo immaculata in Dei nomine, ancilla Christi*.

Queste caratteristiche generali si incontrano, oltre che a Mérida, in tutta la Lusitania, in una zona della Cartaginense occidentale, fino a Toledo, e in una parte della Betica a sud del Guadiana, fino a Frejanal. Nel formulario tipico dell'epigrafia cristiana della Lusitania sono presenti indicazioni riguardanti la remissione dei peccati ed il pentimento come ad esempio nel caso di ICERV 46, in cui si dice *in hoc loco quiescentis omnia peccata dimitte*. La variazione più particolare di questo standard la si trova nella regione di Beja-Mértolda dove la formula *in pace* si trasforma in *in pace Domini* o in *in pace Domini nostri Iesu Christi*. In qualche caso l'inquadramento del testo con la corona d'alloro è sostituito da una decorazione che sembra una continuazione dei motivi simbolici delle stele iberiche con un arco a ferro di cavallo sostenuto da colonne e con una croce equilatera che rimanda alla forma della stella iberica.

Per quanto riguarda il centro di Mérida, in ultima analisi, i primissimi manufatti potrebbero non avere avuto un formulario con caratteristiche inequivocabilmente cristiane ed essersi rifatte al formulario conosciuto ai pagani. La maggior parte dei manufatti, quale che sia la loro tipologia, si ascrive al periodo compreso tra il V e il VII secolo, cioè al periodo di massimo splendore del cristianesimo nella città, che ha portato anche alla costruzione di un gran numero di edifici. Il gran numero di iscrizioni di V e VI secolo ha permesso di studiare il formulario tipico emeritense, mentre quelle del secolo successivo introducono caratteristiche che differenziano ogni iscrizione.

5.3.2 La Betica

La Betica comprende i conventi giuridici di *Hispalensis*, *Astigitanus*, *Cordubensis* e *Gaditanus*. Fu la provincia che venne romanizzata più rapidamente e intensamente e, probabilmente per questo motivo, fu quella che ha prodotto il patrimonio epigrafico più consistente in termini numerici. Sebbene nessun centro della Betica abbia lasciato un gruppo tanto numeroso di epigrafi quanto altri centri come Mérida o Tarragona.

La struttura tipica è costituita da nome del defunto seguito dalla formula *famulus Dei/Christi*, i dati biometrici seguiti da una formula come *recessit in pace* e l'indicazione temporale della data e dell'era ispanica. Questa struttura si

mantenne praticamente intatta durante tutta l'epoca visigota e soltanto una piccola zona del *conventus Hispalensis* subì l'influenza del formulario della Lusitania in quanto zona estremamente vicina a Mérida. Di contro, una piccola parte del *conventus Pacensis* mantenne intatto il suo formulario che poi restò definito come tipico della Betica.

Non si può quasi parlare di distinzioni fra le varie aree della Betica ma senza dubbio si può dire che nel *conventus Cordubensis* la formula *famulus dei* fu sostituita molto rapidamente, già sul finire del V secolo, dalla formula *famulus Christi* che resta quasi esclusiva nei secoli successivi, cosa che invece non accade proprio nei secoli successivi. In questo stesso *conventus* si attesta un uso frequente della croce singola. Nelle iscrizioni del *conventus Gaditanus* perdura per lungo tempo la compresenza tra la formula *vixit annis* e *vixit annos*. Tra le formule particolari, merita di essere segnalata quella presente in *ILCV 142, in cena Domini accepit penitentia*, poiché fissa la data di morte utilizzando l'indicazione dell'ultima cena, che nel calendario liturgico è fissata al Giovedì Santo. Tra l'altro, si tratta della cerimonia in cui si fa penitenza e vengono concesse le indulgenze. Per noi è una testimonianza preziosa che ci permette di fissare lo svolgimento di questa cerimonia al Giovedì Santo, come accadeva a Roma, e non al venerdì come invece accadeva in epoca posteriore a Milano e nella penisola iberica secondo le fonti mozarabiche. In questo caso specifico ci permette di datare con sicurezza la nostra iscrizione al 30 marzo 636, poiché *Flavianus* morì due giorni dopo il giovedì santo.

Di notevole interesse anche *ICERV 151* in cui leggiamo *credo, quod Redemptor meus vives, et in novissimo die de terra sussiabit pel(l)em meam, et in carne mea videbo Domini*, citazione dal libro di Giobbe (Giobbe, 19, 25-26). In *ICERV 135* dice che la defunta *Abundantia in locum celsum aspice*, mentre in *ICERV 139* il defunto *Aurelius Iulianus manet in Dei gloria* e *Firmana* in *ICERV 140 recollecta est in pace*. Particolare è *ICERV 157* dove viene nominata la costruzione di una basilica da parte del defunto Belisario attraverso l'espressione *in hunc tumulum requiescit corpus Belesari, famuli Christi, conditori huius baselice* che determina il fatto che il defunto morì successivamente al 662, anno della costruzione dell'edificio stesso. Si tratta comunque di un'iscrizione da sottolineare anche perché il formulario presenta degli spazi bianchi che dovevano essere riempiti, nell'intenzione del lapicida o del defunto e della sua famiglia, con le indicazioni della data della morte ma che invece non furono riempiti. Il formulario non corrisponde perfettamente a quello standard della regione di riferimento ma, come dice giustamente Vives, si tratta di un manufatto proveniente da una zona posta al confine e perciò potrebbe essere stata influenzata nel suo formulario da quello della regione orientale ed inoltre la datazione collocabile

tra VII e VIII secolo lo rende maggiormente influenzabile dall'esterno. Unico in tutta la penisola iberica il formulario utilizzato in *ICERV 172* poiché Eustadia, la quale oltre al consueto *famula Christi* si definisce anche *virgo*, sottolinea la sua condizione affermando che *in hoc mundo conservato carnis s[u](a)e pudore annos [p]lus minus X[XX] s[ex] l(a)eta s[candens] i[m]fina caeli pau[savit] in p[ace]*. Non è chiaro se si tratti di una vergine consacrata, ma ovviamente la suggestione che lo sia è forte.

5.3.3 La Penisola Iberica Orientale e la Tarraconense

Tra quest'area e la parte occidentale della Penisola Iberica si trova una vasta porzione di territorio che, non offrendo nessun manufatto con formulario visibilmente cristiano, viene generalmente considerata come “ambigua” e che comprende il *conventus Cluniacensis* e una parte della Cartaginense occidentale.

Il numero delle iscrizioni della parte orientale della Penisola Iberica, di cui fanno parte la restante Carteginense, il *conventus* Cesaraugustano e Tarraconense⁷⁹⁸, è molto scarso se escludiamo quelle recentemente trovate a Tarragona. I caratteri distintivi principali sono la mancanza della datazione attraverso l'era ispanica e l'assenza di *famulus dei*. Non è facile distinguere delle caratteristiche principali per definire un'evoluzione cronologica del formulario, poiché le iscrizioni datate sono pochissime e provengono tutte dalla stessa località, cioè da Tarragona.

Nel 1924 fu scoperta nelle vicinanze della città di Tarragona una necropoli romano-cristiana nella quale gli scavi fino al 1935 avevano individuato circa due mila sepolture, le fondamenta di una basilica cimiteriale e diverse iscrizioni cristiane. La necropoli fu utilizzata a partire dal III secolo fino al V⁷⁹⁹, in base ai reperti, ai diversi tipi di sepolture ad inumazione che vanno dalle semplici anfore, alle casse di vario materiale, alle cripte con arcosolio. Tuttavia la datazione ha presentato alcuni dubbi poiché nei primissimi lavori pubblicati dopo gli scavi si riteneva che il periodo di utilizzo andasse da IV secolo fino al IV o addirittura agli inizi del VII. Serra Villarò, tra il 1936 e il 1938, ipotizzò che questa necropoli fosse stata distrutta dalle truppe di Eurico nel 476, poiché sono visibili i segni di un abbandono in seguito ad un avvenimento violento. Non si poteva pensare infatti che questa distruzione fosse da attribuirsi

⁷⁹⁸ Restano fuori la Cantabria e l'Asturia dove sono state ritrovate le più antiche iscrizioni datate con la menzione dell'era ispanica, alcune delle quali con formulario neutro.

⁷⁹⁹ P. Testini, *Archeologia Cristiana*, 1980, p. 283-284

all'invasione saracena nel VIII secolo, si pensò di attribuirle ad Eurico, supposizione non supportata però da fatti storici. Non si deve escludere che le truppe di Eurico non avessero causato danni alla città di Tarragona, ma l'ipotesi dell'abbandono della necropoli in seguito a tale fatto è smentita anche attraverso le iscrizioni stesse. Troviamo infatti un'iscrizione datata al 471 (*ICERV 193*) che è stata riutilizzata in epoca successiva al 476, inoltre *ICERV 194*, seppur frammentaria, è da datarsi all'anno 503. Abbiamo ancora la presenza di un nome gotico, Ringilio, in *ICERV 214*, il che vuol dire che la necropoli era ancora utilizzata dopo il 476. Altri dati vanno a confermare che l'uso sia continuato dopo il 476, come ad esempio la presenza di formule come *hic requiescit*, la croce posta a sinistra della prima linea di testo e le linee ornamentali. Secondo Vives, tutto porterebbe a pensare che la necropoli sia stata utilizzata fino agli inizi del VI secolo e che possa essere stata abbandonata in seguito ad un'inondazione.

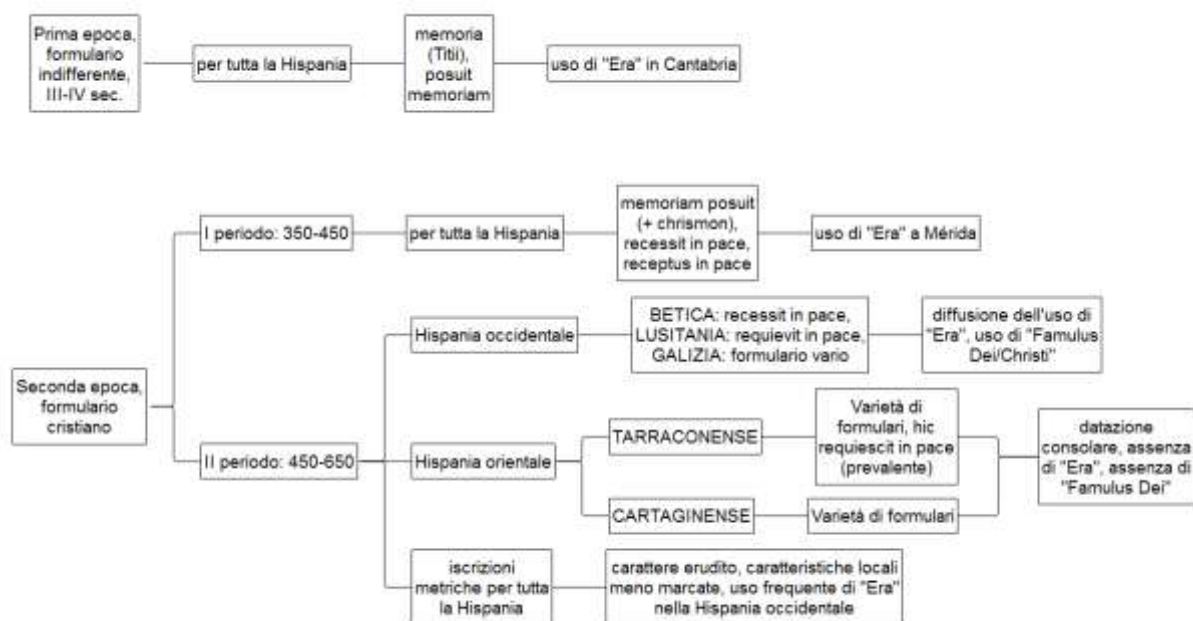
Le caratteristiche principali dell'epigrafia cristiana della Tarraconense riguardano innanzitutto la già citata mancanza di datazione attraverso l'uso dell'era ispanica, ma attraverso lo stile romano, con la presenza della coppia consolare in sei iscrizioni, ad esclusione di *ICERV 367*, proveniente da Granatula e datata all'anno 387. Nella più antica di queste sei iscrizioni, *ICERV 189*, vediamo l'uso del verbo *recessit*, che era il termine di uso corrente in tutta la penisola fino al 450, mentre in quelle posteriori (*ICERV 191-193*) abbiamo *hic requievit*, *hic iacit*, *hic requiescit*, formule sconosciute in Betica e Lusitania. La più tardiva, *hic requiescit*, si ritrova in un gruppo di iscrizioni che vanno dalla fine del V secolo agli inizi del VI ed è la formula che si ritrova con più frequenza nell'area orientale della penisola iberica, sebbene non sia l'unica. Troviamo anche un piccolo gruppo, *ICERV 220-223*, in cui si fa menzione esplicita della resurrezione, indicata ad esempio in *ICERV 193* con la formula *credens resurrectionem in vita aeterna*. Molto particolare, a livello formulare, è l'indicazione della data della *depositio* di *ICERV 199*, indicata con *deposicione crist(iana) Petri Apostoli*. La formula, secondo Vives, fa riferimento alla festività cristiana della *Cathedra Petri* che si celebrava, e si celebra anche oggi, il 22 febbraio a partire dal IV secolo. Interessante anche *ICERV 206*, in cui *Euthemius* viene definito *ovis immaculata e mente devota Deo*, mentre in *ICERV 207* Ἀγρικὴ viene definita *unice virginitatis, pudicitiae singularis, caritatis cristianae*, ma la vera particolarità è l'augurio χαίρει, un'acclamazione frequente nelle iscrizioni pagane ma abbastanza rara in quelle cristiane⁸⁰⁰. Dal punto di vista delle cariche civili, l'iscrizione più importante è quella di *Leucadius*,

⁸⁰⁰ Vd. F. Grossi Gondi, *Trattato di Epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920, pp. 229

ICERV 205, che ricopriva l'incarico di *primicerius domesticorum*, una carica notevolmente importante che ci da anche un'indicazione fondamentale per la datazione poiché fu istituita da Teodorico. Sono abbondanti le iscrizioni sepolcrali musive, le quali, inizialmente ritrovate solo nella regione di Valenza e nelle isole Baleari, si credeva avessero subito l'influenza bizantina, ma dopo il ritrovamento di quelle di Tarragona, Tarrasa, Coscojuela e Alfaro, posteriori al 500, non è più un dato certo. Un gruppo di iscrizioni infine presenta righe ornamentali o ausiliari e vanno datate al VI secolo.

5.3.4 La Cartaginense

La parte occidentale di questa provincia romana presenta delle iscrizioni con un formulario tipico della Penisola iberica occidentale. Un'area, non facilmente determinabile dal punto di vista geografico, può considerarsi come una regione intermedia, abbastanza influenzata dal formulario della Betica e della Lusitania, le quali le erano confinanti. Tuttavia è certo che né la datazione attraverso l'Era, né l'utilizzo di *famulus dei* penetrarono durante il periodo visigoto nella Cartaginense orientale, il Levante propriamente detto. Aree affini alla Cartaginense possono essere considerate Valenza, di fatto appartenente alla Tarraconense, e le Isole Baleari.



Catalogo

Sar001

Frammento calcareo appartenente ad un cippo funerario ritrovato in loc. Sa Idda Eccia nel comune di Isili (NU). Lo stato del reperto è piuttosto precario, il cippo si presenta in gran parte danneggiato e ci restituisce solo una parte dello specchio epigrafico che doveva essere più ampio anche in relazione alla porzione di frammento di cornice modanata sul lato destro. L'iscrizione si compone di due linee di testo visibili tutt'oggi, ma probabilmente si trattava di un testo più organico di cui sono visibili delle linee preparatorie. Dal punto di vista paleografico il testo è rozzo, con la presenza di un nesso AE in l.1 ed una S in modulo minore.

Dimensioni: cm 50x20x62, caratteri: cm 2-4,5

*[- -]o Iudaeus
vix(it) an(n)is VIII.*

Corda 1995, n. 1, pp. 4-6; Corda 1995a, n. 1, pp. 2-3; Serra 2002, n. 14, p. 102; Colafemmina 2009, pp. 93-94, EDR 152972 (28-10-2015 M.Piras).

L'iscrizione è molto semplice nella sua composizione ma presenta un punto di fondamentale importanza da chiarire. In l.1 i caratteri non sono eseguiti benissimo e l'interpretazione resta incerta nonostante sia evidente che l'iscrizione vada attribuita all'ambito ebraico. L'elemento che permette questa attribuzione è ovviamente *Iudaeus*, per il quale però resta da stabilire se si tratti o meno di un elemento onomastico o di un etnico. L'ipotesi proposta da Corda è che si tratti di un etnico, attribuendo all'elemento precedente, *[- -]o*, il valore di elemento nominale al nominativo singolare maschile. Questo perché se si trattasse di un dativo si dovrebbe supporre un'integrazione del tipo *(puer)o Iudaeus*, ma in questo caso i due termini non concorderebbero. Secondo Colafemmina, questo elemento onomastico apparterebbe ad un tema in nasale che potrebbe essere *Leo* od *Opilio*.

Il defunto, vista anche la sua giovanissima età, apparterebbe ad una piccola comunità giudaica situata nella zona di Isili, ma la mancanza di una necropoli esclusivamente utilizzata da Ebrei fa pensare che si tratti di un ristretto gruppo di persone.

La datazione, in base alla forma monominale utilizzata, rimanda al Basso Impero.

Sar002

Iscrizione bilingue dipinta in colore rosso-violaceo sulla parete e sulla fronte di un arcosolio, contenente una sepoltura bisoma (A1-A2), nell'ipogeo di Beronice a Sulci (CI). A sinistra del testo latino è ben visibile un candelabro eptalicne a bracci obliqui con supporto quadrangolare, L'arcosolio è stato smontato e ricostruito a fini museali. Attualmente si trova al deposito comunale di Sant'Antioco (CI).

Beronice

in pace iuvenis moritur

in pace.

CIJ 658-659; Sanfilippo 1894, p. 5; DIELH 2790a-b; Taramelli 1908, NSA, p. 151; ILSard 30, Epigrafia A30, A31; Corda 1995, n. 2, 3, pp. 6-8 (con foto con ricostruzione erronea); Perani 1998, p. 323; Serra 2002, n. 12, pp. 100-101 (foto con ricostruzione corretta p. 79, n. 1); JIWE, 170, Colafemmina 2009, pp. 84-85, EDR 152974 (16-10-2015 M.Piras).

Si tratta inequivocabilmente di una sepoltura ebraica, come evidenziato dalle due menorah, nonché dai caratteri ebraici scritti nell'arco. Quest'arcosolio, assieme all'altro arcosolio proveniente dallo stesso ipogeo e contenente l'iscrizione di *Virus Bonus*, sono stati smontati dal loro sito originale a fini museali, ma purtroppo la ricostruzione si dimostrò erronea come evidenziato da Bernardini nel 1998. Sostanzialmente furono invertite le lunette e le fronti associando la lunetta di Beronice alla fronte di *Virus Bonus* e viceversa. Nell'ultima edizione di Serra sono presenti entrambe le foto col confronto delle immagini scattate all'inizio del '900 *in situ*.

Il nome Beronice è un unicum nell'onomastica isolana, ma è molto ben attestato nel resto dell'*orbis romanus*, non soltanto in ambito giudaico. Si tratta di un nome di origine greca per cui si trova molto ben attestata anche la forma Βερονικη, di cui abbiamo un esempio nella catacomba di San Callisto (ICVR IV, 11033).

Non è possibile determinare lo status sociale dei due defunti, né tantomeno se la loro tumulazione sia avvenuta contemporaneamente o a distanza di tempo. La ricchezza però dell'arcosolio nel suo complesso fa pensare che si trattasse di personaggi relativamente abbienti. Corda, in accordo con Janssens, fa notare come l'uso del verbo *mori* non è molto utilizzato nelle iscrizioni latine e, nonostante si ritrovi con una certa frequenza in ambito cristiano, ha un uso

limitato tra il III e il IV secolo e compare sempre al presente storico *moritur*, anche se le abbreviazioni *m* e *mor* possono essere interpretate sia come *mortuus* sia come *moritur*. In base alla datazione dell'ipogeo, le due iscrizioni sono attribuibili al IV-V secolo.

Sar003

Iscrizione bilingue posta sulla fronte dell'arcosolio bisomo (A1-A2) dell'ipogeo di Beronice (vd. Sar002). Il testo sulla fronte è racchiuso da due menorah, quella di destra a bracci ad angolo retto con supporto quadrangolare, quella di sinistra con bracci semicircolari uniti da un segmento lineare con base quadrangolare.

שלום *virus bonus in pace bonus* שלום

CIJ 6659; Sanfilippo 1894, p. 6; DIEHL 2790b; Taramelli 1908, NSA, p. 151; ILSard 31; Epigrafia A31; Colorni 1964, p. 18, nota 85; Lilliu 1984, p. 288; Corda 1995, n. 3, p. 8; Perani 1998, p. 323; Serra 2002, n. 12, pp. 100- 101 (foto con ricostruzione corretta p. 79, n. 1); JIWE 170; Colafemmina 2009, pp. 85-86, EDR 152989 (19-10-2015 M.Piras).

Il testo ebraico, riferito ad un personaggio chiamato *virus*, ripete la formula eulogica *in pace*, già espressa per Beronice, in latino e in ebraico con *shalom*. Non è chiaro per Corda se si tratti solo di una semplice acclamazione funeraria o di un vero epitaffio riferito ad una seconda persona oltre Beronice, nonostante l'arcosolio presenti una sepoltura bisoma. Nel primo caso il nome potrebbe essere *Bonus* o *Virus*, in una variante mai attestata di *Virius*. Secondo Colafemmina i due personaggi sarebbero due coniugi che si fecero preparare il sepolcro ancora in vita. La formula che accompagna l'iscrizione di Beronice riprenderebbe un detto latino “*Quem dii diligunt, iuvenis moritur*”, con il singolare al posto del plurale chiaramente. *Bonus* invece sarebbe, stando al Colafemmina, un nome proprio che non è stato riconosciuto da diversi precedenti editori.

Sar004

Iscrizione corsiva bilingue dipinta in rosso nell'arcosolio A4 dell'ipogeo di Beronice. Il testo ebraico si presenta illeggibile.

אמן שלום Bonus *fe(cit). In pace Bonus.* אמן ישראל על

CIJ 6660; Sanfilippo 1894, p. 7; Taramelli 1908, NSA, p. 151; ILSard 32; Epigrafia A32; Colorni 1964, p. 18, nota 85; Corda 1995, n. 4, p. 8; Perani 1998, 323; Serra 2002, n. 12, pp. 100- 101; JIWE p. 232, Colafemmina 2009, pp. 86-87, EDR 152993 (16-10-2015 M.Piras).

Il testo può essere interpretato in due modi differenti, o come un'acclamazione funeraria o come un epitaffio vero e proprio. Nel primo caso il nome sarebbe stato collocato nella lacuna, mentre nel secondo caso Bonus sarebbe un antroponimo, attestato in questa forma sia in età tardoromana sia in ambito cristiano in un buon numero di casi. Corda sostiene inoltre che non si può escludere che il secondo Bonus sia un antroponimo o ancora che possa essere la parte finale di un elemento nominale come [*Homo*]*bonus* attestato in CIL XIII, 10010, 987. Colafemmina invece propone una lettura diversa, poiché studiando l'apografo del Taramelli legge *Bonus fe(cit), In pace Bonus*.

Il testo in lingua ebraica era ritenuto illeggibile anche se Serra sosteneva che il testo in latino fosse la sua legenda. Colafemmina, riprendendo la lettura di Colorni, sostiene che a destra si possa leggere benissimo אמן שלום צל [- - -]. Si tratta di una formula normalmente completata in questo modo אמן שלום צל ישראל אמן ovvero “Pace su Israele, amen”. Il testo trascritto dal Sanfilippo riporta soltanto אמן שלום. Sul lato sinistro prima dell'arco compaiono infatti degli scarabocchi che vorrebbero essere dei caratteri ebraici decorati come attesta appunto la presenza di “amen”, mentre le altre lettere potrebbero essere quindi interpretate come “su Israele” con le lettere אל in nesso. Chi tracciò l'iscrizione dovette quindi completare il testo con degli arabeschi in maniera piuttosto approssimativa.

Esisterebbe infine una quarta iscrizione all'interno dell'ipogeo. Taramelli la descrive come una lunga iscrizione ebraica e tentò di riprodurla senza però riuscirci⁸⁰¹. In seguito non è stata riportata dal Sanfilippo, né la troviamo nel dettagliato contributo di Serra. Quando gli arcosoli vennero smontati dal sito per essere rimontati al Museo Archeologico di Sant'Antioco, avvenne che

801 TARAMELLI, «Sant'Antioco (Cagliari)...», *cit.*, pp. 150-151

quest'arco fu montato sopra la lunetta con l'iscrizione di Beronice. L'iscrizione presenta una visibilissima menorah e, secondo Colafemmina⁸⁰², un altro simbolo che sarebbe possibile identificare con uno shofar. Il testo presenterebbe un abbozzo di formula eulogica iniziante con שלום. Il resto del testo è evanido nel tempo, ma, secondo lo studioso, grazie alle tecniche e alle apparecchiature moderne sarebbe possibile riprendere la sua analisi per una trascrizione più completa.

802 COLAFEMMINA, «Una rilettura delle epigrafi...» *cit.*, pp. 87-88

Sar005

Iscrizione bilingue dipinta in rosso con caratteri corsivi. A sinistra dell'iscrizione è presente il *lulab*. Il testo ebraico è scritto ai due lati della rozza tabula securiclata, che delimita lo spazio epigrafico del testo latino, da sinistra verso destra. Il testo latino è stato tracciato in corsivo e risulta poco leggibile. Al centro è presente una lacuna ma non è chiaro se il testo sia mutilo su ogni lato oppure se vi fosse un simbolo oggi perduto.

Iud[- - -]ONTI

[vixi]t anoro plus m[inus - - - ?]

[- - -]enus anoro LX

שלום על ישראל אמו אמו

Taramelli 1922, p. 337; ILSard 33; Epigrafia A33; Solin 1983, n. 14, p. 747; Corda 1995, n. 5, pp. 8-9; Perani 1998, 324-325; Serra 2002, n. 13, pp. 101-102; JIWE 173, Colafemmina 2009, pp. 88-89, EDR 152996 (17-10-2015 M.Piras).

L'iscrizione si presenta piuttosto in cattivo stato poiché, dopo che la tomba su fotografata, si decise di scoperciarla. Questo fatto causò il disfacimento dell'intonaco su cui era dipinta l'iscrizione, danneggiandola. Si tratta della terza attestazione del nome *Iuda* in Sardegna dopo Sar001 e un anello digitale. Secondo Corda, vista la lacuna centrale in cui per lo studioso potrebbe ipotizzarsi un simbolo oggi perduto, l'elemento nominale potrebbe essere *Iudonti*, emendabile in *Iud'a`nti* di cui abbiamo un importantissimo precedente nell'iscrizione di *Meliosa* proveniente da Tortosa (si veda Tar004). Colafemmina ritiene che il testo possa essere integrato dalla carica ricoperta dal defunto, *Iud[anti arc]onti*, fatto che spiegherebbe anche la ricchezza della decorazione del sepolcro e la cura dell'epitaffio.

In ll. 3-4 *anoro* per *annorum*, di cui Taramelli presuppone una ripetizione errata, tuttavia sembra più corretta l'interpretazione di Corda che suggerisce una possibile sepoltura bisoma indicando in *[- - -]enus* un secondo elemento nominale oppure una formula indicante l'approssimazione di età con l'apertura della vocale *i>e*, *[plus m]enus*.

Il testo in lingua ebraica presenta una formula molto consueta nelle iscrizioni giudaiche “Pace su Israele, amen, amen”, formule molto diffuse nell'epigrafia ebraica e ampiamente riprese dai Salmi. Non è chiaro il motivo per cui il

termine אנו sia scritto destroso. Forse si tratta di imperizia del realizzatore o forse si è deliberatamente deciso di scriverlo in maniera “singolare”.

Sar006

Iscrizione probabilmente falsa proveniente da Sulci. Pubblicata dal Frey in CIJ tra le iscrizioni di Roma come manufatto di provenienza incerta, fu indicata da Ferrua come proveniente da Sulci, esattamente come diceva Muratori il quale aveva ricevuto il testo da G. Dani. Ferrua la collocò tra le “incertae et alienae”, sulla scia di quanto detto da Mommsen. Tuttavia l'ultima analisi fatta da Noy per il JIWE la colloca tra le iscrizioni genuine in base allo studio delle formule eulogiche che, per lo studioso, non erano familiari ad un falsario del XVIII secolo.

*Peon Geta senex
heic obdormivit in pace
dormitio eius cum iustis
dormitio eius est memoria eius
et si quis ipsum vexaverit
ultor erit Deus Israel in saeculum.*

CIL X, 1449*; CIJ 526; Muratori 1742, p. 1923; Martigny 1889, p. 357; Ferrua, 1941, p. 526; Colafemmina, 1983, p. 210; JIWE 174; Serra 2002, p. 76, EDR 153004 (17-10-2015 M.Piras).

Nel commento del JIWE, Noy esprime dubbi sulla reale divisione delle linee del testo e sul nome del defunto, ritenendo che l'epitaffio sia un'originale ebraico tradotto in latino. Ma resta il dubbio su chi sia stato l'autore di questa traduzione. Potrebbe essere stato, secondo Colafemmina, il Dani stesso a tradurre l'iscrizione ma non dall'ebraico, poiché il lemma che precede il testo pubblicato dal Muratori sostiene che sia “*graecae inscriptionis versio*”. Se, dunque, la traduzione è di un erudito del '700 è inutile effettuare riscontri sull'epigrafia giudaica latina del tempo. Questo tuttavia non sembra verosimile a Colafemmina che suppone quindi si possa trattare di un'iscrizione bilingue, latina e greca. Dani trasmise al Muratori il testo in latino pur essendo a conoscenza di quello greco, sia che fosse integrale o frammentario, che altro non era se non la traduzione del testo latino stesso.

Il nome del defunto, Παιών, mitologicamente richiama il medico dell'Olimpo che, secondo Omero, curò le ferite di Ares e Hades, ma era considerato un nome abbastanza comune proprio col significato di guaritore, medico. Il *cognomen* Geta, molto usato nel mondo romano con un precedente conosciuto nel fratello dell'imperatore Caracalla, deriva dalla popolazione dei Geti i quali

erano stanziati nell'area del Danubio. La formula alle ll. 2-3 richiama quella presente nell'epitaffio di Gaudiosa da Turris (vd. Sar008), ma ancora di più la formula ἐν εἰρήνῃ ἢ κοιμῆσις αὐτοῦ, la cui fonte è il Salmo 4, 9: “In pace mi coricherò e subito mi addormenterò”. Peon quindi dorme tra i giusti, come in molte altre formule derivanti dalla Bibbia e tipiche anche dell'epigrafia cristiana. In ll. 4-6 il termine memoria sta ad indicare il luogo della sepoltura dove il defunto attenderà il risveglio alla fine dei giorni. Il termine è molto frequente in Sardegna (vd. Sar.007), a Catania (JIWE 145, datata al 383), Spagna (JIWE 183, 187) e Pannonia (JIWE 675-676).

L'equivalente greco della l.4 si troverebbe nelle ll.5-6 di un'epigrafe proveniente dalla catacomba di Monteverde a Roma: ἢ κοιμῆσις αὐτοῦ μὴ αὐτοῦ. A garanzia del buon riposo Peon invia la vendetta del Dio d'Israele. Le minacce di questo tipo sono abbastanza note nell'epigrafia cristiana (si veda ad esempio l'epitaffio della monaca Grecà in Sardegna), ma anche nell'epigrafia giudaica. Nel nostro testo, tuttavia, c'è molta forza per l'illimitatezza del tempo per la vendetta invocata. Si trattava di maledizioni invocate in primis per i propri correligionari e in seguito per pagani e cristiani, i quali potevano essere a conoscenza di quanto fosse terribile la vendetta del Dio d'Israele.

Sar007

Lastra di marmo rinvenuta nel 1964 nel c.d. Palazzo di Re Barbaro a Portotorres (SS). Il reperto è stato rinvenuto durante dei lavori di scavo in uno strato di riempimento. La lastra è mutila nell'angolo superiore destro, dove probabilmente mancano dei caratteri. Complessivamente si presenta come un manufatto piuttosto rozzo e squadrato male, coi caratteri tracciati velocemente o con poca accuratezza dal lapicida. In l.1 è presente una F con traversa verticale che va oltre la linea di base, stesso fenomeno in l.2 con P (*nepus* e *pater*). In l.2 anche una A con traversa spezzata e una L montante simile ad un carattere corsivo. In l.6 a sinistra una menorah o un lulab molto rozzo.

*Memoria Aniani fili]-
i Acotuli, nepus pate-
ris Aniani, mortus
dei n(onarium) gen(uarium), vixit anni-
s XVII, mense(m) unu(m), dies XV
iacet in pace.*

ll. 1-2 *fil/l(ii) Iacotuli (sic!) CIJ; fili] / Iacotuli Mastino; memoria Aniani fr[ater] / Iacotuli*

ll. 2-3 *pateris (synagogae) Mastino*

l. 4 *de ing(u) i n(e) AE 1966, 175; Solin; dein gen(itus) Maetzke; AE 1982, 437; Mastino; (et in) dei n(omine) gen(itus?) Corda*

CIJ, 660b; MAETZKE 1964, in NSA 1964, pp. 328-329, n. 5²; AE 1966, 175, MAETZKE 1971, in Atti II Congresso di Archeologia Cristiana, p. 323, n. 13b; AE 1982, 437; Solin, *Juden und Syrer*, p. 747, n. 16; Mastino 1984, p. 67, 96; Corda 1995, n. 6; Serra 1998, p. 203, Tav. IV, 4; Serra 2002, p. 102, n. 15, *JIWE* 176, Colafemmina 2009, pp. 92-93, EDR 078727 (21-11-2015 SCHEITHAUER, M.Piras).

Per quanto sia l'unico esempio in Sardegna, la locuzione introduttiva è piuttosto attestata sia in ambito giudaico che in ambito cristiano e rimanda alla memoria in cui giace il defunto. Per quanto riguarda l'elemento onomastico, Ferrua afferma che si tratti di una forma, graficamente scorretta, di *Annianus*, attestato anche in classi sociali piuttosto elevate. Colafemmina fa notare anche che, presso i giudei, il nome Anianus sia riconducibile ai nomi derivati da ḥanan, "avere pietà". In un'iscrizione di Beth She'harim, Ἀνιανὸς

compare come traslitterazione di אַניאַנאַ, 'any'anà, cioè una delle forme del nome ḥaninah o ḥananyah, “Dio è pietoso”. I problemi sorgono nella valutazione della lacuna tra le ll. 1-2, in cui anche la dimensione ridotta dei caratteri permette di individuare due possibili letture. La prima è *fīlij* / *Iacotuli*, in cui *Iacotulus* sarebbe una corruzione per *Iacobtulus*, diminutivo di *Iacob*, una lettura quindi suggestiva per il richiamo al nome biblico tipicamente giudaico, che tuttavia non ha riscontri epigrafici. Si è scelto qui di propendere per l'ipotesi di Corda che legge *fīl/i Acotuli*, con un'apertura in seconda sillaba u>o probabile volgarismo o semplice errore. Sono attestate in epigrafia sia la forma *Acotulus* sia *Acutulus*, in particolare ne abbiamo un esempio al femminile a Roma proveniente dalla catacomba di Domitilla (ICVR III, 6524). In l. 3 è particolare l'uso del termine *pater* per identificare il nonno, mentre sembra meno probabile la lettura proposta da Mastino *pate/ris (synagogae)*, un titolo di carattere onorifico che sembra non comportasse alcun tipo di onere per chi ne era insignito, il quale poteva dedicarsi ad attività di beneficenza e di aiuto alla comunità, probabilmente si trattava dei finanziatori della sinagoga e si poteva essere insigniti di questo titolo anche per più comunità. Corda si sofferma sulla sequenza DEIGEN con attenzione. Nella prima edizione del testo viene sciolta con *dein gen(itus)*, locuzione indicativa della nascita a una nuova vita, quella celeste ed eterna, mentre nell'AE viene interpretata come causa patologica della morte di *Anianus*, ovvero *de ing(u)ˆiˆn(e)*. Tuttavia la proposta di Corda, che riprende in parte quella del primo editore, sembra la più credibile e quella coi maggiori riscontri. Lo studioso infatti legge *(in) dei n(omine) gen(itus)*, con un riferimento in Tar004, che pur con vocaboli diversi riprende il medesimo concetto, e in CIJ 671 che invece si presenta proprio speculare. Colafemmina invece riprende la lettura proposta dal Noy sostenendo che negli epitaffi giudaici e cristiani l'indicazione di *mortu(u)s* era seguita dall'età del defunto o dalla data di morte⁸⁰³. L'età qui è espressa dopo *vixit*, perciò DEINGEN sarebbe da suddividere in DEI N GEN. *Dei* sarebbe una semplice inversione per *die*, mentre *n* sarebbe l'abbreviazione di *n(onarum)*, infine *gen* sarebbe l'abbreviazione di *gen(uarium)*, forma tarda di *Genuarius*. La lettura proposta da Noy e Colafemmina sarebbe dunque: *dei n(onarium) gen(uarium)*.

803 Janssens afferma che la presenza del giorno della morte è comune (vd. J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*, Roma 1981, p. 92, nota 233).

Sar008

Lastra di marmo lunense rinvenuta a Sassari assieme a Sar006 (a cui si rimanda per le modalità di rinvenimento). Si presenta leggermente abraso nell'angolo superiore sinistro, ma a parte questo può considerarsi completo. Il manufatto, di forma irregolare, presenta caratteri poco accurati con A con traversa spezzata e con B i cui occhielli non toccano spesso l'asta verticale. In l.3 un nesso RV. Alla fine del testo è presente una menorah.

Attualmente si trova al Museo Nazionale di Sassari.

Dimensioni: cm 17 x 18 x 4; dimensione caratteri: cm 1,3.

*[H]ic iacet Gaudi-
osa infantula
qui bissit annoru-
m plus minu(s) tre-
s requiebit in
pacem [- -] שלם.*

ll. 3-4 qui bissit annor/[u]m plus minu(s) MAETZKE; Anno/rum AE 1982, 436

l. 4 tres SOLIN

ll. 4-5 tre/s (sic) AE 1982, 436

CIJ 660a, p. 55; AE 1982, 436; MAETZKE, XI, Porto Torres, p. 328 n. 5¹, fig. 7; AE 1966, n. 174; MAETZKE Scavi e scoperte, p. 323, n. 13a, fig. 11; Epigrafia B73; SOLIN, Juden und Syrer, p. 747, n. 15; Corda 1995, n. 7; Perani 1998, p. 325; Serra 2002, p. 102, Colafemmina 2009, pp. 91-92, EDR 078726 (21-11-2015 SCHEITHAUER, M.Piras).

La locuzione introduttiva è molto frequente in ambito giudaico, benché sia molto più comune in ambito cristiano. Il nome è noto in Sardegna da un'iscrizione cristiana, che lo menziona però al maschile, *Gaudiosus*. Si tratta di un nome abbastanza comune per l'onomastica romana del Basso Impero e per Kajanto rientra tra i nomi derivati dai tre temi più utilizzati dell'onomastica romana, *gaudium*, *honor* e *turpis*. Generalmente i nomi in *-osus/-osa* sono derivati da cognomi, ma possono derivare anche da nomi comuni, come in questo caso. Da Kajanto otteniamo altri dati interessanti su questo *cognomen*, ad esempio il fatto che sembra essere attestata ben oltre il 50% dei casi in manufatti cristiani in particolare provenienti dal Nord Africa. Un esempio giudaico viene da *Puteoli*, in cui il defunto è proprio un africano. Si potrebbe

notare che *Gaudiosus/a* è l'equivalente (con *Gaudius*, Gaio, Ilario e Gelasio) del biblico Isacco. In l. 2 l'appellativo *infantula*, che si trova anche nella forma *infantola*, è piuttosto raro e si riscontra in aree geografiche molto lontane dalla Sardegna, come ad esempio le Gallie, *Lugdunum* (DIELH 3128=CIL XIII 2413), e l'Austria (DIELH 3552=CIL XII 2095). In l. 3 notiamo l'uso ormai sclerotizzato della formula *qui vixit*, nonostante in questo caso sia grammaticalmente corretto l'uso del femminile *quae*. In *bissit* vediamo il betacismo e la presenza della geminata per esprimere il suono -x. In l. 4 la mancanza della consonante finale in *minus* è da ricondurre più probabilmente ad un errore materiale che ad un volgarismo. Altro betacismo in *requiebit* per *requievit* in l. 5, mentre in l. 6 è presente in errore di caso in *in pacem* per *in pace*. Da notare, sempre in l. 6, l'equivalenza di pace-shalom, solo fortuita secondo Colafemmina. La datazione proposta da Corda al IV-V secolo sembra essere quella più attendibile.

Sar009

Frammento di lastra in basalto con iscrizione funeraria in lingua ebraica. La lastra è stata probabilmente riutilizzata nella pavimentazione viaria urbana. Le lettere, rubricate, non sembrano essere particolarmente accurate.

Museo Archeologico di Cagliari

Dimensioni: cm 32,7 x 26 x 6,8

לראובן בן ל [---]

Barnett 1987, p. 48, n. 11; Spanu 1996, p. 10; Serra 1998, p. 210, n. 5, Tav. IV, 6; Zucca 2000, p. 45; Serra 2002, pp. 93, 99, n. 10; Colafemmina 2009, pp. 94-95, EDR 153439 (19-10-2015 M.Piras).

tendono ad assimilare gli Ebrei ai Cristiani, in quanto *Ahl al-Kitāb* “gente del libro”. La presenza sembra comunque essere confermata, secondo Serra, da una lucerna fittile rinvenuta nell'area nuragica di Baboi Capitza a Capo San Marco e da altre lucerne appartenenti alla collezione Pishedda analoghe a quelle rinvenute nella catacomba ebraica di Villa Torlonia a Roma.

La datazione è collocabile tra il IV e il V d. C., anche se la studiosa Edna Engel sostiene invece che, in base alle indicazioni paleografiche, l'iscrizione non sia anteriore al X secolo.

Sar010

Anello digitale in oro con iscrizione in lingua ebraica incisa all'interno della verga, proveniente da Tharros o Macomer.

Museo Archeologico di Cagliari, già nella collezione Spano.

Dimensioni: non rilevabili. Peso: 2,80 gr.

הי"ס שמה סט

Spano 1859, p. 56, nota 1; Spano 1860, p. 7, n. 40; Spano 1861, p. 162, n. 2; CIJ 656; Serra 1998, p. 211, n. 6, Tav. V, 1; Perani 1998, p. 321; Serra 2002, pp. 99-100, n. 11; JIWE 196; Colafemmina 2009, pp. 82-83, EDR 153823 (29-10-2015 M.Piras).

La provenienza è dubbia, fu trovato a Macomer e acquistato dallo Spano per la sua collezione e infine da egli donato al Museo Archeologico di Cagliari. Spano suppose che provenisse non da Macomer, ma da Tharros, come sostiene anche Serra. La prima parte della legenda è una formula eulogica, סימן טרב, mentre le abbreviazioni della seconda parte sono le iniziali si *Simom Tob*, un segno o un augurio buono. L'impiego di questa formula fa pensare al Frey che l'iscrizione sia piuttosto tarda, mentre per Noy è addirittura medievale. Esiste una comparazione con un'iscrizione di Taormina che, in lingua greca, recita "Sabato, giorno buono".

Il testo è accompagnato inoltre da una menorah e sembra databile al IV-V d. C.

Sar011

Anello digitale in bronzo con castone. La verga è circolare a sezione piano convessa, il castone è a targhetta piatta rettangolare, decorato al margine con perline puntiformi. Al centro menorah a sette braccia rettangolari, con sostegno a treppiede, ai lati si notano l'*etrog* e lo *shofar*. Sotto la menorah un'iscrizione incisa con cura.

Iuda.

Spano 1861, pp. 161-163; Taramelli, p. 337; CIJ 657; Corda 1995, p. 13, n. 8; Serra 1998, pp. 209-210, Tav. III, 5; Perani 1998, p. 329; Serra 2002, pp. 98-99, n. 9; JIWE 169; Colafemmina 2009, pp. 83-84, EDR 153830 (28-10-2015 M.Piras).

Fu ritrovato nel 1860 da Leon Gouin, secondo Spano a Sant'Antioco, mentre per Taramelli sarebbe stato rinvenuto a Capoterra, presso alcune sepolture ebraiche. Attualmente si trova al Museo Archeologico di Cagliari. Sul nome Iuda si vedano le schede Sar001 e Sar005. L'anello trova dei confronti plausibili con l'esemplare che Spano ritiene rinvenuto a Nora nel 1875.

Sar012

Iscrizione incisa sulla faccia inferiore di una base di colonnina con modanatura a *cyma reversa*, rinvenuta nel dicembre 2002 presso un fondo privato ad Ardara, in località Nanni Mele-Adde 'e Mercuriu. La base è in marmo bianco perlaceo con venature grigie. La superficie lapidea è ancora in buono stato di conservazione, se si escludono le fratture negli superiore ed inferiore a destra ed superiore a sinistra. A quest'ultima si è aggiunta inoltre un'ampia scheggiatura che ha determinato la consunzione dello specchio epigrafico e la perdita del testo.

Dimensioni specchio epigrafico: cm29,5x28,9x5,4

Sedecami

[*-*]ronis *f*(ilius) *vixit a*(nnis)

[*-*]XXIIX H.

Piras 2009, pp. 101-109

L'iscrizione è stata finora pubblicata solo da Giuseppe Piras in *Materia Giudaica*, negli atti del XXII Convegno Internazionale dell'AISG. Si tratta di un'iscrizione sepolcrale di un personaggio deceduto all'età di 38 anni, se la lacuna in l. 3 potesse essere così integrata [X]XXIIX, oppure anche 78 anni, se integrassimo con [L]XXIIX. Sedecami è il nome del defunto ma, secondo Piras, permangono dei dubbi sul caso in cui questo sia scritto, infatti potrebbe essere il dativo derivato da Sedecam. Il nome, che in questa forma non compare finora in alcun repertorio onomastico, sembrerebbe essere la trasposizione latina di un nome di derivazione semitica. Se infatti non sembra possibile che si tratti di un'errata grafia del gentilizio Sedecianus, Piras ritiene che si possa trattare appunto della trasposizione di un teoforico semitico evidente nella struttura *šdq-*. Secondo Piras si può pensare che “ci si trovi in presenza di una formazione nominale composta dai lemmi *xedeq* (traducibile col termine “giustizia”) e ‘*am* (popolo) oppure ‘*ammi* (il mio popolo) così ricostruibile: *Sedecam* < *xedeq* + ‘*am* (interpretabile come “giustizia del popolo”); *Sedecami* < *xe-deq* + ‘*am(m)i* (giustizia del mio popolo)”. Resta comunque il fatto che l'indagine finora svolta nei repertori onomastici fenici e punic non ha dato esiti soddisfacenti. Il teoforico *šdqm* si ritrova invece nell'epigrafia semitica di ambito qatabanico, sabeo, mineo e hadramitico, che però restano comunque molto lontani dal nostro contesto di ritrovamento e andrebbero analizzati

meglio.

E' dubbia anche l'analisi del patronimico in l. 2. Piras sostiene che si possa riferire all'ambito giudaico o quanto meno giudaizzante e propone di integrare con [A]ronis. In epigrafia le attestazioni del nome biblico Aron, anche nella forma Aaron, sono molto scarsi. Nella forma Aaron compare solo in un papiro del Fayyum datato al 114 d. C., su cui permangono dubbi sull'appartenenza all'ambito giudaico, e in un epitaffio da Wadi al-Mukatteb, nel Sinai, dedicato alla memoria di Mosè, Samuele e Aronne. Secondo Ilan, il nome di Aronne non venne mai portato nella Palestina post biblica e le scarse tracce possono dipendere da questo. Anche nelle fonti documentarie resta la stessa situazione di scarsità di attestazioni e l'unica attestazione riguarda un papiro di un censimento del III secolo a. C., ma sul nostro ἸΑρων non si ha comunque la certezza di giudaicità. In Sardegna la prima attestazione risale addirittura al '400. Come fa notare lo stesso Piras, non è sempre possibile pensare che ad un nome di pertinenza giudaica corrisponda un personaggio di religione ebraica, ma egli stesso sostiene che per ἸΑρων ci sia ancora un margine di incertezza. Tuttavia va considerato che nel nostro caso l'integrazione [A]ronis è essa stessa dubbia e meritevole di ulteriori approfondimenti. Per l'H finale l'integrazione più probabile è *h(ic situs est)*, oppure come abbreviazione di *h(eres)* che si accorderebbe maggiormente se l'elemento onomastico fosse al dativo.

Resta il dubbio quindi che il *titulus* in questione possa o meno essere attribuito all'ambito giudaico. Si tratterebbe di un tassello fondamentale per la storia della presenza degli ebrei in Sardegna, visto che la datazione proposta è per il I d. C., il che farebbe pensare che, se i nostri personaggi sono riconducibili alla religione giudaica, si possa trattare di alcuni degli ebrei coscritti all'epoca di Tiberio o dei loro immediati diretti discendenti. Tuttavia se l'analisi di Piras si fonda esclusivamente sull'integrazione di [-]ronis con un riferimento biblico ad Aronne, va ancora sottolineato che il nome è poco diffuso già in Palestina e ha pochissimi riscontri ovunque, peraltro essi stessi dubbi. Inoltre il luogo di ritrovamento, Ardara, non ha dato finora altri reperti ebraici che facciano pensare allo stanziamento di comunità ebraiche nelle vicinanze, il che potrebbe farci pensare ad una sepoltura occasionale oppure al fatto che il manufatto sia stato portato nel luogo di ritrovamento da un altro sito.

Sar013

Lucerna di provenienza sconosciuta, monolicne ad ansa piena. Forma VIII dell'Atlante I dell'EAA. Forma ovoidale con becco a breve canale distinto da uno stacco morbido. Il fondo è leggermente concavo con falso piede delimitato da due anelli concentrici incisi a crudo, quello esterno aperto dalla radice all'ansa. Al centro troviamo una P destrorsa. Sul disco due *infundibula* e una menorah, sul bordo invece due rami di palma. Il cartiglio del bollo sul fondo è stato ottenuto grazie ad un'incisione a forma di lira. Impasto ben depurato, ingobbio rosso arancio. Tipo: HAYES1b.

Museo Archeologico di Cagliari

Dimensioni: cm 8,4x5,7x2,8

P

Pani-Marinone, p. 153, n. 270; Corda 1995, pp. 13-14, n. 9; Serra 1998 p. 203, n. 3, Tav. V, 5-6; Serra 2002, pp. 97-98, n. 8

Esistono in Sardegna altri sei esempi identici di questo bollo datati tra il III e il IV d. C. in base alla tipologia della lucerna, ma solo in due casi esso appare associato alla menorah e si può attribuire con certezza all'ambito giudaico. Il pezzo si può comparare con la lucerna proveniente da Isili (vd. scheda successiva), con P ruotata di 180°. La sagoma e la decorazione si ripropongono nelle lucerne giudaiche della collezione Biggio di Sant'Antioco e della collezione Pischredda conservate all'*Antiquarium Arborense* (OR). Si è supposta la provenienza dalle tombe giudaiche di Capoterra (CA).

La datazione, proposta da Corda, è per il IV-V secolo d. C..

Sar014

Lucerna con bollo proveniente dalla località Sa Idda Eccia, Isili (NU), monolicne ad ansa piena. Nella struttura si presenta identica alla precedente, tranne che per il bollo sul fondo che appare ruotato di 180°. Tipo: HAYES1b.

Collezione privata.

Dimensioni: non rilevabili.

P

Corda 1995, p. 14, n. 10

Per il commento e la datazione si veda la scheda precedente.

Sar015

Presca discoidale a riflettore con menorah incisa di provenienza sconosciuta. Probabilmente biblicne, presenta il margine periferico rilevato e segnato da un solco piuttosto profondo. Il manufatto non è completamente integro, manca infatti la parte inferiore con la base del candelabro. I bracci sono di forma rettangolare.

Sassari, Museo Archeologico Nazionale G. A. Sanna (inv. n. 21654)

Dimensioni: 6,5x0,9 cm

Serra 2002, p. 96, n. 5

Sar016

Lucerna fittile in sigillata africana, a navicella proveniente dal sepolcreto di Padru a Mores (SS). La forma è corrispondente a quella VIII dell'Atlante I dell'EAA. Il corpo è ovoidale e l'impasto è di colore rosso corallo. Rostro allungato con beccuccio circolare lacunoso e annerito a causa dell'uso. Sono presenti due *infundibula* nel disco, che è decorato con la menorah con bracci ricurvi a rilievo. Sulla spalla si nota una decorazione a linee oblique, probabilmente imitanti dei ramoscelli di palma.

Sassari, Museo Archeologico G. A. Sanna (inv. n. 830/ ex 862)

Dimensioni: cm 11,0 x 7,5

Serra 2002, p. 94, n. 1; Serra 1998, Tav. VI, 6

Sar017

Lucerna fittile in sigillata africana con forma a navicella, di provenienza sconosciuta ma attribuibile anche questa, come Sar015, al sepolcreto di Padru a Mores (SS). Come per la precedente, la forma è corrispondente alla VIII dell'Atlante I dell'EAA. Il rostro è allungato, arrotondato e il beccuccio è annerito dalla combustione. L'ansa è breve e piena, il disco, leggermente incavato, presenta due *infundibula* ed è decorato con un candelabro eptalicne con bracci rettangolari a rilievo. La decorazione sulla spalla è composta da rami di palma stilizzati composti da tratti lineari disposti a spina di pesce. L'impasto è di argilla rossa depurata e tutto il manufatto è ricoperto da un ingobbio rosso corallo.

Sassari, Museo Archeologico G. A. Sanna (inv. n. 831)

Dimensioni: cm 8,0 x 6,0 x 2,0

Serra 2002, p. 94, n. 2; Serra 1998, Tav VI, 3

Sar018

Lucerna fittile in sigillata africana, a navicella proveniente dall'area cimiteriale di Padru a Mores (SS). Presenta una forma corrispondente alla VIII dell'Atlante I dell'EAA. Il rostro è allungato e arrotondato, il beccuccio è solo parzialmente interessato dal fenomeno del nero di combustione. Ansa piena ad aculeo verticale con scanalatura. Il disco si presenta incavato, dotato di due *infundibula* e decorato con una menorah in rilievo con bracci ricurvi. Come per Sar016, la decorazione della spalla è composta da rami di palma composti da linee stilizzate disposte a spina di pesce. Impasto di argilla rossa depurata e poi ricoperta da un ingobbio rosso corallo.

Sassari, Museo Archeologico G. A. Sanna (inv. n. 832)

Dimensioni: cm 9,0 x 6,5

Serra 2002, pp. 94-95, n. 3; Serra 1998, Tav VI, 4

Sar019

Lucerna fittile di forma ovoidale schiacciata, senza ansa. Il rostro è allungato, circolare e annerito per la combustione. La spalla è nettamente distinta dal corpo della lucerna da una scanalatura profonda. Il disco, concavo, è dotato di due *infundibula* decorato con una menorah a cinque bracci ricurvi e perlinati. L'impasto è depurato ed è di colore beige rossastro, rivestito da una sottile velatura rossa. La provenienza è sconosciuta.

Sassari Museo Archeologico G. A. Sanna (inv. n. 1161). Già nella collezione V. Dessì (inv. n. 2558=911) dove viene però descritta con una decorazione con candelabro a sette becchi.

Dimensioni: cm 8,4 x 6,4 x 2,9

Serra 2002, pp. 95-96, n. 4; Serra 1998, Tav. VI, 5

Assieme alla lucerna rinvenuta nel complesso termale di via G. M. Angioj a Cagliari, questa lucerna rappresenta un esemplare unico in Sardegna sia per la forma sia per la presenza del candelabro a cinque braccia. Altri esempi confrontabili sono emersi dagli scavi effettuati a Roma nella catacomba ebraica di Monteverde, sulle pendici del Gianicolo, nel 1904. Come per la lucerna romana (vd. AAVV, *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, p. 191, nn. 2-4), anche in questo caso la base della menorah non è a treppiede ma circolare. Sembra si tratti di una produzione locale ad imitazione di esemplari di importazione africana, prodotto tra il V e il VI secolo.

Sar020

Lucerna fittile in sigillata africana chiara di provenienza sconosciuta. Presenta una forma corrispondente alla VIII dell'Atlante I dell'EAA. Il corpo è ovoidale con becco a canale, il fondo è concavo con una decorazione con cerchiello centrale impresso con una cannuccia. Ansa piena e solcata. Tra ansa e fondo si notano dei tratti assimilabili a volute stilizzate. La spalla è convessa e ornata con foglie di palma schematizzate. Il disco è concavo con due *infundibula*, al centro di esso una decorazione con menorah a sette bracci. L'impasto è di argilla arancione depurata ricoperta da un ingobbio di colore rosso arancio. Il becco è leggermente lacunoso.

Cagliari Museo Archeologico Nazionale (inv. n. 8291, poi reinventariato col n. 82095)

Dimensioni: cm 9,2 x 6,2 x 2,2

Serra 2002, p. 96, n. 6; Serra 1998, p. 207, n. 1, Tav. V, 3-4; Marinone 1981, p. 152, n. 268

In base alle caratteristiche formali, la lucerna in oggetto sembra identificabile con quella che lo Spano riconosce tra i reperti rinvenuti nell'Orto Botanico di Cagliari. Tuttavia Serra non si sente di dare un'attribuzione certa a questo manufatto, ritenendolo potenzialmente proveniente anche dal sito di Sulci che sarebbero poi confluiti nel Museo Archeologico di Cagliari assieme ad altro materiale di sicura pertinenza giudaica.

Sar021

Lucerna fittile in sigillata africana di provenienza sconosciuta, con forma corrispondente alla VIII dell'Atlante I dell'EAA. Corpo di forma ovoidale allungata con becco a canale che si presenta con una netta distinzione. Il fondo è piano con falso piede definito da una profonda solcatura con decorazione ad ancora incisa a crudo. L'ansa è piena e strutturata verticalmente ed è solcata sul dorso. Tra ansa e piede si nota un motivo decorativo a volute o a tridente. L'ansa è decorata con un motivo a cerchielli oculati intervallati da figure geometriche pseudo rettangolari campite da segmenti obliqui. Il disco presenta due *infundibula* ed è decorato con un candelabro eptalicne con bracci arcuati con supporto a treppiede. Il manufatto è lacunoso nel canale e privo di beccuccio. L'impasto, di colore arancio rosato, è ben depurato ed è rivestito da un ingobbio rosso arancio.

Cagliari Museo Archeologico Nazionale (preesistente, inv. n. 82096)

Dimensioni cm. 7,8 x 5,1 x 2,4

Serra 2002, pp. 96-97, n. 7; Serra 1998, pp. 207-208, n. 2, Tav. V, 2; Marinone 1981, p. 153, n. 269

Non è possibile, come per la scheda precedente, escludere una possibile provenienza del manufatto da Sulci.

His001

Lastra di marmo grigio chiaro con gli angoli spezzati. In alto sono scolpiti un candelabro a sette braccia e un ramo di palma, più in basso un altro ramo di palma, mentre la decorazione del registro superiore si ripete in basso a sinistra.

Dimensioni: cm 27x31x9, dim. carattere: cm 1,5-4

Hic est

*memoria bone re-
cordationis. Isid-
ora filia bene me-
morii Ionati et Ax-
iaes. Pauset ani-
ma eius in pace cu-
m omne Israel.*

[A]men, amen, amen.

CIL II², 14.2295; Alföldy 1975, n. 1074; Goodenough, 1953, II 59; Enciclopedia Judaica Castellana 1944, IV 202; Vives, ICERV 430; A. Del Arco, BRAH 72, 1918, pp. 495; Millàs Vallicrosa, BA 45, 1945, p. 96, IV 2; Gorostidi Pi 2010, pp. 94-95

ll. 5-6 *Ionati et Ax/ia, espauset* DEL ARCO; *Ionati et Ax/iaes pauset* MILLAS VALLICROSA; *Ionatie Tax/iaes, pauset* VIVES

l. 9 *[am]en* (???)

L'iscrizione, pubblicata per primo da dell'Arco, è stata ritrovata in data ignota in un oliveto nei pressi di Pallaresos.

Un dato importante riguarda il fatto che un'iscrizione rinvenuta a Bordeaux (ILCV 1463), datata intorno al 643, inizia con la formula *hic requiescet bone recordationes*. Il termine memoria, utilizzato nel senso di luogo di sepoltura, si ritrova in diverse iscrizioni cristiane spagnole databili attorno al IV-V secolo.

All'interno dell'ambito onomastico, il nome Isidora non è attestato a livello giudaico, sebbene al maschile sia stato individuato in CPJ 410. I genitori di Isidora si chiamano *Jonas* e *Axia*. Il nome del padre viene interpretato da Noy come una possibile forma di Jonathan o come il genitivo di Iona. Tuttavia, per completare il confronto, andrebbe segnalata anche la presenza di Zonas-Zonati in un'iscrizione italiana (ILCV 2930), per quanto riguarda il nome materno,

Axia, assimilabile per la forma -es del genitivo al nome Maries di His004, ricorre come cognome in ILCV 3213C da Ostia.

L'utilizzo del verbo pauso, qui al congiuntivo in forma esortativa, si ritrova spesso in iscrizioni cristiane della Gallia e della Germania. In ILCV 1544 da Narbona si legge *in signo pausanti* con l'aggiunta di un monogramma. Tuttavia, l'uso del termine anima, come soggetto del verbo, rimanda specificatamente all'ambito giudaico.

In base alla forma delle lettere è da datarsi probabilmente ai primi del IV sec. d.C., secondo del Arco però al VII secolo. Il tipo di D è lo stesso dell'iscrizione nr. 998 della raccolta di Alfoldy datata al IV secolo. Ancora più simile è il testo dell'iscrizione giudaica proveniente da Tortosa, His004.

His002

Parte sinistra di una lastra di calcare grigio con iscrizione bilingue. Lo specchio epigrafico è incorniciato a sinistra da linee diritte. Nell'ultima linea di testo sembra esserci, per Alföldy, un candelabro a sette braccia. Trovata a Tarragona nel 1952 in Calle d'En Puig en Sitges.

Dimensioni: cm 48x20x9, dim. Carattere: cm 1,2-2

Conservata presso il Museu Nacional Arqueològic de Tarragona, inv. 25397

In nomine D[omini].

VIR requiesci[t na]

ta in Quisico [Rab]=

la Sies soce[ra]

didascali, ia=

cit (!) cum pac[e].

Ἐνθα κατάκ[ητε]

Ῥάβλα τοῦ Σῆ[ας — ἐκυ]

ρὰ τοῦ μακ[αρισ]

τοῦ ΚΥΡ[.]Ε . [—]

ἀρχησυν(αγώγου)· [πατρῆς]

Κύζηκος [ἦν μνήα]

δηκέων [ἦς εὐλο]=

γήαν· ἦ[της ἔζησε ᾗ]=

νευ λώ[βης ἔτη — εὐλόγει],

Κύρηε, ζ[ῶντας καὶ]

τεθνεῶ[τας].

CIL II² 14.2229 = *IGEP* 232 (*RIT* 1075; *JlWE* I 186; *IJO* II 148; *SEG* LIII 1154; LIV 1005) *Enc. Catalana*, p. 299; Alföldy 1975, n. 1075, pp. 465-466; Canos i Villenas 2002, pp. 135-139; Curbera 2003 pp. 357-359.

L'iscrizione fu notata per la prima volta da Sanchez all'ingresso del Municipio di Tarragona. Il testo si presenta frammentario, tranne per la parte iniziale di ogni linea. Sono presenti sei linee di testo in latino e undici in greco. Non si tratta di un testo facilmente interpretabile, proprio per il fatto che i due testi non sono uno la fedele traduzione dell'altro ma presentano alcune differenze sostanziali, a cominciare proprio dalla diseguale distribuzione del testo stesso e la lettura qui proposta è quella di Curbera. Gli elementi nelle linee 4 ed 8 sono

differenti, motivo per il quale Millàs ritiene che si tratti di due testi riferiti allo stesso defunto, mentre Alföldy ritiene possibile che il testo latino faccia riferimento ad un defunto differente da quello greco. Noy ritiene che, nonostante il testo greco e quello latino abbiano in comune molto poco, possano essere riferibili alla medesima persona.

L'integrazione della l.1 proposta da Alföldy ha lo scopo speculativo di provare a determinare quanto sia lo spazio mancante nel riquadro epigrafico e non ha alcun confronto.

È importante la menzione di *Visigo[t- -]* in l. 3, tanto valida quanto sicura da leggere e da integrare; forse è indicato il defunto in qualità di *inquilinus Visigotis*, dunque in qualità di immigrato nella Spagna gota occidentale. Più problematica invece l'integrazione proposta da Millàs con *ista inquisitione*.

Il nome del defunto potrebbe essere *Lasies*, inteso sia come nome completo, sia come parte terminale di un nome come *Gelasies*. Si trova al caso genitivo, per cui è fortemente connessa con il termine seguente, letto da Alföldy come *socer*, mentre l'interpretazione di Millas è molto differente. Si nota infatti un segno di interpunzione a dividere *Lasies* e la parola successiva iniziante per S, nonché uno spazio tra la stessa S e la seguente O.

In l. 5 il termine *didascalì* potrebbe essere considerato un nome proprio in dipendenza da *socer*, ma potrebbe più probabilmente trattarsi anche di un titolo onorifico. Manca infatti la parola terminale della l.4. Se infatti il defunto può essere definito "*socer*", può anche essere definito come "*pater*" da qualcuno. Noy si distacca dall'interpretazione generale del testo fatta da Alföldy e sostiene che quest'ultimo erroneamente legge *iacit*, con qualche lettera mancante, ma in realtà dovrebbe essere considerato *ia-* l'elemento iniziale di un ulteriore nome, mentre *-cit* potrebbe essere un verbo differente collegato comunque con *cum pace*, come ad esempio *viscit* o *vixcit*.

Il testo latino è completato dall'età del defunto in l. 6.

Il testo greco inizia, secondo Millas, con ἔνθα κατακ[εῖται] ῥαβ Λατουε[ς] e deve trattarsi di un'iscrizione funeraria di *Rab Latues*, che in base alla l. 11 era un ἀρχησυν[άγων] e secondo la l. 12 era denominato Κυζικε[νός]. Questa interpretazione è stata condivisa anche da Sanchez Real. Nel testo latino, al contrario, è sicura la lettura offerta nella parte superiore in base alle lettere conservate; da ciò si delinea in parte anche un altro senso del testo secondo Millas. L'integrazione procura senz'altro difficoltà, dato che le linee apparentemente sembrano non essere della stessa lunghezza. L'iscrizione greca più lunga è ipoteticamente da riferirsi a un altro defunto; egli era originario molto probabilmente di *Kyzikos* e doveva essere un *archisynagogos*. Il termine è seguito dunque dall'etnico che ci riporta a Cizico il che spiegherebbe l'uso del

greco in questo testo. Secondo Curbera si tratta di due personaggi differenti, ma i defunti non sono né Lasies né $\rho\alpha\beta \Lambda\alpha\tau\omicron\upsilon\epsilon[\varsigma]$, bensì un *inquilinus Visigotis*, per quanto riguarda il testo latino, e $\Lambda\alpha\tau\omicron\upsilon\epsilon\varsigma$, suocera del didascoli ed originaria di Cizico. Un'altra ipotesi vorrebbe che il testo si riferisse a Rabla di Cizico, suocera dell'arcisinagogo di Tarraco Sies. Rabla, che significa grande, numeroso, è un nome di origine ebraica, così come il nome $\Sigma\eta\epsilon$ che ha un suo corrispondente nel latino *Seius*.

Lo stile dell'iscrizione è diverso dalle stesse iscrizioni dei primi cristiani a *Tarraco*: la S nei testi latini è sempre invertita; del resto le forma delle lettere (soprattutto nelle lettere caratteristiche A, M, N e Q) sono simili a quelle consuete nell'epigrafia cristiana a *Tarraco* dal V secolo. Alla luce della menzione del Visigota l'iscrizione è da datarsi alla fine del V secolo; potrebbe anche essere del VI o VII secolo. Si ricava dall'iscrizione che a *Tarraco* una popolazione giudaica coesisteva con quella dei primi cristiani (si veda His003); l'iscrizione da Pallaresos (His001) dovrebbe affermare che un ebreo si era stabilito anche nei dintorni della città.

His003

Lavabo per scopi rituali in calcare grigio con iscrizione probabilmente bilingue. Sul fronte vi è la rappresentazione scolpita di un candelabro a sette bracci. A destra di esso troviamo un albero e un pavone, mentre alla sinistra un altro pavone ed un oggetto che sembra essere una pinza, oppure più probabilmente lo *shofar*. Nell'angolo in alto a sinistra si vedono due righe di iscrizione in ebraico, mentre a destra un'iscrizione di una sola riga in latino e probabilmente dei segni tracciati in greco. A circa 3 cm dalla parete interna presenta sul fondo un foro di scarico per i liquidi. Scoperta a Tarragona in una casa in Calle de Enrajolat 9/13.

Museo de la Sinagoga del Transito, precedentemente Tarragona Collezione privata Molas.

Dimensioni: cm 14x57x44, spessore cm 4; dim. Caratteri: cm 1-2.

שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל

וְעֵינֵינוּ וְצַל בְּצִנִּינֵן אָמֵן

Pax, fides

[Eὐλο=]

για Ἡ[σρ(αήλ)]

CIL II² 14.2228 = *IGEP* 233 (*RIT* 1076; *JJWE* I 185; *CIJ* 666 c; A. 114/115 no. 25; C. 51/52); F. Cantera Burgos, *Sefarad* 15, 1955, pp. 151 con foto; *IHE*, pp. 350, n. 243 con immagine XXVIII; *Alfoldy* 1975, n. 1076, pp. 466-467, *Villatoro* 1992, p. 9, *Canos i Villenas* 2002, n. 157, p. 145.

La prima parte della formula in ebraico è molto conosciuta e deriva dall'ambito biblico, mentre la parte finale è molto frequente in iscrizioni ebraiche. Non si può dire lo stesso invece per la parte centrale che invece sembra essere un *unicum*.

Nel testo in lingua latina leggiamo *pax, fides*. Il primo termine ricalca esattamente quello ebraico, ed è un termine che si incontra spessissimo in iscrizioni sia ebraiche che cristiane, spesso e volentieri reiterato diverse volte, specialmente nella formula *in pace*. Il termine *fides* invece è molto più raro sia in contesti ebraico che in contesto cristiano, tanto meno in nominativo.

Il testo greco non risultava invece molto chiaro, si leggevano infatti solo tre lettere tra le quali la prima non risulta di facile lettura e interpretazione, ma lo stato del reperto non permetteva in precedenza di poterlo affermare con assoluta certezza. Tuttavia di recente il testo greco è stato studiato e integrato. Esso consiste nella traduzione di una formula eulogica, erasa successivamente in favore del testo latino per motivi ignoti.

Da un esame diretto del reperto Millas e Cantera affermano con sicurezza che si tratti del bacile per le abluzioni della sinagoga di Tarragona o di un recipiente molto simile, mentre Villatoro afferma che si tratti di un sarcofago. Noy suggerisce due possibili funzioni dell'oggetto in questione: la prima si richiama all'ipotesi già effettuata da Beinart, che vorrebbe vedere nel supporto un ossario; la seconda invece lo interpreta come un sarcofago per un bambino. La rappresentazione dell'albero, con i frutti pineiformi ai rami, potrebbe essere la rappresentazione dell'albero della vita che, assieme ai pavoni e allo *shofar*, potrebbe determinare la raffigurazione del Paradiso Terrestre, come supposto da Alfoldy. La raffigurazione è tra l'altro presente anche nelle iscrizioni cristiane. La menorah, come spiegato bene da Goodenough, non è soltanto un simbolo che si incontra in iscrizioni giudaiche, ma compare anche in testi molto più antichi.

Queste raffigurazioni determinano quindi sia l'ambito ebraico del testo, sia di credenze escatologiche che erano diffuse nella sinagoga di Tarragona.

Se l'iscrizione è in effetti trilingue, essa costituisce un importante collegamento con la lapide funeraria di Tortosa anch'essa trilingue. Infatti l'iscrizione del nostro bacile non sembra essere di molto posteriore all'epitaffio di Meliosa ed insieme potrebbero costituire le due iscrizioni ebraiche più antiche conservate attualmente in Spagna. Da un esame paleografico infatti risulta che, a causa della forma delle A, P e D, nonché della F, si possa datare il reperto circa al VI secolo, o comunque non posteriormente al VII. Il testo trilingue fa pensare che sia in effetti possibile la datazione proposta, ma la particolarità dell'oggetto sui cui è posta l'epigrafe e l'esiguità del testo non aiutano a formulare un'ipotesi di datazione che sia completamente convincente.

His004

Lastra funeraria in marmo bianco con iscrizione trilingue. Lo specchio epigrafico è riquadrato da una cornice simile ad una corda, come i mosaici sepolcrali. Troviamo prima il testo ebraico, poi quello latino ed infine quello greco, che è una traduzione del testo latino. A destra della 1.1 troviamo una stella a cinque punte, che si ripete in l. 7, ovvero all'inizio del testo latino, preceduta però da una menorah. La parte sinistra risulta poco leggibile in tutte le lingue, in particolare alcune linee in greco risultano completamente illegibili. Nella parte inferiore, quasi in corrispondenza dell'angolo destro, è presente un foro.

Conservata al Museo di Storia Catalana a Barcellona.

שלום על ישראל
הקבר הזה של מיללאשא בת
יהודה ולקורה מרים זכרונה
לברכה נישמתה להיי עולם ותוהי
נפשה בצרור החיים אמן כן רצון
שלום.

*In nomine Domini
hic est memoria ubi re-
quiescit bene memoria
Meliosa filia Iudanti et
cura Maries vixit an-
[nos vigi]nti et quattuor
cum pace. Amen.*

*Ev ω[ν]ω[μα]τη K[υριο]ν
Ωδε εστην με-
μν[ι]ον ωπου ανα-
παυσ[ε]τ παμμη-
στος M[ελιοσα φη]ληα Ιυδαντ-
[ι και κυρα] Μαρεες ζησ[ασα . . .]ε-
[τη εικοσι] τεσ[σ]αρα. Ev [ειρηνη
Αμεν].*

CIL II² 14.806; CIJ 661; Enc. Catalana, pp. 299-301; Canos i Villenas, 2002, n. 156, pp. 140-142; Casanovas, Gimeno, Velaza 1994, pp. 217-227; Noy 1993,

183; Casanovas 1980, pp. 65-72; Chwolson 1974, coll. 167-175, nn. 32-32a; IHE, 1956, n. 198, pp. 267-273; Bayerri, 1954, IV, pp. 90-110; Ferrua, 1942, n. 428, p. 144; Pastor y Lluís, 1921, pp. 129 ss., 327 ss., 352 ss.; Schwab, 1907, pp. 235-238; Hübner, 1900, p. 162; Morera y Llauredò, 1897, pp. 90-92; Fita, 1882, pp. 199-207; Fita, 1881, pp. 599-566; Graetz, 1880, pp. 443-444; Derembourg, 1867, pp. 354-358; Le Blant – Renan, 1860, pp. 345-348; Santiago Palomares, n.3, 92; Cortés, 1747; IHC 186.

1.2: מלליושא Graetz; מלליושא Le Blant-Renan, Hübner, Ferrua, CIJ; מלליושה Schwab. בת CIJ

1.3: ונקרא Graetz, Schwab; תהי זכרונה Renan; זכרונם Schwab; זכרונה Derembourg, CIJ; תהי זכרונה Le Blant-Renan, Hübner, Graetz, Ferrua; [- - -] עצרקת Palomares

1.4: נשמחה CIJ; הבא העולם Le Blant-Renan, Hübner, Graetz, Ferrua; עולם תהי Schwab; עולם תהא Derembourg

1.5: החיים CIJ

1.6: נפשה בצרור החיים אמן Chwolson

1.18: αναπ[αυ]σαν Ferrua; αναπαυσεν IHE

1.19 Ιουδαντιου CIL, CIJ, Ιυδαντου IHE

La lapide fu scoperta intorno al 1745 dal Canonico di Tortosa, Antonio Cortés, in casa dello sceriffo Francisco Gonzáles in *Calle Santa Ana*, che fungeva da stipite e davanzale. Sotto le preghiere del Canonico, lo sceriffo decise di rendere visibile la lapide che era stata verniciata di nero. Cortés tentò di leggere l'iscrizione, però fino al 1860 non abbiamo più notizie sulla lapide. In quell'anno l'ingegner Julio Carvalho, francese ma di origini giudaico-portoghesi, la vede in una casa di *Calle Santa Ana* e decide di prenderla e portarla a Parigi, dove iniziarono gli studi ufficiali su di essa Le Blant-Renan, Derembourg, Hübner, ed altri studiosi. Padre Fita poi, durante la sua permanenza a Tortosa tra il 1879 e il 1881, si propose di studiare approfonditamente la lapide, ottenendone la restituzione dal punto in cui si trovava e aggiunse ai dati di Cortés la notizia del chrismon accompagnato da A e W sul lato posteriore. Dopo il 1900 la lapide fu spostata per essere esposta nella casa di Pedro Lamote, ma nel 1936, durante la guerra civile, fu spostata nuovamente al museo municipale di Tortosa. Infine dal 1944 l'epitaffio di Meliosa è esposto nel chiostro della Cattedrale di Tortosa, fatto che però ne rende difficile lo studio e anche la semplice visione, poiché è collocata in un punto molto alto.

Anche da un veloce esame della lastra si vede chiaramente che è molto

danneggiata in tutta la parte sinistra, fatto che rende complessa la lettura di gran parte del testo, in particolare quello greco risulta illeggibile anche nella parte destra, nelle ultime righe a causa del foro, di circa 7 cm di diametro, che sembra essere stato praticato per agevolare il passaggio della cerniera della serratura.

Il testo presentato da Millas e Cantera presenta notevoli differenze rispetto alle precedenti versioni del testo, in particolar modo nella parte in lingua ebraica, mentre quelle latina e greca sono sostanzialmente identiche.

Il testo latino ha la particolarità dell'utilizzo della lettera greca Δ per la D ad esempio nella parola *Δomini*, oppure in 1.3 la ω al posto di o in *memoriae*, così come si può vedere utilizzato qualche carattere latino nel testo greco. Si tratta di un termine utilizzato anche in His001, iscrizione con lui la nostra ha diversi punti in comune a partire proprio dal formulario. C'è da sottolineare però che in quel periodo i formulari per iscrizioni funerarie giudaiche o cristiane non erano molto diversi e spesso possiamo distinguerli o dai nomi oppure dall'apparato decorativo presente, come ad esempio un *chrismon* per i cristiani e la *menorah* o il *lulab* per gli ebrei.

Il testo greco, come già evidenziato, è quello più corrotto, ma è stato possibile ricostruirlo poiché non è altro che la traduzione fedele di quello latino, come già fece notare Ferrua. Questo non è un fatto strano se si considera che gli ebrei di Tarragona, Girona e Tortosa conoscevano tanto l'ebraico quanto il latino e il greco, che era ancora a quell'epoca la lingua commerciale più utilizzata in un momento tanto lontano dalla prima colonizzazione da far pensare che ormai fosse dimenticata. Questa iscrizione è la testimonianza linguistica di un uso continuo del greco dal VI sec. a.C. -momento dell'arrivo dei Greci nella penisola iberica- fino al VI sec. d.C.. I greci dunque vivevano e commerciavano al momento in cui è stata prodotta quest'epigrafe con popoli che conoscevano ancora la loro lingua. Il greco, in epoca imperiale, era la lingua dei notabili romani, ma non si può escludere che sia stato grazie all'influsso dei Giudei che anche i cristiani abbiano conosciuto la κοινή. Si tratta di un testo con notevoli problemi ortografici con la costante sostituzione di I per H.

Casanovas, da un esame paleografico, afferma che il testo ebraico è il più antico ritrovato in Spagna in questa lingua e che esso risale dunque al VI secolo, ugualmente si può dire per quello latino e greco. Sempre dal confronto tra quest'iscrizione e His001 e His002 si nota che le iscrizioni sono dedicate dai genitori alle loro figlie e i nomi delle madri presentano la medesima evoluzione linguistica. Infatti abbiamo in His001 *Axiaes*, in His002 *Lasies* e in questa *Maries*. Si tratta di nomi appartenenti all'ambito giudaico e presentano un'evoluzione in -es davanti ad -i. Le figlie infatti si chiamano *Isidora* e *Meliosa*,

non **Isidores* e **Melioses*. In 1.5 però vediamo un trattamento diverso con κύρα. Il latino troviamo il termine cura al posto di domina ed è forse utilizzato traslitterato dal greco, dove forse era un termine usuale a quell'epoca nella designazione delle signore. Il testo greco dunque restituisce κυρά e non κύρια, in cui la perdita di -ι è un'evoluzione normale riscontrabile anche nel cretese kerà ad esempio.

In 1.9 abbiamo ἀνάπαυσετ, dal verbo ἀνάπαυσω, corrispondente infatti al latino *pauso*. Si tratta di un verbo non molto utilizzato nelle iscrizioni funerarie, dove si preferisce *requiescit*, come in questa iscrizione, tuttavia *pauset* si incontra proprio in His001. L'uso del verbo risale comunque all'epoca tarda.

Il termine che segue potrebbe essere stato in epoca classica una particella modale, e in questo testo potrebbe arrivare ad essere inteso come un avverbio modale sul tipo di αει. Nel testo latino abbiamo infatti *bene memoriae* e, se teniamo ferma la supposizione che il testo latino e quello greco siano identici, dovrebbe corrispondergli dunque in greco πάμμεστος a cui mancherebbe però *bene*. Successivamente si può vedere come il termine φηληα sia un vocabolo chiaramente latino inserito, semplicemente traslitterandolo, nel testo greco.

Come è evidente dal chrismon con lettere apocalittiche sulla faccia posteriore, la lapide fu utilizzata in precedenza. Secondo José Vives molto probabilmente non si tratta di una vera e propria lapide sepolcrale cristiana, anche perché non è visibile alcun testo oltre al *chrismon*, ma ritiene più probabile che la nostra lapide fosse inserita in un architrave, timpano o facciata di una chiesa come accade in tante altre chiese galiziane. Secondo lo studioso poi il simbolo potrebbe essere stato inciso nel V o nel VI secolo, ma non vi è alcuna prova evidente che esso sia precedente al testo ebraico. Tuttavia però sembrerebbe comunque strano che l'iscrizione con il motivo ornamentale, che la rende inequivocabilmente giudaica, sia anteriore al chrismon rustico.

L'iscrizione sembra appartenere al VI secolo e ad un ambiente geografico e culturale in cui il latino e il greco erano ancora abbastanza conosciuti tra le famiglie più agiate, non soltanto quelle ebraiche. Non è supportata da prove certe l'ipotesi, per quanto suggestiva, che il padre, *Yehuda* (nome ebraico), la madre *Kyra Maries* (nome greco) e la figlia *Meliosa* (nome latino) fossero di tre religioni diverse.

His005

Epitaffio su supporto in pietra calcarea, diviso in otto frammenti, proveniente dalla necropoli di Mas Rimbau a Tarragona.

Dimensioni: 46x61,5x5,5/5cm; altezza lettere: 6-4cm

Conservata presso il Museu Nacional Arqueològic de Tarragona (n. inv. 45183)

Memoria

remp(istis) (i. e. rabbi) Samueli

[---] Cosimi.

1. 2 *be(ne)m(erentis) p(atris) Niquet*

*CIL II*², 14.2230; *HEp.* 16, 2007, 562; H. Niquet, «Jews in the Iberian Peninsula in Roman times», *SCI*, 23 (2004), 169-173; H. Niquet, Christians at late Roman Tarraco: A reappraisal of the evidence, in *Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae*: Barcelona, 3-8 septembris 2002; Marc Mayer i Olivé, Giulia Baratta, Alejandra Guzmán Almagro, Vol. 2, 2007, pp. 1021-1028

Durante gli scavi della necropoli di Mas Rimbau è stata rinvenuta una lastra frammentaria che presenta un'iscrizione funeraria che qualifica il defunto come sicuramente appartenente alla comunità ebraica di *Tarraco*. Il nome del defunto è *Samuel*, uno dei nomi più diffusi nell'onomastica giudaica e derivante da uno dei patriarchi e molto diffuso tra gli ebrei d'occidente. Tuttavia è stato notato come gli ebrei abbiano avuto una preferenza per le forme nominali indeclinabili, mentre i cristiani abbiano preferito quelle declinate, così la forma declinata di *Samuel* potrebbe indurci a pensare che questa potrebbe essere un'epigrafe giudaica di una persona non-giudea. Il formulario è piuttosto neutro e potrebbe ascriversi benissimo anche all'ambito cristiano e l'iscrizione in sé non rivelerebbe nessun altro indizio di ebraicità, come ad esempio una citazione dai salmi o una formula eulogica in lingua ebraica. Il nome del padre del defunto, *Cosimus*, non ha altre attestazioni nell'epigrafia ispanica. Tuttavia la presenza di una menorah in un'altra iscrizione nelle vicinanze (vd. His006) non può fare a meno di ascrivere la sepoltura ad un sicuro ambito ebraico.

His006

Lastra rettangolare di pietra calcarea rinvenuta nella necropoli di Mas Rimbau, vicino ad His005, nel 1997. La faccia frontale si presenta levigata e con una menorah a sette bracci incisa, mentre la parte posteriore è scabra. Il *titulus*, se presente, è andato perduto.

Conservata presso il Museu Nacional Arqueològic de Tarragona (n. inv. 45183)

Dimensioni: 45,5x61,5x8cm; alt. Menorah: 11,5cm

(menorah)

CIL II², 14.2231

Si tratta senza dubbio di un manufatto da attribuire all'ambito giudaico. In base all'occupazione del cimitero dove è stato ritrovato, dovrebbe essere databile al IV/V sec. d. C..

His007

Iscrizione di dubbia attribuzione giudaica posta nella parte inferiore di CIL II², 14.1075, di età precedente. Le lettere sono scritte con scarsa accuratezza ed incise con poca profondità. Fu ritrovata nel 1994 tra le vie F. Scrivanyes Velles e Civaderia.

Conservata presso il Museu Nacional Arqueològic de Tarragona.

Isaia

v(---).

CIL II², 14.2232 (*CIL* II, 14.1075)

Il dubbio riguardante l'attribuzione nasce dal fatto che il nome Isaia non è attualmente presente in nessun'altra iscrizione di Tarraco. Chiaramente è collegabile al profeta biblico, per cui la suggestione ebraica è forte. La mancanza di altri riscontri onomastici e di altri elementi sicuramente giudaici, lascia il dubbio. Se fosse di pertinenza giudaica, sembrerebbe da attribuire al IV secolo.

His008

Lastra di marmo di forma rettangolare mancante della parte superiore sinistra rinvenuto ad Adra (Abdera). Sono presenti quattro righe di testo con *hederae distinguentes*.

[An]nia Salo

[mo]nula an(no) I

Mens(ibus) IIII die I

Iudea.

CIL II, 1982, ILCV, n. 4920, CIJ I, n. 665, IHE, n. 283, JIWE, n. 179; Futa 1905, p. 138; Schwab 1907, p. 234; Albertini 1912, p. 302, n. 33; Fita 1917, pp. 142-4, n. 4; Leclerq 1928, p. col. 220; Ferrua 1942, p. 144, n. 429; García Iglesias 1973, pp. 342-365, n. V; Rabello 1983, p. 118, n. 27; Rabello 1985, pp. 662-663, n. 8

L'iscrizione è stata trovata ad Adra nel 18 secolo da Josef Valverde in un sito che è stato identificato dal Diehl come “*conventu Gaditano*” e che, tuttavia, non è stato possibile identificare con certezza.

Il nomen è stato integrato con Annia a causa della presenza di altri *Annii* ad Adra. Fernández e Caballero ne ricordano tre: *C. Annius*, *C. Annius Hispanius* e una *Anniola* (Fernández e Caballero, nn. 4, 14, 8). Tuttavia sarebbero ammissibili anche altre integrazioni come Iunia o Licinia. Noy fa notare che, nonostante i commenti di molti editori, il nomen non ha alcuna connessione possibile con il biblico Anna. Si tratta di un nome che ricorre spesso in iscrizioni spagnole senza però alcuna implicazione di tipo giudaico. J. M. Iglesias (*Onomástica prerromana en la epigrafía cántabra*, Santander 1974, p. 159) mostra che si tratta di un nome tipicamente locale.

Il *cognomen Salomonula* potrebbe essere spiegato come una forma femminile di Salomon, però – anche in questo caso – sarebbe possibile l'integrazione con *Saloninula*, diminutivo di un cognome conosciuto.

La datazione al III d. C., proposta dal Bayér su base paleografica, è solitamente accettata.

Si tratta di uno dei testi più importanti per l'epigrafia giudaica della penisola iberica, visto che è la prima prova materiale della presenza ebraica in Spagna.

His009

Stele in pietra arrotondata nella parte alta con iscrizione sepolcrale.

Alucius

Roscius C(ai) l(ibertus)

h(ic s(itus) e(st)

Iudeus.

Acoli C(ai) s(evus)

H. NIQUET, 2004, 160-161; CPILC 637; HAE 752; CPILC 775; JIWE I 188; HEpOL 6609

La prima pubblicazione di quest'iscrizione risale al 1905 per *Hispania Antiqua Epigraphica*. Nella scheda non si fanno riferimenti al supporto sul quale essa era incisa, eccetto il dettaglio della parte superiore arrotondata, né tantomeno si parla di paleografia o circostanze in cui sia avvenuta la scoperta. Sappiamo che è stata rinvenuta a casa di Bartolomé Tardido, a Villamesias.

Sembrerebbe trattarsi dell'iscrizione di un liberto di religione giudaica e, se il testo che conosciamo è completo, il suo nome potrebbe essere *Alucius Roscius* o *A. Lucius Roscius*. Il nome *Alucius* non si ritrova in altre iscrizioni, sebbene *Elucius* sia presente in un'iscrizione africana (CIL VIII 14336).

Non è molto usuale la posizione in cui si trova l'indicazione di *libertus*, sebbene sia presente in alcune iscrizioni di epoca repubblicana. Per Noy è possibile, dunque, che la l. 2 si debba leggere *[C.] Roscius C. l.* seguita da un *cognomen*, e che la l. 1 sia riferita a qualche altro personaggio.

Un'altra possibilità ritenuta valida è che *Alucius* sia un *cognomen* e in l. 2 ci sia il *nomen*, sebbene quest'ordine sia decisamente inusuale.

Il *cognomen* *Alucius* è piuttosto simile a *Alypius*, riscontrabile in ambito ebraico in JIGRE 13.

Per Noy non è chiara la relazione che esiste tra l.5 e il resto dell'iscrizione. Gli editori di *Hispania Epigraphica* inseriscono un altro elemento nominale che farebbe sembrare che l'iscrizione si riferisca a due defunti.

La mancanza del supporto epigrafico è determinante nella nostra analisi che resta, appunto, permeata dal dubbio. Il formulario ci fa comunque ritenere che si tratti di un'iscrizione tarda, ma anche questo dato è totalmente speculativo.

His010

Iscrizione ritrovata a Vinebre, nei pressi di Tortosa. Si tratta di un testo di cui non conosciamo il tipo di supporto, che è andato perduto.

[- - -] I A R
[- - - - -]
[- - - - -]
[- - - - -]
[- - - - -]
[- - - - -]
[.]A[.]U[- - -]
[....]M[.] FVIT[.]
[- - -]ARIA
[- - - - -]
[- - - - -]

Hubner 1871, n. 187; IHE n. 291; JIWE 184; Katz 1937, pp. 146-147

L'iscrizione, in base a quanto spiegato dal primo editore, fu trovata da un contadino nel villaggio di Vinebre, in provincia di Tarragona, ma non sono noti altri dettagli. Essa fu poi ricopiata da un sacerdote e menzionata nella storia di Tortosa di Antonio Cortés, mai pubblicata. Sappiamo che erano presenti tre linee di testo in ebraico che però non furono copiate e delle quali, quindi, non possiamo analizzarle anche se, di fatto, è la loro presenza a permetterci di inserirla tra le iscrizioni ebraiche della penisola iberica. L'iscrizione, secondo Noy, potrebbe addirittura essere trilingue. Lo studioso sostiene infatti che le tracce presenti sotto il frammentario testo latino potrebbero essere in lingua greca.

Fu segnalato il particolare elemento decorativo a forma di luna, raro nelle iscrizioni ebraiche, ma che nelle Kabbalah viene associato a Lilith, all'oltretomba e alla luna nera come opposto del Sole e della vita terrestre. Si trova in Spagna un altro esempio di apparato iconografico con la luna a Cáceres (vd. Martin-Madruga, *Epigrafía inédica de Cáceres*, *Revista de Historia*, 1989, pp. 79-94, n. 3), nel cui commento si dice che la luna è un “símbolo relacionado al parecer con la morada de los muertos” e l'iscrizione è datata al I d. C.. Sono tre invece le iscrizioni che presentano una decorazione di questo tipo in Estremadura⁸⁰⁴.

⁸⁰⁴ CALLEJO SERRANO, C.: “Simbología funeraria romana de la alta Extremadura”, in *Revista de la Universidad Complutense (Homenaje a García Bellido III)*. Volumen XXVI, número 109, julio-septiembre 1977.; M. A. Rodríguez Plaza, *Epigrafía latina de Oliva de Plasencia*, p. 402

A causa della frammentarietà del testo, della mancanza di dati paleografici e di uno studio del supporto, non è possibile dare una datazione al manufatto.

His011

Tre lamine di piombo con iscrizione in lingua aramaica con nomi in lingua ebraica, rinvenute nel 1935 circa durante alcuni lavori agricoli nella proprietà di Diego Fortaleza Mausoles a Santa Maria del Camí. Circa un secolo prima, nel 1833, era stata individuata una basilica cristiana, probabilmente del VII secolo, a 2 km dal luogo di ritrovamento di queste lamine. Nei pressi era presente una miniera di piombo.

a) dimensioni: 22x35 cm. Forma trapezoidale irregolare. E' presente un buco in basso, forse utilizzato per fermare la lamina al sudario. Dimensione lettere: 2 cm

b) dimensioni: 23x32 cm. Forma irregolare. E' presente un buco rettangolare alla fine del testo e una rientranza nella lamina fa pensare che ci sia stato un tentativo, non riuscito, di praticare un altro foro. Dimensione lettere: 2 cm

c) dimensioni: 28x38 cm. Forma irregolare E' presente una fibbia utilizzata per attaccare la lamina al sudario, oltre a due buchi di cui uno della dimensione di 2 cm. Dimensione lettere: 2 cm

שמואל בר חגי

Millàs Valicrosa 1958, pp. 3-9; Cantera Burgos 1971, p. 32; Veny 1972, pp. 15-17; Bowers 1975, p. 397; García Iglesias 1978, p. 57, *JIWE* n. 177

La caratteristica particolare dei caratteri, costituiti da sole linee rette, fa ritenere a Millàs che si tratti di manufatti di epoca molto antica. La scomparsa del nome Haggai nel medioevo farebbe pensare ad una datazione attorno al IV-V secolo.

His012

Iscrizione su anfora rinvenuta ad Ibiza nel 1907

יב

Solà Solè 1960, pp. 291-294; Blázquez 1969, p. 70; García Iglesias 1973, p. 345; Bowers 1975, p. 396; García Iglesias 1978, p. 57, *JIWE* n. 178

Solà Solè ritiene possa trattarsi di un'anfora del I secolo, nonostante essa non corrisponda ad alcuna tipologia Dressel. Due lettere, in apparenza ebraiche, sono stampigliate all'interno di un rettangolo di 1x2 cm, presente sotto uno dei manici. Il loro significato non è chiaro ed il primo editore sostiene che possa trattarsi di un'abbreviazione di David (in ebraico), ma potrebbe essere messo in relazione con quanto conteneva l'anfora stessa. Bower fa notare che le lettere potrebbero essere tanto ebraiche quanto sammaritane, nonostante però la stessa sigla sia stata ritrovata in quattro magazzini a Masada. Il loro significato resta sconosciuto.

Pur non essendoci traccia di altra presenza ebraica in epoca precedente, quest'anfora dimostra che esisteva una rotta commerciale tra la Giudea e la penisola iberica.

His013

Lastra divisa in due parti con iscrizione funeraria databile posteriormente al VII secolo. Nel testo sono presenti interpunzioni triangolari (l. 7) e traverse verticali poste come separatori tra i periodi (ll. 3, 8, 10). la dimensione delle lettere si mantiene costante (cm 2,5-3,5) nelle ll 1-10, diminuisce in l. 11 (cm 1,5-2) e in l. 12 (circa cm 1).

sit nomen [D(omi)ni ben]edectum qui bi=
vivi{i}cat et mor[tivi]cat. Beniat pax et
pauset in sepulcro tuo. Ego Iacob fi=
lius de rebbi Seniori pauso animo
suporans in sorte iustorum abliga=
tus in ligatiorum vite. Angeli pa=
cis, aperiti porta[s], dicit illi:
ingrede cum pace. Vixit annos
LXIII repletus sapientiam
preducens artem artivicum.
[E]go Simeon filius de rebbi ia[co] edivicabi do(mum).
[...] mis[s]am pax.

IHE 289; CIJ I2 655^a; JIWE 197; De Navasques 1957, pp. 29-44, tav. XI-XII; De Navasquez 1959, pp. 78-91; Ferrua 1959, p. 254; Rabello 1985, pp. 665-6, n. 11; Ramírez Sádaba-Mateos Cruz 2001, n. 197.

1.4 IHE sup(er) orans

Fino al 1956 era nota solo la parte sinistra della lastra, ma in quell'anno Marcos la riunì alla parte restante fino ad allora inedita e che era stata rinvenuta separatamente. Hubner aveva potuto vedere la parte sinistra a casa di Juan Fernández ma le circostanze del suo ritrovamento restano sconosciute. La parte destra venne riutilizzata per una costruzione medievale a Cerro de San Albín. L'edizione completa si deve a De Navasquez ed il reperto è stato anche inserito nel corpus del Frey, sebbene egli stesso ritenesse che fosse troppo tardo per essere incluso, pur non pubblicando il testo completo.

L'iscrizione fu originariamente incisa sulla parte superiore piana di un capitello modellato e decorato con rosette che Marcos ritenne di epoca visigota pensando che un frammento potesse essere preso da una costruzione distrutta – Mérida venne conquistata dagli Arabi nel 713 - e riutilizzato in un'altra costruzione.

L'inizio della l. 1 fu interpretato da Hubner e Smit come IH per Iehovah. La S di *sit* è spostata ulteriormente più a destra rispetto alle iniziali delle altre linee, ma, secondo Noy, è possibile che si volesse centrare la prima linea per conferirle maggiore enfasi e che le prime due lettere a sinistra siano frutto di un errore accidentale. A livello testuale ci sono dei richiami veterotestamentari nelle prime due linee di testo, mentre la formula vivificante Deo è riscontrabile anche in ILCV 990.2.

L'uso del verbo *pauso* generalmente ha il defunto come suo soggetto, come accade nella l. 5, mentre in questo caso sembra avere il significato di “stare” anziché quello solito di “essere alla fine”, ciononostante è un'espressione abbastanza frequente negli epitaffi ebraici, come segnalato da Noy. La modalità utilizzata per indicare la filiazione, nelle ll. 4 e 11, è de+ablativo, al posto del più consueto genitivo. Il nome Senior è già presente in un sigillo del XIV secolo (IHE 251), mentre Kajanto segnala una ricorrenza di 14 casi nel CIL.

Alle ll5-6 è presente il termine *suporans* interpretato come *soporans*, se va unito con ego o animo. In ILCV 114 si legge *viro soporanti. Abligatus e ligatorum* sono ritenute da De Navasquez come delle forme medievali e il loro utilizzo deriva dal versetto veterotestamentario “*erit anima domini mei custodita in fasciculo vitae apud Dominum Deum tuum*” in 1 Sam XXV 29.

In l. 10 troviamo *artem artivicum* (o *artificum*) dovrebbe essere riferita, secondo De Navasquez, alla medicina, ma non esiste nessuna prova di questo riferimento. Fita invece compara questa formula con il verso dell'Esodo (Ex. XXXV 31) in cui si dice “*implevitque eum spiritu Dei, sapientia et intellegentia et scientia ad omne opus*”.

Il dedicante sembra essere il figlio del defunto ma Iacob è chiamato rabbi in l. 11 ma non in l. 3. Sempre in l. 11 è da notare l'uso di *domus* per definire il sepolcro.

In l. 12, De Navasquez non riuscì a leggere *missam*, come invece avevano fatto gli editori precedenti. *Missa*, comunque, sembra essere la lettura più probabile, forse preceduta da *sit*. Ferrua suggerì di leggere *ei promissam*, concordandola con *domum*, seguito da *pax*. Roth, che conosceva solo la parte sinistra, riteneva che l'iscrizione potesse datarsi al periodo visigoto poiché il formulario apparteneva ad una tradizione palestinese precedente all'invasione araba della Spagna, mentre tutti gli altri editori la attribuirono al VIII-IX secolo. Tuttavia, in base all'esame paleografico, l'ipotesi più convincente è quella di De Navasquez, il quale sostiene che in base alla forma delle lettere la si possa attribuire alla metà del VII secolo, mentre il formulario è del VIII secolo o posteriore. Il nostro testo presenta molte analogie con l'iscrizione di Leah, proveniente da Brindisi e datata al 832. Nel testo pugliese si leggono

espressioni come “Venga la pace e si posi sul luogo in cui ella giace” e “Custodi dei tesori del paradiso, aprite le porte e consentite a Lea di entrare”. Ci sono altre significativi richiami agli epitaffi ebraici spagnoli del X secolo, ma l'assenza dell'ebraico resta, per Noy, quasi sorprendente. Tuttavia egli ritiene che l'epitaffio sia stato composto da qualcuno che conosceva il formulario ebraico, sebbene questo sia in latino. Si tratta comunque di un latino molto differente rispetto a quello che si trova nelle iscrizioni del periodo precedente l'invasione – da notare ad esempio i frequenti betacismi e il nesso IV scritto con IF - e per questo motivo sembra impossibile proporre una datazione precedente al VII secolo.

His014

Epitaffio da Merida di dubbia attribuzione.

Iustinus (Flavius) Menandri f(ilius) Ter(entina)
Flavius Neapolitanus anno
XLVI h(ic) s(itus) e(st). S(it) t(ibi) t(erra) l(evis). Sabina marit(o)
optimo er merentissimo et
Menander filius cum seroribus
Suis Rece[pt]a et Salvinia
patri piissimo [- - -] p(osuerunt).

CIL II 515; Rabello 1985, pp. 663-4, n. 9; JIWE 222

Il defunto proviene da Sichem, città della Samaria, rifondata come Neapolis da Vespasiano. L'indicazione dell'affiliazione alla tribù Terentina indica che egli era diventato un cittadino romano, per questo *Flavius* potrebbe essere sia il nome tanto quanto una parte dell'etnico. Il riferimento alla città secondo il suo nome in greco, l'indicazione flavia nel nome e il formulario tipicamente pagano hanno fatto ritenere a Noy che questa iscrizione non possa essere ritenuta ebraica e che il defunto possa, piuttosto, essere di religione samaritana.

His015

Lastra di marmo suddivisa in tre frammenti proveniente da Merida.
Dimensioni 23x23x2 cm.

[...]ia, famulus
[D]ei, filius domu[s(?)]
[...]c[.]i et re[...]
vixit an[nos ...]
XXI et pausa[vit]
in re(ui)e et [...]
bona [...]

IHE, n. 288; Rabello 1985, p. 664, n. 10; JIWE 223

L'iscrizione è di attribuzione dubbia. Cantera e Millas, nella loro edizione in IHE, la inserirono nel computo delle iscrizioni ebraiche, ma Noy ritiene che essa sia inequivocabilmente cristiana a causa della formula "*famulus dei*". Lo studioso ritiene che, per quanto l'elemento nominale termini in -ia e possa essere avvicinato ad un nome biblico come Isaiah, questo sarebbe comunque perfettamente normale in iscrizioni cristiane.

His016

Bollo da Corduba.

Puteal

Thaddai

CIL II ² 7/246; ILS 5740, Solin 1983, p. 751

Si tratta di un'iscrizione, oggi perduta, ritrovata a Corduba. Pozzo/fontana?

His017

Elche, iscrizione musiva.

Gli scavi svoltisi nell'estate del 1905 portarono alla luce un'area situata a 3 km da Elche, in direzione del mare, che fu identificata come la Ilici/Illici romana. Nel settore SE venne individuato un rettangolo di 10,9x7,55 m con un ingresso sul lato W e un abside di 3m, profondo 2,1 m, alla fine del lato est. Si trattava di un edificio con pavimento mosaicato che inizialmente fu ritenuto una cappella cristiana. Furono trovati numerosi elementi architettonici, tra cui dei capitelli corinzi e altri resti di epoca visigota, nonché un muro di sicura epoca araba posto sopra il nostro mosaico. Un bacino circolare, di 36 cm di diametro, era situato nella zona del muro ovest. Lafuente provò a spiegare la cosa dicendo che poteva trattarsi di una basilica commerciale costruita su un edificio cristiano. Tuttavia Reinach e Seymour de Ricci riuscirono a comprendere, studiando le iscrizioni, che si trattava di una sinagoga. Infatti nel mosaico troviamo il motivo del nodo di Salomone che si ritrova anche ad Ostia e Bova Marina, mentre nella parte centrale contiene otto motivi a cornice di cui tre arrotondati e due quadrati. Il nodo è usato anche tra ottagoni e nei bordi dove è alternato alla svastica.

Elche si trovò sotto il dominio bizantino tra il 554 e il 624, fatto collegato da Ibarra e Albertini con l'uso delle iscrizioni musive in greco. Le il nostro edificio è realmente giudaico, tuttavia, non può essere stato edificato in epoca bizantina, poiché esisteva il divieto di costruire nuove sinagoghe oltre a quelle già esistenti, come dimostrato da una lettera di Gregorio Magno.

I visigoti non attuarono politiche persecutorie verso gli Ebrei fino alla conversione del re Recaredo, avvenuta alla fine del VI secolo. Sembra pertanto plausibile una datazione precedente all'occupazione bizantina, considerando che il greco è stato usato negli epitaffi spagnoli fino al V-VI secolo e non sorprenderebbe, dunque, il trovarlo nel nostro contesto.

Dagli scavi sappiamo che fu rinvenuta una moneta attribuibile all'epoca di Magnezio, ma non ne venne registrato il luogo esatto di ritrovamento.

Il pavimento fu riparato con lastre di pietra, il che suggerisce che l'edificio sia stato utilizzato molto a lungo da individui che non erano in grado di restaurare un mosaico in modo adeguato. L'abside sembra essere stato aggiunto solo in seguito, il mosaico infatti non si estende fino ad esso e le fondamenta non hanno la stessa profondità. I resti hanno indicato la base di un altare probabilmente costruito quando l'edificio fu utilizzato dai cristiani. Secondo R. Fernández, l'abside era presente in un edificio che in seguito è stato demolito per far posto alla sinagoga.

Πρ[οσ]ευχή λαο-
[ὐ - -]

Ibarra Ruiz 1905, p. 912-917; Ibarra Ruiz 1906, p. 125; Albertini 1905, p. 619; Reinach 1907, p. 96; CIJ I 662; IHE 284; JIWE 180; Lafuente Vidal 1948, p. 394 García Iglesias 1973 pp. 346-347, 366 n. VIII; Ramos Folques 1974, pp. 85, 91, 95, 101, 112; Ramos Fernández 1975, p. 241-244; Rabello 1985, pp. 659-660, n. 5

Προσευχήν λαον Ramos Folques

L'iscrizione, che si trova nel mosaico centrale, corre per tutta la sua larghezza, pari a 3,35 m, ed è contenuta in una tabula ansata posta dentro un rettangolo. Costava di due linee, la seconda infatti è perduta ad eccezione di un simbolo, l'edera, che ne delimita la fine nella parte destra dell'ansa.

Le lettere sono nere su sfondo bianco, con gli interni in giallo, come a voler abbozzare un'ombreggiatura. L'edera invece si presenta con contorno nero e interno bianco. L'uso della parola proseuche è il motivo per cui si interpreta questo testo come giudaico e da questo poi tutto l'edificio. Se è in effetti pertinente alla costruzione, allora ebraicità e datazione al IV secolo sono davvero probabili. Il termine appare comunque spesso nella letteratura cristiana con il senso di preghiera. Per questo motivo, un'iscrizione da intendere come "preghiera del popolo" potrebbe essere spiegata con qualche difficoltà, ma non può essere esclusa vista la lacuna presente.

His018

Iscrizione musiva proveniente da Elche. Per descrizione vd His014.

(Ευ)χή (ἀρ)χόντων κ πρε(σ)βυτ(ι)ρων.

XHOXONTΩN KE ΠΠΕΣΒΥΤCΡΩN Edizione originale

ENHHXHOXONTΩN Ramon Folques

(ἐξ εὐ)χῆς (ἀρ)χόντων Lifshitz

Ibarra Ruiz 1905, p. 912-917; Ibarra Ruiz 1906, p. 125; Albertini 1905, p. 619; Reinach 1907, p. 96; CIJ I 663; IHE 285; JIWE 181; Lafuente Vidal 1948, p. 394; Lifshitz 1967, p. 83, n. 101; García Iglesias 1973 pp. 346-347, 366 n. VIII; Ramon Folques 1974, pp. 83, 92-94, 100-101, 112-113; Ramos Fernández 1975, p. 242; Rabello 1985, pp. 116-118, n. 6

L'iscrizione si trova nell'ala nord dell'edificio, in direzione W-E, per 2,5 m partendo dal settore nord dell'inizio del mosaico. La parte ancora visibile del rettangolo misura 0,18x2,94m, però sia l'inizio sia la fine di esso sono andati perduti. Le lettere sono nere su sfondo bianco, senza colori interni come per His017. Se l'identificazione dell'edera fatta da Ibarra è corretta, allora essa servirebbe come indicatore della fine del testo.

Alla fine dell'iscrizione si legge, presumibilmente, “e dei presbiteri” anche se la grafia greca è errata a causa di una lettera omessa e di un errore.

L'interpretazione di archonton fatta da Albertini è oggi generalmente accettata. L'inizio potrebbe essere euches o proseuche (secondo Reinach). Questo presuppone diversi errori in greco: o invece di C, AR totalmente omesso. E' possibile che O sia un errore per AR e che la parola precedente fosse terminante in XH, poiché euche al nominativo è molto frequente in queste formule. RAMON Folques legge più lettere all'inizio dell'iscrizione interpretandola quindi come il termine omerico eche, che tuttavia appare poco probabile. La sua immagine mostra che XH sono sicure, ma non possono essere precedute da Y o H. le tracce superstiti sono compatibili con P, M, RI, GI. Nessuna di queste ipotesi è, allo stato attuale, migliore rispetto ad altre.

La presenza di arconti e anziani dimostra l'ebraicità del sito, anche se non sono termini necessariamente ebraici. Il testo sembra voler dire che il mosaico era stato pagato con una loro donazione e forse, dietro la scritta, era posta una panca a loro riservata.

His019

Iscrizione musiva da Elche. L'iscrizione è situata nella zona Sud dell'edificio, da Est verso Ovest. Non è completamente simmetrica all'iscrizione del lato nord, ma tutt'e tre le iscrizioni possono essere lette da qualcuno posto di fronte a quella centrale. Questa consiste in un'unica linea di testo posta all'interno di una cornice rettangolare completamente conservata di 0,12x1,78m. Le lettere sono nere su sfondo bianco, con gli occhielli interni gialli (come in His018). Troviamo una lacuna di 0,58m tra le lettere conservate nella metà destra del testo.

Ibarra Ruiz 1905, p. 912-917; Ibarra Ruiz 1906, p. 125; Albertini 1905, p. 619; Reinach 1907, p. 96; CIJ I 662; IHE 286; JIWE 182; Lafuente Vidal 1948, p. 394 García Iglesias 1973 pp. 346-347, 366 n. VIII; Ramos Fernández 1975, p. 242; Rabello 1985, pp. 116-118, n. 6

εὐπλοία σϋ Συγ[... εὐτ]υχᾶ

εὐπλοίας ϋσϋ Συγ...υχᾶ CIJ i

EYΠΛΟΙΑΣΥΣΤ[.....]ΥΧΑ Albertini

εὐπλοίας ὕγ[ιείας (?)] Reinach

εὐπλοία<ν> σὺ συγχ[ώρησον ἐμῆ] εὐχῆ CIJ i²

Benché non sia visibile in nessuna delle immagini finora pubblicate, Ibarra nel 1905 ritenne che l'iscrizione si trovasse vicino ad un mosaico con scene marittime ed in effetti Ramon Folques, nel riesame del 1948, individuò la vela e la prua di un'imbarcazione.

Il testo fa chiaramente riferimento all'augurio di un buon viaggio, tanto in senso letterario, quanto in senso metaforico, considerando il fatto che Elche era una comunità situata sulla costa. Un numero consistente di iscrizioni riguardanti l'euploia provengono principalmente dalla Grecia, dal tardo periodo romano o inizio del Cristianesimo. La formula più comunemente utilizzata prevedeva euploia con il nome del viaggiatore al dativo. In alcuni casi σοι è aggiunto prima del nome e seguito (a volte anche preceduto) da εὐτυχῆ. Nella semplicità del greco trovato nelle tre iscrizioni di Elche non sorprenderebbe se σϋ fosse il corrispettivo di σοι ed εὐτυχᾶ per εὐτυχῆ, lasciando lo spazio per un elemento nominale di sei lettere. Il viaggiatore potrebbe essere stato un benefattore della comunità.

His020

Epitaffio in lingua greca proveniente da Tarragona, Attribuzione dubbia.

ἐνθάδε κατ[ά]κειται Νεκτα-
ρις ΤΑΑΙΠΗΣ
χωρίω Πιτερ-
μων

García Iglesias 1973, p. 344, 366 n. VII, García Iglesias 1978, pp. 56-7; Millàs Valicrosa 1957, p. 9.

La formula introduttiva fu probabilmente la ragione che portò Millas e García Iglesias a pensare che questa fosse un'iscrizione giudaica. Noy ribadisce il fatto che era utilizzata anche da Cristiani e non esistono ragioni particolari per cui Nectaris fosse una giudea. In CIL II 4402, da Tarragona, si legge “Rubena[...]a Sura Carter[ia(?)]/ hic sita <e>st. In l.1 le lettere sono molto difficili da leggere e da interpretare e non necessariamente il nome è connesso con Reuben. Secondo García Iglesias, che ritiene l'iscrizione ebraica, potrebbe trattarsi di un nome egiziano.

His021

Lapide di forma quadrangolare in arenaria dorata, murata nel torrione delle mura di Tortosa.

Dimensioni: cm 60x26

IHE, n. 199, pp. 273-276

[ז] ה קבר הזקן הנ[כבד]
ר שמוע רית בן כב[וד]
החכם הי[ק]ר [- - -] ר שלמה
תנ[צ] בה בן קרקופש נפשו
בטוב תל[י]ן בהש [- - -] יו
א - - - א - - - הרקב מלך
א - - - ינחם עליו - - - יום
[- - -] א - - - ער בואהר
[- - -] ות גורלו
ר[- - -]

L'iscrizione è stata scoperta intorno al 1950 nel convento delle monache di San Juan de Jerusalém di Tortosa da Enrique Bayerri Bertomeu. Lo studioso si era recato al convento assieme alla madre superiora per determinare lo stato del convento stesso dopo i danni subiti durante la recente guerra civile, in cui già le monache lavoravano per restaurarlo. In effetti una parte del muro divisorio di uno dei cortili interni del convento è lo stesso della cinta muraria che venne costruita in città tra il 1370 e il 1372, ricoperto, nella parte più vicina al torrione medievale, di edera cresciuta nei vari decenni. In una zona non coperta da foglie a circa 4 metri da terra fu trovata la nostra iscrizione utilizzata per la ricostruzione della torre nella parte più vicina alla pietra angolare. Si tratta di una stele riutilizzata quindi nei lavori di rifacimento medievali e fu quindi murata all'interno della torre. I caratteri sono piccoli ma di fattura pregevole, alcuni di essi possono essere presi a paragone con quelli dell'iscrizione di Tortosa, ma in generale sembrano meno antichi e, secondo Cantera e Millas, proprio grazie all'aspetto paleografico si può pensare di datare l'iscrizione attorno al X secolo. Il defunto, Šēmuel, è indicato come “onorabile

anziano”, un titolo che non aveva niente a che fare con l'età. Sia Frey che Di Castro, indicano che gli anziani non fossero propriamente dei magistrati, come i membri della gherusia, ma dei rappresentanti delle famiglie più in vista della comunità esercitando un'influenza limitata nella gestione della stessa.

Di Castro però sottolinea che non si spiega come mai non si trovi menzionato di frequente, considerando che in ambito cristiano il presbitero è la figura che compare più spesso. Il nome del defunto, Šēmuel, rimanda all'ambito biblico. Si tratta di un nome composto il cui significato è “il suo nome è Dio”.

Le ultime due linee non sono leggibili ma, come affermano Cantera e Millas, potrebbe esserci qualcosa visto che una lettera in l.10 è visibile anche se con poca sicurezza. L'integrazione che i due studiosi propongono è quella della data di morte del defunto.

Il testo non presenta, almeno per le prime quattro linee, grossi problemi di comprensione. In l.2 non è molto sicura la lettura di כבוד a causa del punto di rottura della pietra, la seconda lettera infatti potrebbe essere anche נ, dando luogo così ad un termine frequentemente utilizzato nell'epigrafia ebraica spagnola in contesti uguali. Non è chiarissimo in l.4 il termine קרקופש che potrebbe essere letto anche come קרקושה, Caracosa, cognome molto presente nell'onomastica dei giudei catalani, oppure קרקופט.

Dalla l.5 il testo è molto meno comprensibile a causa dello stato della pietra e della frattura della stessa, restano visibili alcune tracce di difficile interpretazione.

In l.5 il testo è complessivamente di difficile interpretazione, anche per quanto riguarda il numero di lettere presenti. Dato che in l.4 abbiamo come ultimo termine נפשו, seppur con qualche dubbio a causa proprio dello spazio epigrafico in cui potrebbero starci 14 lettere ma forse non 16, Cantera e Millas pensano che si debba integrare con una formula simile a Sal. 25, 13 נפשו בטוב תלין (Anima eius in bonis demorabitur, et semen eius hereditabit terram). Il testo sembra continuare poi con delle citazioni tratte dall'Haškaba, ma il testo è molto frammentario per cui non è possibile farne un commento esaustivo.

Conclusioni

Questo lavoro di ricerca si presentava in partenza come una ideale prosecuzione di quanto svolto nella tesi finale del master “Culture i llengües de l'antigüetat”, sempre sotto la supervisione del Prof. Marc Mayer, riguardante l'epigrafia ebraica della Sardegna e della sola Tarraconense. Da allora gli studi sono stati chiaramente approfonditi ed è sembrato logico ampliarli a tutto il territorio della penisola iberica, area così ricca di tradizione ebraica, e ad impostare un confronto con quella parte della produzione epigrafica dell'*orbis romanus* strettamente legata all'ebraismo, cioè all'epigrafia cristiana.

Di recente l'epigrafia ebraica della Sardegna è stata oggetto di una revisione completa per il loro inserimento nell'Epigraphic Database Rome. Il progetto EDR, svoltosi sotto la supervisione del prof. Antonio M. Corda, con la collaborazione dei proff. Antonio Ibba e Piergiorgio Floris, ha coinvolto alcuni giovani ricercatori degli atenei sardi, tra cui la sottoscritta, al fine di digitalizzare tutti i manufatti epigrafici della Sardegna, secondo regole ben definite e condivise anche dall'Epigraphische Datenbank Heidelberg (EDH), dall'Epigraphic Database Bari (EDB) e da Hispania Epigraphica (HE), tutti gli istituti, quindi, coinvolti anche nel Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy (EAGLE).

La digitalizzazione del patrimonio archeologico e culturale è ovviamente la nuova frontiera della ricerca archeologica e rendere una scheda epigrafica accessibile, chiara e con gli stessi parametri a tutti gli utenti, significa anche facilitare di molto il lavoro di chi ha scelto di occuparsi di epigrafia.

Tenendo conto delle opportune considerazioni riguardanti le proporzioni geografiche, ci rendiamo conto di come la densità di manufatti epigrafici sia nettamente più alta in Sardegna rispetto alla Penisola Iberica, fatto che rappresenta un punto sicuramente da approfondire. Va detto che, mentre in Sardegna la dominazione bizantina non presentava particolari imposizioni riguardo coloro che professavano la fede giudaica, nel Regno Visigoto le leggi imposte dai re e dai Concili di Toledo hanno offerto ai giudei scarse alternative, tra le quali quella del criptogiudaismo. È stato molto suggestivo, durante la stesura di questo lavoro, pensare che sotto alcuni epitaffi cristiani potessero trovarsi in realtà alcuni personaggi di nascosta fede ebraica, i marrani (o chuetas, come essi venivano chiamati nelle Isole Baleari). Il criptogiudaismo dei *conversos* è stato messo in dubbio da parte della storiografia più recente. Lo storico statunitense Norman Roth nel suo *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*⁸⁰⁵ ha sostenuto la falsità di questa accusa al fine di ribaltare completamente la visione classica che si ha dei *conversos*: essi, a suo dire, in maggioranza, si sarebbero convertiti sinceramente al Cristianesimo. I motivi per cui i *conversos* sarebbero stati perseguiti sono da ricercare nel fatto che spesso molti di loro trassero vantaggio dalla nuova condizione di *cristianos nuevos*. Alcuni, grazie alla conversione, poterono

805 N. Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, University of Winsconsin Press 1995

accedere alle alte cariche ecclesiastiche (si veda il caso di Pablo de Santa María, arcivescovo di Toledo). Il successo dei *conversos* e l'arroganza di una parte di essi attirò l'odio dei "vecchi cristiani", che iniziarono ad elaborare delle teorie sulla purezza del sangue (base ideologica degli statuti di *limpieza de sangre* promulgati agli inizi del XVI secolo in Spagna) per poter distinguere i "veri" cristiani dai "falsi" (di qui il nomignolo di *marranos*).

Il 589, data della conversione di Recaredo, segna comunque il punto di svolta per entrambe le comunità, giudaica e cristiana, e per i loro rapporti. Da una parte vi era un controllo, sempre più stretto, dei comportamenti che i giudei osservavano, controllo che sfocerà nelle persecuzioni, nei battesimi forzati, negli impedimenti alle normali condizioni di vita quotidiana, ma che – nonostante ciò – porterà al fiorire nel corso di pochi secoli di una delle culture ebraiche più ricche di tradizione e di fascino; dall'altra la necessità di ritrovare le origini della propria cristianizzazione, di dare ad esse un rango elevato porterà alla creazione di una letteratura agiografica di altissimo livello ed al culto di santi e martiri venerati tuttora, non solo in Spagna, come dimostra ad esempio la presenza nel pieno centro storico Cagliari della chiesa dedicata a Santa Eulalia⁸⁰⁶, edificata intorno al 1370 dagli aragonesi, o della chiesa di Santa Eulalia dei Catalani a Palermo, costruita nel 1630.

Fino al momento di entrare nell'orbita catalano-aragoneso, la Sardegna non denota particolari episodi di frizione tra le comunità giudaica e cristiana, se non per gli episodi raccontati nelle lettere di Gregorio Magno ed accaduti a Carales. La diffusione delle comunità e dei materiali segue il consueto schema che percorre le direttrici principali romane e i porti più importanti, ad indicarci sempre che le rotte commerciali sono state di vitale importanza per la diffusione di nuovi culti in tutte le aree dell'Impero. La Sardegna chiaramente soffre della scarsa documentabilità di questa parte della sua storia. Come si è visto, infatti, sono scarsissimi i documenti che riguardano la presenza degli ebrei nell'isola dopo la fine del regno bizantino. Ciò che è importante

806 Sotto questo edificio si trova un'area archeologica che si estende per circa 900 m² al di sotto della chiesa omonima, nel quartiere medievale della Marina: sono visibili strutture legate ai mutamenti del centro abitato dal IV a.C. al XIX secolo d.C. In età tardopunica (IV-III a.C.), l'area di Sant'Eulalia era situata in una zona periferica di Krly, nome punico di Cagliari. In tale zona sorgeva un santuario utilizzato sino all'inizio dell'età romano-imperiale (I a.C.). Intorno al IV-V secolo d.C. l'area venne interessata da una riorganizzazione urbanistica come settore abitativo residenziale, servito da un'ampia strada lastricata e successivamente da un colonnato. La città, ora detta Karales, aveva il suo fulcro nell'attuale Piazza del Carmine e quindi l'area di Sant'Eulalia apparteneva ad un quartiere orientale. Al VII secolo circa si pone l'inizio di un mutamento urbanistico che poi comportò l'abbandono dei settori più periferici a causa dell'instabilità dovuta a invasioni marittime; inoltre il tessuto urbano si fece più rado con aree non costruite fra gli edifici. Fu così che tale zona fu lentamente abbandonata e nei secoli ricoperta da accumuli di terra. Giunti a Cagliari nel 1326, i Catalano-Aragonesi crearono in quest'area un quartiere abitativo ben organizzato in cui impostarono una chiesa ad una sola aula. Questa venne dedicata alla patrona di Barcellona, Sant'Eulalia. L'edificio nel XVI secolo venne ampliato, divenendo a tre navate e rinnovato nel secolo successivo, quando venne intercettato un pozzo di un'abitazione tardoantica. Tra XVII e XVIII secolo, al di sotto del piano pavimentale vennero costruite una prima cripta centrale e poco dopo altre cinque famigliari ai suoi lati. La scoperta di questa porzione di abitato tardoantico avvenne nel 1990, a seguito di lavori nella sacrestia, quando fu individuato il pozzo rialzato nel XVII secolo. Fu così che presero avvio le attività di scavo che proseguirono per circa vent'anni.

sottolineare è che all'emanazione dell'editto di Alhambra, nel 1492, anche la Sardegna fu coinvolta il che vuol dire che essi erano passati attraverso secoli di storia, sotto la dominazione bizantina, attraversando l'epoca giudicale e quella pisana.

Dalle fonti scritte in nostro possesso, come si è potuto evincere all'inizio di questo lavoro, viene trasmessa l'immagine secondo cui sia le comunità ispaniche, sia quelle sarde – in particolare quella del *caput provinciae*- fossero ben organizzate, ricche, potenti, numerose e, puntando l'occhio alla Penisola Iberica, anche “pericolose” ed influenti. Quello che invece ci appare dai materiali in nostro possesso è una situazione ben diversa. Dall'iscrizione His003, incisa su un bacile per le abluzioni, veniamo a sapere che la città era dotata di una sinagoga nel VI/VII secolo, nel periodo di dominazione dei visigoti. Probabilmente alla situazione di profonda discriminazione che dovettero vivere i giudei sotto il dominio visigoto e da imputarsi questa scarsità documentaria. Infatti, poiché erano costretti a praticare il loro culto quasi di nascosto a causa delle leggi sempre più limitanti e antisemite, non si può escludere l'ipotesi che volontariamente le tracce siano scarse oppure che i loro materiali siano andati distrutti per opera proprio dei visigoti. D'altronde si nota proprio dai materiali in nostro possesso che il fenomeno di riutilizzo delle iscrizioni era diffuso, come accade per cinque manufatti, specialmente dopo l'emanazione del decreto d'Alhambra. Gran parte delle scoperte avvenne infatti in modo del tutto casuale e non in seguito ad uno scavo sistematico dell'area. Le iscrizioni funerarie del periodo immediatamente seguente all'arrivo dei visigoti seguono caratteristiche formali che senza dubbio risentono ancora fortemente dell'influsso romano.

Il richiamo è quello dell'epigrafia funeraria cristiana nella struttura, con una locuzione introduttiva seguita dal nome del defunto, poi da quello dei dedicanti e in chiusura una formula eulogica che richiama inequivocabilmente la religione di appartenenza. Molto particolare in His001 la formula conclusiva “*pauset anima eius in pace cum omne Israel*”, in cui il verbo va a richiamare proprio la visione della morte come riposo. Anche in greco, in His004, abbiamo un corrispondente di *pauset*, ovvero la forma *anàpauset*, mentre nel testo latino troviamo il ben più diffuso *requiescit*.

Particolare, in His002, la menzione di *inquilinus Visigotis*, per indicare un immigrato goto dell'area occidentale. Frequenti, per le iscrizioni più tarde, le citazioni bibliche a complemento del testo, anche in riferimento alla funzione svolta dal manufatto. In His008 troviamo infatti la citazione “*in pacem ingreditur, requiescit in cubili suo, qui ambulat in directione sua*, tratta dal libro del profeta Isaia, mentre nel bacile di His013 troviamo la citazione del Levitico richiamante appunto l'acqua e la purificazione: “*fontes tamen et cisternae et omnis aquarum congregatio munda erit. Qui vero morticinum eorum tetigerit, polluetur*”. Frequentissima, ovviamente, la menzione dello *shalom* quale saluto comunitario. Nel quadro dell'onomastica i nomi sono in parte di ascendenza

biblica e in parte si richiamano all'ambito classico dell'onomastica del periodo. Particolare il Tolitoli di His012, mentre resta un'ipotesi per quanto suggestiva, che la giovane Meliosa di His004 e i suoi genitori possano appartenere a tre religioni diverse per ragioni onomastiche. Dal punto di vista decorativo abbiamo la meta dei manufatti che presenta un apparato iconografico. Il simbolo più rappresentato e ovviamente la menorah, che si ritrova in quattro iscrizioni per un totale di cinque ricorrenze. Ben rappresentato anche il lulab, mentre più raramente appaiono lo shofar e la stella a sei punte. Particolare la decorazione con pavone ed albero a frutti pineiformi di His003, dove questi elementi indurrebbero a veder rappresentato il paradiso terrestre.

Per quanto riguarda la menzione di cariche comunitarie sono due le figure che emergono principalmente. Troviamo in His002 la menzione del defunto Rab Latues come arcisinagogo, la figura più importante di tutta la comunità ebraica. L'arcisinagogo infatti era sia un capo spirituale, ma era anche colui che stabiliva gli incarichi all'interno di essa, che indicava le persone per la lettura della Legge, nonché aveva la responsabilità della costruzione e del mantenimento della sinagoga e degli altri edifici di culto. In His007 è menzionato invece un "onorabile anziano", facente parte probabilmente della gherusia, ovvero del consiglio della comunità. Non era una carica da intendersi assegnata per età, ma anche per onore appunto. Un particolare che avvicina la Sardegna alla Tarraconense e che non sono stati trovati materiali ebraici precedenti al VI d. C., mentre le fonti, come si è visto, parlano di una presenza nell'isola a partire dal principato di Tiberio. Come si è già detto in precedenza, e un dato sorprendente che nessuna iscrizione provenga da Cagliari, che infatti ci restituisce soltanto delle lucerne, un fatto assolutamente contrastante con quanto riferito dalle fonti scritte del periodo che parlano di una comunità importante e integrata nel tessuto sociale della città, con la presenza di una sinagoga. Non si trova nessuna iscrizione in lingua greca, quelle bilingui comprendono appunto il latino e l'ebraico, mentre abbiamo un solo epitaffio completamente, almeno per quanto riguarda la parte in nostro possesso, in ebraico. Anche in Sardegna l'onomastica si presenta in linea con quella contemporanea delle iscrizioni giudaiche e si nota la prevalenza, come per la Tarraconense, del nome unico, vista anche l'epoca tarda.

Nell'ambito dei formulari, si nota il richiamo all'epigrafia funeraria cristiana con la particolarità però della formula *memoria* + genitivo che si ritrova piuttosto raramente. Se l'integrazione proposta è corretta, e molto particolare la formula *(et in) dei n(omine) gen(itus)* di Sar006 che, come nota Corda, è poco ricorrente ma più utilizzata nella parte europea dell'*orbis romanus*.

Dalla stessa iscrizione vediamo presente l'unica carica della gerarchia comunitaria giudaica, ovvero un *pater synagogae*. Era questa una carica puramente onoraria, che non comportava incombenze particolari, tanto che si poteva essere *pater* (o *mater*) *synagogae* per più sinagoghe.

Tra le iscrizioni in latino, se fosse soltanto per il testo, i materiali sardi

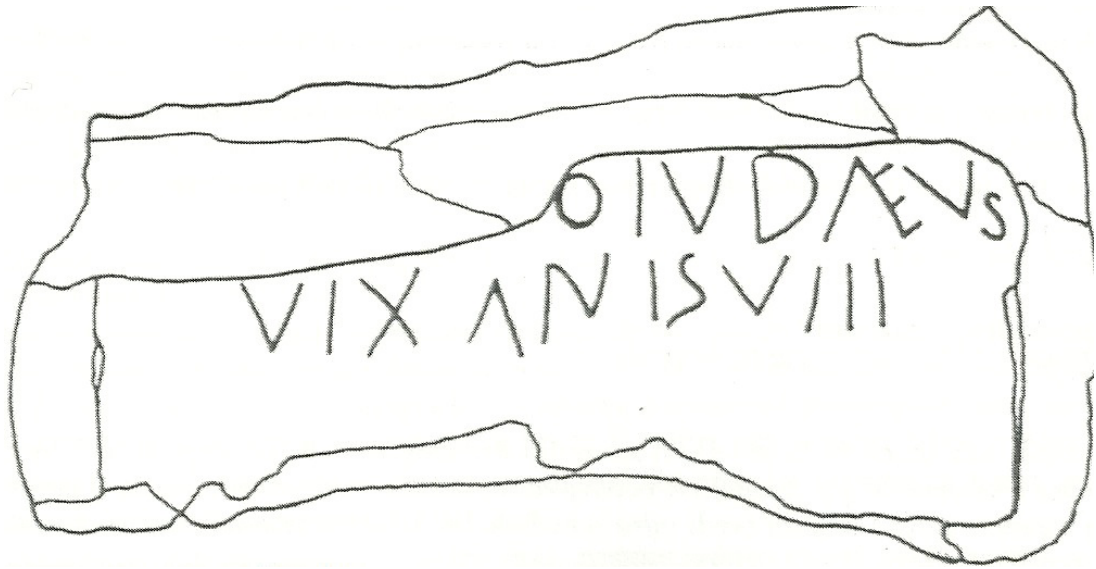
potrebbero essere tranquillamente avvicinati all'ambito cristiano, se si escludono le due iscrizioni e l'anello indicanti un *Iuda*, tuttavia e l'apparato decorativo che richiama

inequivocabilmente l'ambito giudaico. Il simbolo più ricorrente è la menorah, mentre più rari sono lo shofar e il lulab.

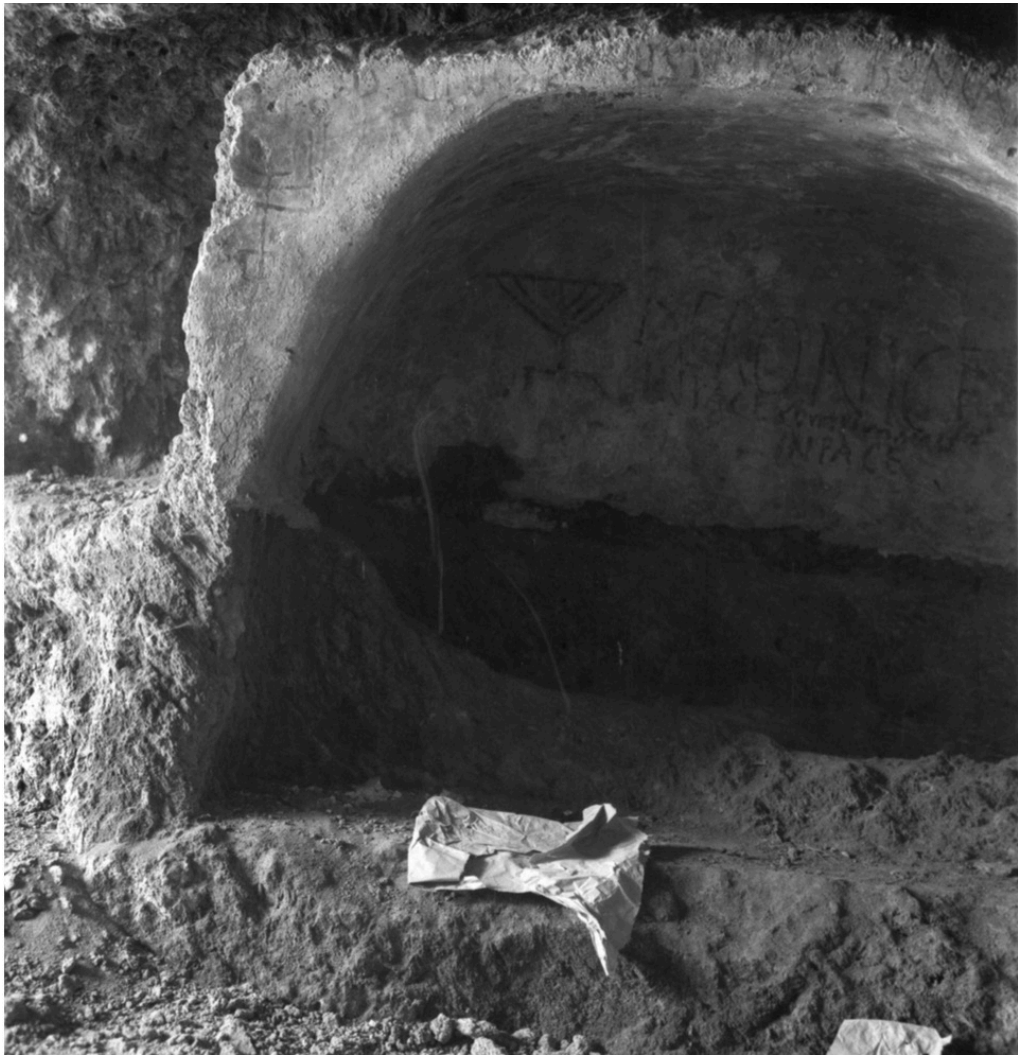
Per quanto riguarda l'ambito cristiano, ciò che immediatamente si coglie nel confronto tra Sardegna e Penisola Iberica è che quest'ultima presenta una varietà di tipologie molto più ampia rispetto all'isola, dove la prevalenza è sostanzialmente assoluta per le iscrizioni funerarie. Ad una maggiore varietà tipologica corrisponde una maggiore varietà di materiali e, logicamente, di formulari che, come abbiamo visto, caratterizzano con molta evidenza le diverse aree geografiche ed amministrative della Penisola. Il dato della varietà tipologica corrisponde, seppur in misura molto minore anche tra le iscrizioni ebraiche, che in Sardegna sono quasi tutte funerarie, ad esclusione di qualche anello, mentre nella *Hispania* sono anche presenti su bacili per abluzioni, lamine metalliche e bolli.

Sarebbe interessante proseguire il lavoro in due direttrici. Il primo riguarda il percorso della conquista araba del Mediterraneo, volgendo uno sguardo sull'itinerario da percorrere a ritroso verso la terza sponda del Mediterraneo, l'Africa. Lo stretto di Gibilterra è stato sì il ponte che ha permesso il passaggio dei conquistatori, ma tutto il Nord Africa ha visto la presenza su suo territorio di ebrei e cristiani. I primi hanno avuto come loro rappresentate la celebre Kahina, che riuscì a porsi a capo di un'alleanza tra la sua tribù, ebrea berbera, e i cristiani nel tentativo di contrastare efficacemente la conquista araba. La seconda direttrice riguarda la Gallia. Una leggenda racconta che gli ebrei giunsero in Gallia prima che nel 70 d. C. venisse distrutto il tempio di Gerusalemme, mentre un'altra racconta che la preghiera di Vehou Rahoum potrebbe essere stata scritta per ringraziare Dio per il salvataggio di alcuni schiavi ebrei imprigionato da Tito su alcune navi che avevano rischiato il naufragio ed una di queste sarebbe arrivata a Bordeaux, un'altra invece alle bocche del Rodano. Sebbene siano poche le iscrizioni schedate da Noy, varrebbe comunque la pena di indagare la loro presenza.

Catalogo immagini



SAR 001



SAR 002



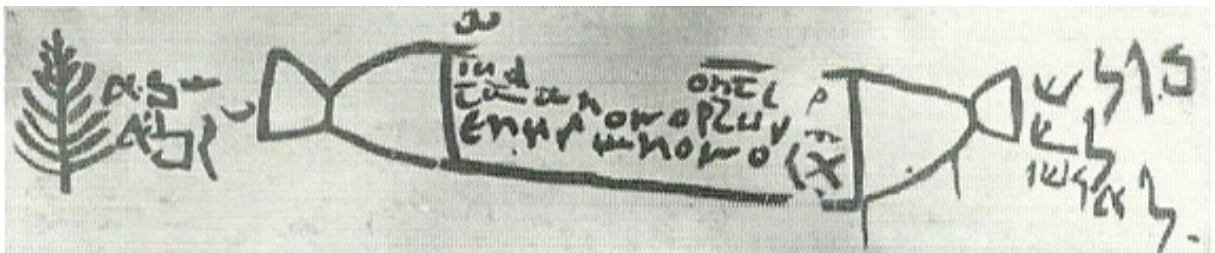
SAR 003



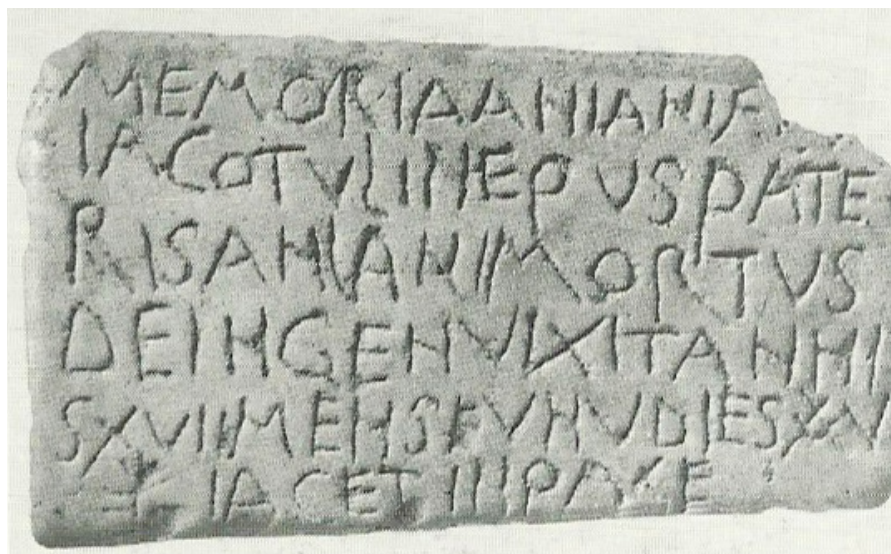
SAR 004



SAR 005_foto



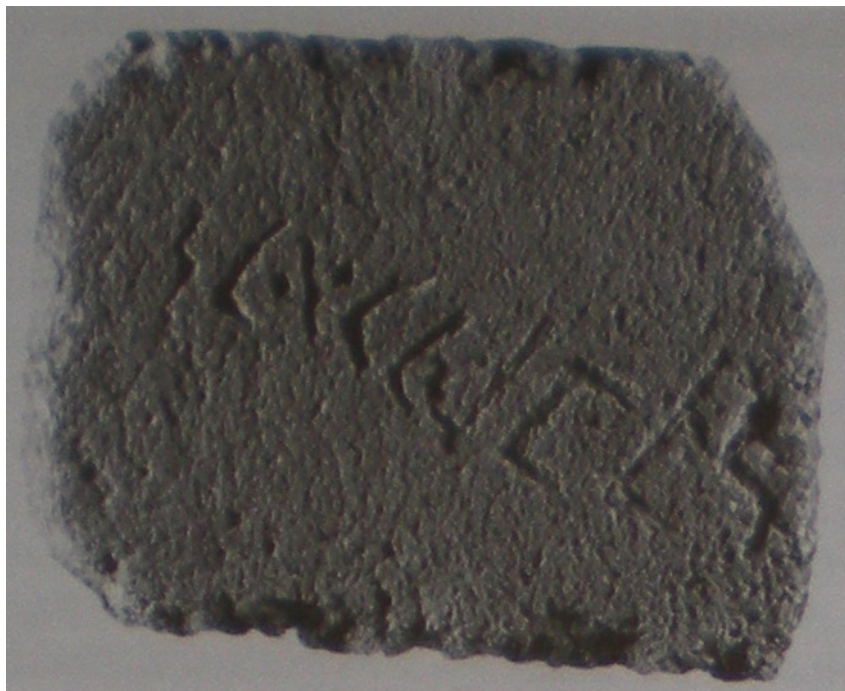
SAR 005_disegno (apografo)



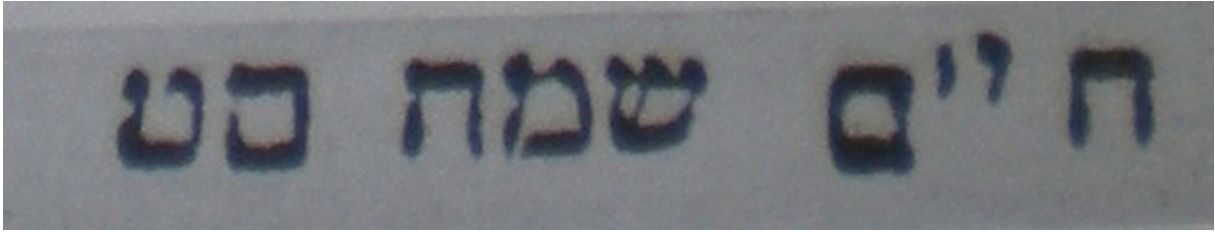
SAR 007



SAR 008



SAR 009



SAR 010



SAR 012_foto



SAR 012_disegno



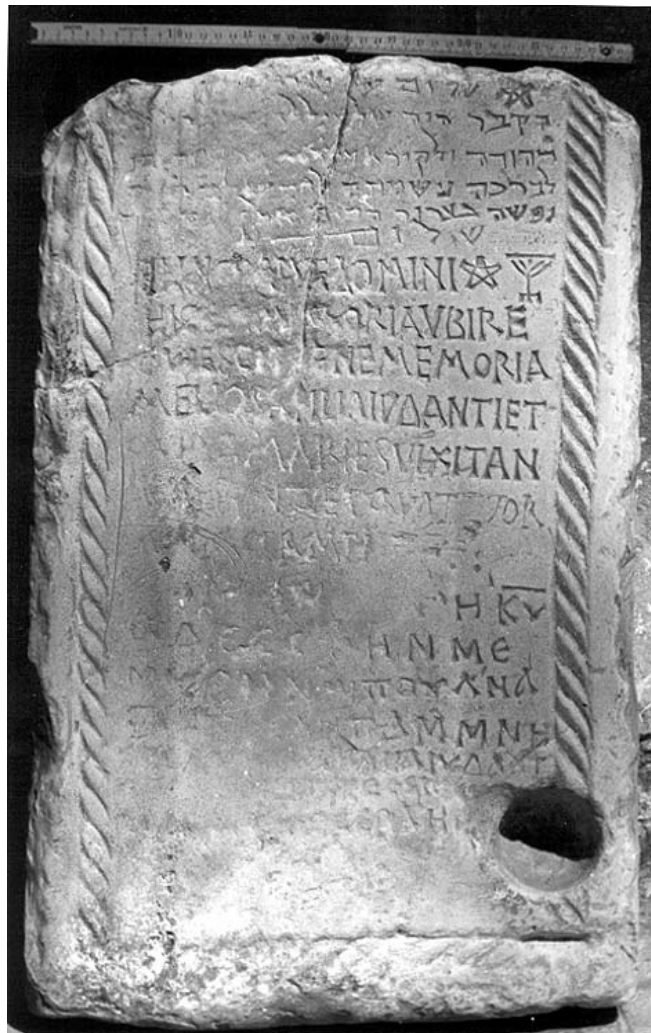
HIS 001



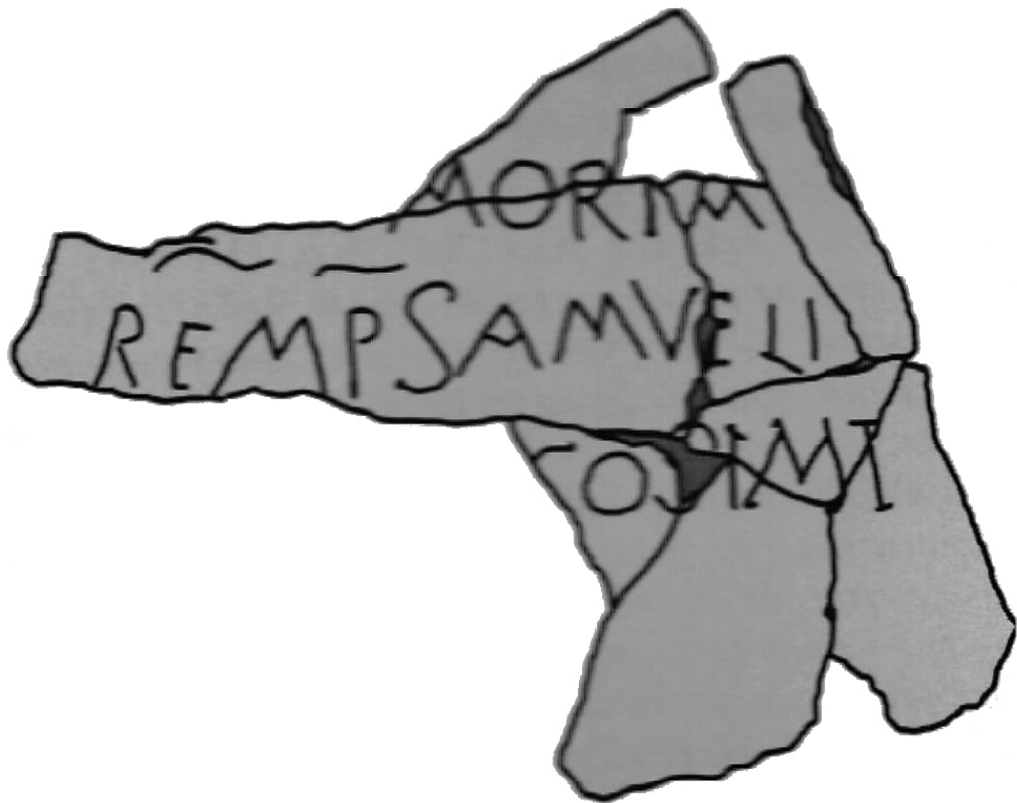
HIS 002



HIS 003



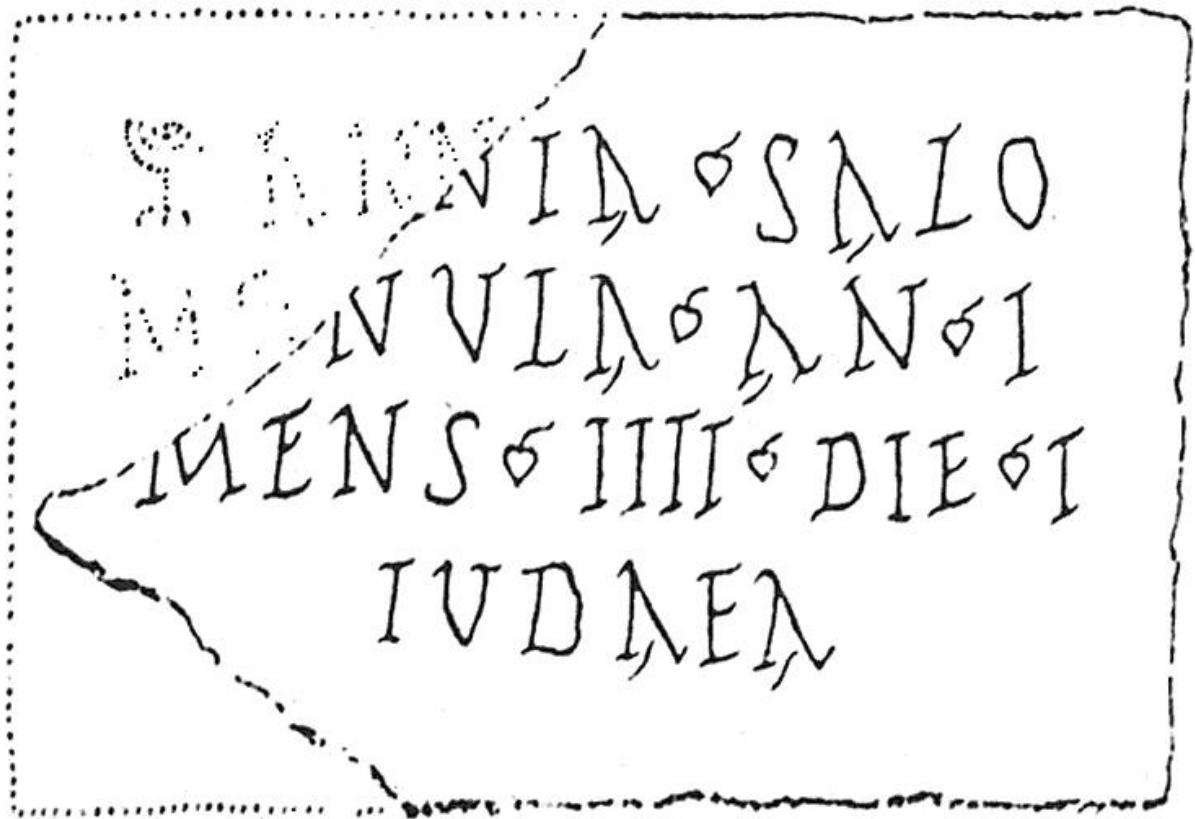
HIS 004



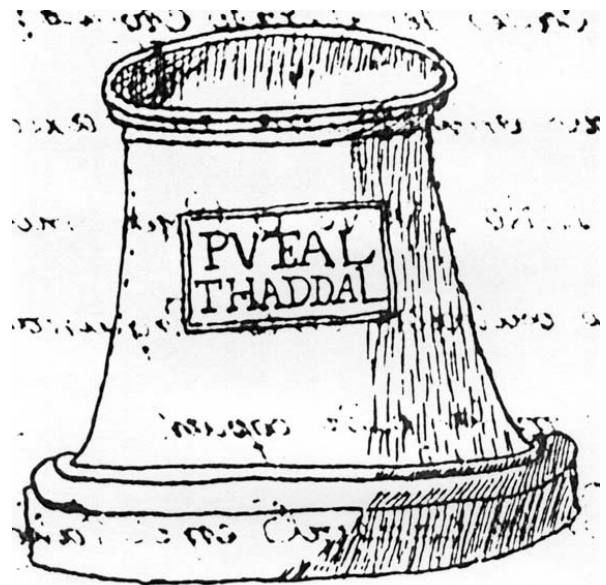
HIS 005



HIS 006



HIS 008



HIS 016

HIS 014

Bibliografia

BAS, *Bullettino archeologico sardo ossia Raccolta dei monumenti antichi di ogni genere di tutta l'isola di Sardegna*, nn. 5, 7

CIJ, *Corpus inscriptionum iudaicarum : recueil des inscriptions juives qui vont du 3. siècle avant Jésus-Christ au 7. siècle de notre ère*, 1, Europe, Jean-Baptiste Frey. - Città del Vaticano, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1936

CIL II, *Corpus inscriptionum Latinarum, II, Inscriptiones Hispaniae Latinae*, consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae; curantibus Geza Alföldy

Corpus Inscriptionum Latinarum, Inscriptiones Hispaniae Latinae, Pars 14, Conventus Tarraconensis. Fasciculus 4 Corpus inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editum. Voluminis 2, Pars 14, Fasciculus 4, Colonia Iulia urbs triumphalis Tarraco: (CIL II2/14,4) / ediderunt Géza Alföldy† et Heike Niquet; additamenta ad fasciculum primum composuit Juan Manuel Abascal Palazón; accedunt indices partis XIV a Géza Alföldy† inchoati ab Andreas Fassbender aucti et perfecti. Berolini 2016

CIL X, *Corpus inscriptionum Latinarum X, Inscriptiones Bruttiorum, Lucaniae, Campaniae, Siciliae, Sardiniae Latinae*, consilio et auctoritate Academiae Scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae; edidit Th. Mommsen.

DACL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, a cura di F. Cabrol e D. Leclercq, Paris 1928

JIWE, Noy D., *Jewish inscriptions of Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

IHE, *Las inscripciones hebraicas de España*, Francisco Cantera Burgos, Jose Maria Millas Valicrosa, Madrid, 1956

Aleo G. 1677, *Successos Generales de la Isla y Reyno de Serdeña*, I, Caller, 1677, (Manoscritto della Biblioteca Universitaria di Cagliari)

Alves Dias M. M. – Sousa Gaspar C. I. 2006, *Catálogo das inscrições Paleocristãs do Território Português*, Lisboa 2006

Artizzu D., Corda A. M. *Viabilità, risorse, luoghi di culto nella Sardegna rurale bizantina*, in "Orientis radiata fulgore. La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino" Atti del convegno di studi (Cagliari, 30 novembre – 1 dicembre 2007). A cura di Lucio Casula, Antonio M. Corda, Antonio Piras Cagliari 2008, pp. 75-95

Ashtor E. 1993, *The Jews of Moslem Spain*, 1993

Bachrach B. S. 1977, *Early medieval Jewish policy in Western Europe*,

Minneapolis: University of Minnesota press, 1977

Bartoloni 1989, P. Bartoloni, *La necropoli punica*, in AA. VV., *Sulcis*, Itinerari III, a cura di P. Bartoloni, Roma 1989, pp. 41-49

BAS, *Bullettino Archeologico Sardo*, 1855, 1860, 1862

Benbassa E. 1999, *Da Siviglia a Salonico: itinerari sefarditi*, in *Israele da Mosé agli accordi di Oslo*, Bari 1999, pp. 229-239

Bernardini P. 2000, *Sulci in età paleocristiana*, in AA. VV., *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari. Guida alla mostra* (1 aprile – 31 dicembre 2000) Oristano-Ghilarza 2000, pp. 37-38

Bisconti, F. 1997 *L'apparato figurativo delle iscrizioni cristiane di Roma*. In *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, ISS 2, Roma 1997

Blumenkranz, B. 1960, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris 1960

Boesch Gajano S. 1979, Per una storia degli Ebrei in Occidente tra antichità e Medioevo, in *Quaderni Medievali* 8, Dicembre 1979, pp. 25 ss.

Bonello Lai M. *Le raccolte epigrafiche del '600 e '700 in Sardegna*, in *Arte e cultura del '600 e '700 in Sardegna*, Atti del Convegno Nazionale, Cagliari-Sassari 2-5 maggio 1983, Napoli 1984, pp. 379- 395

Bonello Lai M. *Su alcune iscrizioni latine della Sardegna*, SS, XXVIII, 1988-1989 [1989], pp. 349-370

Bonello Lai M. *Una Abbatissa Monasterii Sancti Laurenti in una nuova iscrizione paleocristiana venuta alla luce a Cagliari*, in *L'Africa Romana* 8, Atti del VIII Convegno di studio, Sassari 14-16 dicembre 1990, a cura di A. Mastino, Sassari 1991, pp. 613-624

Bonino M. *Barche, navi e simboli navali nel cimitero di Priscilla*. RAC 1983, 3-4, pp. 277-311.

Boninu, M. Le Glay, A. Mastino, *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984

Brunn P. *Symboles, signes et monogrammes*. In SICV, *Sylloge Inscriptionum Musei Vaticani*. Roma 1963

Brunn, P. 1963, *Symbole, signes et monogrammes*, in SICV, *Sylloge Inscriptionum Musei Vaticani*, Roma 1963, pp. 72-166

Canós I Villena I. 2002, *L'epigrafia greca a Catalunya*, Hungarian Polis Studies (HPS) 9, 2002

Caput S. *Codice diplomatico della Sardegna*, I, Appendice, Torino 1847

Carletti C. *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*. In *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, ISS 2, Roma 1997, pp.143-164

Carletti C. 1999, *Epigrafia dei cristiani a Roma nell'età precostantiniana, Prassi e Ideologia*, in XI Congresso internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma, 1999

Carletti C. *Spazio e parola: l'epigrafia dei Cristiani a Roma tra tradizione e innovazione*. In *Christiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, a cura di Letizia Pani Ermini, Roma 2000

Castelli S. 2009, *Gli ebrei espulsi da Roma e inviati da Tiberio in Sardegna nel 19 E. V. nelle fonti storiche di età romana*, in Atti del XXII convegno internazionale dell' AISG e X Convegno internazionale "Italia Judaica", tenutosi a Cagliari nel novembre 2008, dal titolo "Gli ebrei in Sardegna nel contesto mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi", pp. 67-80

Castillo Maldonado P. 1999, *Los martires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardia*, Granada 1999

Castillo Maldonado P. 2010, *Los orígenes de las comunidades cristianas hispanicas en la antigüedad (históricos y míticos)*, in *Pau, Fectuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII)*, Actes del Congrès de Tarragona 19-21 juny de 2008, Tarragona, 2010, pp. 563-575

Cavedoni C. *Annotazioni sopra l'iscrizione greca del R. Museo*, BAS, 1860, pp. 134-136

Chwolson D. 1974, *Corpus inscriptionum hebraicarum*, Hildesheim – New York 1974

Colafrancesco P. 1983, *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale*, in *Italia Judaica*. Atti del I Convegno internazionale (Bari 18-22 maggio 1981), Roma 1983

Colafrancesco P. 2009, *Una rilettura delle epigrafi ebraiche della Sardegna*, in Atti del XXII convegno internazionale dell' AISG e X Convegno internazionale "Italia Judaica", tenutosi a Cagliari nel novembre 2008, dal titolo "Gli ebrei in Sardegna nel contesto mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi", pp. 81-99

Colafrancesco P. *La lingua latina nelle iscrizioni del tardo Impero*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, ISS 2, Roma 1997, pp.113-120

Colorni V. 1983, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, in *Judaica minora*, Milano 1983

Corda A. M. 1995, *Considerazioni sulle epigrafi giudaiche latine della Sardegna*

romana, Cagliari 1995

Corda A. M. *Breve introduzione allo studio delle antichità cristiane della Sardegna*, Ortacesus, 2007

Corda A. M. *Iconografia e simbolismo delle iscrizioni paleocristiane della Sardegna*, in Atti del convegno *La Sardegna Paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, (Cagliari 11-13 Ottobre 1996), Cagliari 1999a, pp. 49-64

Corda A. M. *Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, Volume LV, Studi di antichità cristiana, Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1999.

Cracco Ruggini L. 1989, *Judicial status and historical role of women in roman patriarchal society*, *Klio*, 71, 1989, pp. 604-619

Cugusi P. *Carmina Latina epigraphica provinciae Sardiniae*, introduzione, testo critico, commento e indici a cura di Paolo Cugusi. Bologna : Pàtron, 2003

Cugusi P., Sblendorio Cugusi M. T., *Versi su pietra. Studi sui Carmina Latina Epigraphica. Metodologia, problemi, tematiche, rapporti con gli auctores, aspetti filologici e linguistici, edizione di testi. Quaranta anni di ricerche*, 3 tomi, Faenza, 2016

Curbera J., A Jewish Inscription from Tarraco, *Philologus*, 147 (2003) pp. 357-359

Dadea M. *Un'antica iscrizione riscoperta nella cattedrale di Cagliari, autenticità di CIL X, 1, 1130**, in *Quaderni, Ministero per i beni culturali e ambientali, Soprintendenza archeologica per le province di Cagliari e Oristano*, Cagliari 1999, pp. 243-251

De Palol P. 1972, *Los monumentos de Hispania en la Arqueología paleocristiana*, in *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana* (Barcelona, 6-11 octubre de 1969), Barcelona – Città del Vaticano 1972, pp. 167-185

De Santiago Fernandez J. 2005, *La escritura de las inscripciones cristianas de Mértola*, in *Documenta e Instrumenta* 3, 2005

De Santiago Fernandez J. 2009, El hábito epigráfico en la Hispania visigoda, en Galende Díaz, J. C., y Santiago Fernández, J. de, (dirs.), VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania altomedieval (siglos VI-X), Universidad Complutense de Madrid- Dpto. de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Madrid, 291-344

De Valdeavellano L. G. 1956, *El desarrollo del derecho en la península Ibérica hasta alrededor del año 1300*, Cuadernos de Historia Mundial 3 (1956-57)

- Di Castro D. 1994, *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, Roma, 1994
- Di Stefano Manzella I. 1997, *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano: materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, Città del Vaticano 1997
- Díaz P. – Torres J. , *Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)*, AAVV, Revisiones de Historia Antigua, pp. 235-266
- Díaz y Díaz M. C. 1968, *En torno a los orígenes del Cristianismo hispánico*, in *Las raíces de España*, Madrid 1968
- Esquirro S. *Santuario del Caller y verdadera historia de la invención de los Cuerpos Sanctos hallados en la dicha ciudad y suo arcobispado*, Caralibus 1624
- Favreau R. 1995, *Fonctions des inscriptions au Moyen Age*, in R. Favreau, *Études d'épigraphie médiévale*, Pulim, 1995
- Fernandez Flores J. A. 2002, *La elaboración de los documentos en los reinos hispánicos occidentales (ss. VI-XIII)*, Burgos 2002
- Fernandez Ubiña J. 2007, *Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas*, in *Hispania Sacra LIX*, 2007, pp. 427-458
- Ferrua A S. J. 1941, *Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, *Epigraphica*, III, fasc. 1, 1941, pp. 36-46
- Ferrua A. S. J. *Un'iscrizione greca medievale in Sardegna*, in *Epigraphica* 1956, pp. 94-103
- Ferrua, A. 1981, *Nuove correzioni alla silloge del Diehl. Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Città del Vaticano 1981
- Fiocchi Nicolai V. - Bisconti F. - Mazzoleni D. *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, produzione epigrafica*. Roma 1998
- Galterio, P. 1994, *Simboli e raffigurazioni*, in *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, a cura di Daniela Di Castro, Roma 1994, p. 36-37
- García Iglesias L. 1978, *Los Judíos en la España Antigua*, Madrid 1978
- García Lobo V. y Martín López M. E. 2011, *Las inscripciones diplomáticas de época visigoda y altomedieval (siglos VI a XII)*, in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41-2 | 2011, pp. 87-108
- García Lobo V. 2001, *La epigrafía Medieval. Cuestiones de método*, in *Centenario de la Cátedra de Epigrafía y Numismática*, Universidad Complutense de Madrid, 1900/01-2000/01, Madrid 2001, pp. 77-119

- García Moreno L. A. 1972, *Colonias de comerciantes orientales en la península ibérica. S. V-VII*, in *Habis*, 3, 1972, pp. 127-154
- García Moreno L. A. 1989, *Historia de España visigoda*, Madrid 1989
- García Moreno L. A. 1993, *Los judíos de la España antigua: del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 1993
- García Moreno L. A. 1993, *Propaganda religiosa y conflicto político en la epigrafía de época visigoda*, in *Religio Deorum, Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Cultura y Sociedad en Occidente*, Sabadell, 1993
- García Moreno L. A. 2005, *Los Judíos de la España antigua*, Madrid 2005
- Gebbia G., 1986, *Le comunità giudaiche nell’Africa Romana antica e tardo antica*, in *L’Africa romana, Atti del III convegno di studio*. Sassari, 13-15 dicembre 1985, Sassari 1986
- Gil J. 1980, *Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII*, in *Hispania sacra* 30, 1980, pp. 9-102
- Godoy Fernandez G. 1995, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona 1995
- González T. , *La iglesia desde la conversion de Recadero hasta la invasion arabe*, in *Historia della Iglesia en España*, dirigida por Ricardo Garcia Villoslada, I, *La España romana y visigoda*, Madrid 1979
- Goodenough E. R., *Symolism, Jewish*, in *Encyclopedia Judaica*, vol. 15, coll. 568-578
- Gorostidi Pi D., *Ager Tarraconensis 3. Les Inscriptions Romanes. Documenta 16*. Tarragona, 2010
- Handley M. A. 2003, *Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750*, Oxford 2003
- Hopkins K. 1999, *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman World*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1999
- Hübner E. 1900, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlin 1871; Supplementum, Berlin 1900
- Illuminatti A. 1999, *Tra Epigrafia, Paleografia e Storia. Tendenze stilistiche e scelte di scrittura in area urbana nel tardo-antico (IV-VI sec. d. C.)*, in XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma 1999
- ILSARD = Sotgiu G. *Iscrizioni latine della Sardegna (supplemento al Corpus Inscriptionum Latinarum, X ed all’Ephemeris Epigraphica, VIII)* Padova 1961

- Janssens J. *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII*. Roma 1981
- Juster J. 1914, *Les juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914
- Kaufmann D. 1886, *Études d'archéologie juive*, in *Revue des Études juives* XII, 1886, p. 52
- Koch M. 1984, *Tarschisch un Hispanien*, Berlin 1984
- Laham Cohen L. 2010, *Entre la represión y la tolerancia: El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla*. *Trabajos y Comunicaciones* (36), 2010, pp. 13-35
- Landis Gogel S. 1998, *A grammar of epigraphic hebrew*, SBL Resources for biblical study 23, Atlanta 1998
- Le Bohec, Y. 1981, *Inscriptions juives et judaisantes de l'Afrique romaine*, in *Antiquités africaines*, 17, 1981, pp. 165-207
- Lilliu G. 1984, *Antichità paleocristiane del Sulcis*, «Nuovo Bullettino Archeologico Sardo» 1 (1984)
- Lupinu G. *Contributo allo studio della fonologia delle iscrizioni latine della Sardegna paleocristiana*. In *Atti del convegno La Sardegna Paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, (Cagliari 11-13 Ottobre 1996), pp. 227- 261
- Maetzke G. 1964, Porto Torres (Sassari): *Iscrizioni funerarie romane*, in *Ncs*, pp. 323-330
- Mallon J. 1948, *Pour une nouvelle critique des chiffres dans les inscriptions latines gravés en pierre*, in *Emerita* 1948
- Mallon J. 1952, *Paléographie romaine*, Madrid 1952
- Mallon J. 1982, *De l'écriture: recueil d'études publiées de 1937 a 1981*, Paris, 1982
- Marasco G. 1991, *Tiberio e l'esilio degli Ebrei in Sardegna nel 19, d. C.*, in *L'Africa romana* 8, 1991, pp. 649-659
- Martigny A. 1889, *Dictionnaire des antiquités chretiennés*, Paris 1889
- Mastino A. 1994, *Popolazione e classi sociali ad Turris Libisonis: i legami con Ostia*, in A. Boninu, M. Le Glay, A. Mastino, *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984, pp. 37-104
- Mastino A. *Analfabetismo e resistenza: geografia epigrafica della Sardegna*,

in *L'epigrafia del villaggio*, a cura di Ada Calbi, Angela Donati e Gabriella Poma, Epigrafia e antichità 12, Faenza 1998, pp. 457-536

Mastino A., Ruggeri P. *I falsi epigrafici romani delle "Carte d'Arborea"*, in *Le Carte d'Arborea. Falsi e Falsari nella Sardegna del XIX secolo*, Atti del convegno (Oristano 22-23 marzo 1996), Oristano 1997

Mastino, A. Zucca, R. 2011, *Urbes et rura. Città e campagna nel territorio oristanese in età romana, in Oristano e il suo territorio 1. Dalla preistoria all'alto Medioevo*, a cura di P. G. Spanu e R. Zucca, Roma 2011, pp. 411-602

Mazzoleni D. *La produzione epigrafica nelle catacombe romane*. In *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, produzione epigrafica*. Roma 1998, pp. 147 - 184

Mazzoleni D. *Origine e cronologia dei monogrammi: riflessi nelle iscrizioni del Musei Vaticani*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, ISS 2, Roma 1997, pp. 165-171

McKenna S. 1938, *Paganism and pagan Survival in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938

Montecchio L. 2006, *I Visigoti e la rinascita culturale del secolo VII*, Perugia 2006

Mordechai Rabello A. in *L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, pp. 1288-1312

Morini E. *Il monachesimo*, in *Ai confini dell'Impero. Storia, arte, e archeologia della Sardegna bizantina*, Cagliari M&T 2002, pp. 39-53

Muñoz Garcia de Iturrospe M. T. 1995, *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania Cristiana*, Anejos de Veleia (Series Minor, 7), Universidad del País Vasco, Vitoria 1995

Mura L. *Un'iscrizione dipinta dall'area archeologica sotto la chiesa di Sant'Eulalia a Cagliari*, in *Epigrafia romana in Sardegna : atti del 1. convegno di studio*, Sant'Antioco, 14-15 luglio 2007, a cura di Francesca Cenerini e Paola Ruggeri con la collaborazione di Alberto Gavini. - Roma : Carocci, 2008, p. 279-283

Muratori L. A. 1742, *Novus Thesaurus Veterum Inscriptionum*, Mediolani, Tomo IV, 1742

Mureddu D., Martorelli R. *Archeologia urbana a Cagliari : scavi in vico 3. Lanusei, campagne 1996-1997* Cagliari : Scuola Sarda, 2006

Mureddu D., Salvi D., Stefani G. *Sancti Innumerabiles. Scavi e testimonianze nella Cagliari del Seicento: testimonianze e verifiche*. S'Alvure, Oristano 1988

Murtas M. *L'epigrafe di Gaudiosus da Cagliari : il Cursus Honorum di un*

militare nella Sardegna bizantina, in Città, territorio produzione e commerci nella Sardegna medievale : studi in onore di Letizia Pani Ermini, offerti dagli allievi sardi per il settantesimo compleanno, pp. 533-549

Neiman D. 1963, *Sefarad: The Name of Spain*, in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No. 2 (Apr., 1963), pp. 128-132

Niquet H., *Jews in the Iberian Peninsula in Roman Times*, *Scripta Classica Israelica* 23, 2004, 169-172

Niquet H., *Christians at late roman Tarraco: a reappraisal of the evidence*, XII Acta Congres of greek and latin epigraphy, Barcino 2007, pp. 1021-1028

Noy D., *Jews in the Western Roman Empire in Late Antiquity: Migration, Intergration, Separation*, *Veleia* 30 (2013), 169-177

Orlandis J. 1980, *Hacia una mejor comprension del problema judío en el reino visigodo-católico de España*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 26, 30 marzo-5 aprile 1978, Spoleto 1980, pp. 149-178

Orlandis J. 1990, *Algunas consideraciones en torno a los orìgenes cristianos en España*, in *Cristianismo y aculturaciòn en tiempos de l'Imperio romano*, *Antig. Crist.* (Murcia), VII, 1990

P. Galterio, *Simboli e raffigurazioni*, in *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, a cura di Daniela Di Castro, Roma 1994, p. 36-37

Pais, E. 1923, *Storia della Sardegna e della Corsica durante il dominio romano*, Roma 1923

Pani Ermini L. *Iscrizioni inedite di San Saturno a Cagliari. Contributo allo studio del "Defensor ecclesiae" nell'antichità cristiana*, *RSCI*, XXIII, 1969, pp. 1-20

Pani Ermini L., Manconi F. *Nuove ricerche nel complesso di San Gavino di Turrus Libisonis*, in *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, S'Alvure, 2002, *Mediterraneo tardo antico e medievale. Scavi e ricerche* 16, pp. 289-314

Pani Ermini L., Marinone M. 1981, *Catalogo dei materiali paleocristiani e altomedioevali Museo Archeologico Nazionale di Cagliari*, Roma, 1981

Perani M. 1991, *Gli Ebrei in Sardegna fino al secolo VI: testimonianze storiche e archeologiche*, *RMI* 57, 1991, pp. 305-344

Perani M. 2003, *Le testimonianze archeologiche in Sardegna*, in *I beni culturali ebraici in Italia. Situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, a cura di M. Perani, Ravenna 2003, pp. 147-163

Pietri Ch. 1980, *L'évolution de l'éloge funéraire dans le textes de l'Occident chrétien (III-VIe siècles)*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, 1980

Pinna T. 1989, *Gregorio Magno e la Sardegna*, Sassari 1989

Piras G. 2009, Sedecami [A?]ronis f(ilius): *una possibile nuova testimonianza epigrafica d'età romana della presenza ebraica in Sardegna?* Notula introduttiva, in *Atti del XXII convegno internazionale dell' AISG e X Convegno internazionale "Italia Judaica"*, tenutosi a Cagliari nel novembre 2008, dal titolo "Gli ebrei in Sardegna nel contesto mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi", pp. 101-109

Piras M. 2014, *La presenza ebraica in Sardegna*, ArcheoArte n. 3, pp. 169-172

Piras M. 2014, *Gli Ebrei Sefarditi e i loro rapporti con le comunità religiose nell'area dello Stretto di Gibilterra*, in *Alta Formazione e Ricerca in Sardegna*, Atti del Convegno di Studi Giovani Ricercatori (Sassari, 16 dicembre 2011) a cura di Emanuela Cicu, Alberto Gavini, Marilena Sechi, Aonia Edizioni, 2014, pp. 187-202

Piras M. 2013, *Una nota sul c. d. Sigillo di Aster*, ArcheoArte n. 2, pp. 161-163

Piras M. 2013, *La simbologia ebraica: a proposito dell'ipogeo di Beronice a Sulci*, in *SEBarc, Sylloge Epigraphica Barcinonense*, XI, 2013, pp. 163-175

Porru L. *Una caserma intitolata a S. Longino centurione nella Cagliari bizantina*, in *QSACO 6*, 1989, pp. 205-214

Ramírez Sádaba J. L. – Mateos Cruz P. 2001, *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*, Cuadernos emeritenses 14, Mérida 2001

Randello P. 1999, *La politica legislativa degli imperatori romani nei confronti degli ebrei nei secoli IV e V d. C.*, Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Utriusque Iuris, Romae 1999

Ruggeri P. – Sanna D. *L'epigrafia paleocristiana della Sardegna: Theodor Mommsen e la condanna delle "falsae"*, in *Atti del convegno La Sardegna Paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, (Cagliari 11-13 Ottobre 1996) pp. 405-435

Saitta B. 1980, *I Giudei nella Spagna visigota. Da Recaredo a Sisebuto*, in *Quaderni catanesi di studi classici e medievali*, Catania 2 (1980), pp. 221-263

Saitta B. 1983, *I Giudei nella Spagna visigota. Da Suintila a Rodrigo*, in *Quaderni catanesi di studi classici e medievali*, Catania 5 (1983), pp. 79-146

Saitta B. 1995, *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma 1995

Salvi D. *Il limes aeclesiae a Santa Gilla*, in P. G. Spanu (ED.): *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, S'Alvure, 2002, Mediterraneo tardo antico e medievale. Scavi e ricerche 16, pp. 233-238

Schena O. 2009, *Tracce di presenze ebraiche in Sardegna fra VI e XIII secolo*, in Atti del XXII convegno internazionale dell' AISG e X Convegno internazionale "Italia Judaica", tenutosi a Cagliari nel novembre 2008, dal titolo "Gli ebrei in Sardegna nel contesto mediterraneo. La riflessione storiografica da Giovanni Spano ad oggi", pp. 111-124

Schrijnen J. *I caratteri del latino cristiano antico, quarta edizione aggiornata*. Bologna Pàtron 2002

Schürer E. 1985, *Historia del pueblo judio en tiempos de Jesus 175 a. C. - 135 d. C.*, Madrid 1985 (Edizione tradotta dall'originale inglese *History of the jewish people in the age of Jesus Christ*, Edimburgh, 1979)

Sechi A. *Cultura scritta e territorio nella Sardegna romana*, in *L'afrika romana* 7, atti del VII convegno di studio, Sassari, 15-17 dicembre 1989, a cura di Attilio Mastino, Sassari 1990, pp. 642-654.

Serra B. P. 1998, *Ebrei in Sardegna nel periodo romano imperiale e altomedievale*, in AAVV, *Ebrei in Asia e in Africa. Il contributo della diaspora alle culture e allo sviluppo dell'Asia, dell'Africa e del mondo mediterraneo*. Atti del Convegno internazionale (Cagliari, 15-17 maggio), Orientalia Karalitana, Quaderni dell'Istituto di Studi Africani e Orientali della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli studi di Cagliari, Numero 3, aprile 1998, pp. 189-228

Serra B. P. 2002, *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico dall'Alto Impero all'Alto Medioevo*, in *Insulae Christi, il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, Mediterraneo Tardoantico e Medievale, Scavi e Ricerche 16, a cura di P. G. Spanu, S'Alvure, 2002, pp. 67-110

Serra P. B. *Nobiles ac possessores in Sardinia insula consistentes, onomastica di aristocrazie terriere della Sardegna romana e altomedievale*, in *Theologica e Historica*, Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, Cagliari 2004

Serra, B. P. 2002, *Elementi di cultura materiale di ambito ebraico dall'Alto Impero all'Alto Medioevo*, in *Insulae Christi, il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, Mediterraneo Tardoantico e Medievale, Scavi e Ricerche 16, a cura di P. G. Spanu, Oristano, 2002, pp. 67-110

Solin 1982, *Die griechischen Personennamen in Rom: ein Namenbuch*, Berlin – New York 1982

Solin H. *Pagano e Cristiano in Epigrafia di Confine Confine dell'epigrafia*, Atti del colloquio AIEGL – Borghesi 2003, Bologna 2004

Solin, H. 2003, *Die griechischen Personennamen in Rom*, Berlin – New York, 2003

Sotgiu G. *Le iscrizioni della collezione Pietro Cao ora proprietà del Comune di Cagliari*, AASSard, XXXI, 1980, pp 24-47

Sotgiu, G. 1961, *Le iscrizioni latine della Sardegna, Supplemento al Corpus Inscriptionum Latinarum, X e all'Ephemeris Epigraphica, VIII, I*, Padova 1961

Sotgiu, G. 1988, *L'epigrafia latina in Sardegna dopo il C.I.L. X e l'E.E. VIII*, ANRW, 11, 1, 1988, pp. 553-739

Sotomayor y Muro M. 1979, *La iglesia en la España romana*, in *Historia della Iglesia en España*, dirigida por Ricardo Garcia Villoslada, I, *La España romana y visigoda*, Madrid 1979

Spano G. 1856, *Ultime scoperte*, in BAS, II, 1856, pp. 93-94

Spano G. 1861, *Guida della città e dintorni di Cagliari*, Cagliari 1861

Spanu P. 1996, *Gli Ebrei in Sardegna tra l'età romana e l'Altomedioevo*, in AA.VV. *Immagini da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna*. Cagliari-Sassari 1996, pp. 8-13

Spanu P. G. (ED.): *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, S'Alvure, 2002, Mediterraneo tardo antico e medievale. Scavi e ricerche 16

Spanu P. G. *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*. Mediterraneo tardo antico e medievale, Scavi e ricerche 12, S'Alvure 1998

Stemberger A. 1991, *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, Trad. di Mariangela Barbieri, Roma 1991

Susini G. 1968, *Il Lapidario romano. Introduzione all'epigrafia romana*, Bologna 1968

Taramelli A. 1908, *Sant'Antioco (Cagliari) – Scavi e scoperte di antichità puniche e romane nell'area dell'antica Sulcis*, in Nsc, 1908, pp. 145-162

Taramelli A. *Iscrizioni di età cristiana rinvenute nella chiesa di S. Saturnino ora Ss. Cosma e Damiano*, NSA, 1931, pp. 110-118

Tasca C. 1996, *Gli Ebrei in Sardegna nel Basso Medioevo*, in AA.VV. *Immagini da un passato perduto. Segni della presenza ebraica in Sardegna*. Cagliari-Sassari 1996, pp. 14-28

Tronchetti 1989, C. Tronchetti, *S. Antioco*, Sardegna Archeologica. Guide e Itinerari, 12, Sassari 1989

- Turtas R. 1999, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al 2000*, Città Nuova, Roma 1999
- Vanoli A. 2006, *La Spagna delle tre culture: Ebrei, Cristiani e Musulmani tra storia e mito*, Roma 2006
- Velásquez Soriano I. 2000, *Documentos de época visigoda escritos e pizarra (siglos VI-VIII)*, Turnhout, 2000
- Veyne P. 1990, *La familia y el amor en el Alto Imperio romano*”, *Idem, La sociedad romana*, Madrid, 1990, pp. 169-211
- Vivanet F. *Catacombe cristiane di Cagliari, scoperte nella collina di Buonaria presso l’attuale cimitero*, NSA 1892, pp. 183-189
- Vives J. 1969, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda (ICERV)*; Barcelona 1969
- Vives J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Edición preparada por José Vives, con la colaboración de Tomás Marín Martínez, Gonzalo Martínez Díez, Barcelona – Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Enrique Florez, 1963
- Weber M. 1982, *Sociologia della religione*, vol. II, Milano 1982
- Zilliacus H., Westman R. *Langue des inscriptions*, in SICV, Sylloge Inscriptionum Musei Vaticani. Roma 1963
- Zucca 1986, R. Zucca, *Fordongianus*, Sardegna Archeologica. Guide e Itinerari, 4, Sassari 1986
- Zucca 2000, R. Zucca, *Tharros precristiana*, in AA.VV. *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari. Guida alla mostra* (1 aprile – 31 dicembre 2000) Oristano-Ghilarza 2000, pp. 44-45
- Zucca 2000a, R. Zucca, *Forum Traiani prima del cristianesimo*, in AA.VV. *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari. Guida alla mostra* (1 aprile – 31 dicembre 2000) Oristano-Ghilarza 2000, pp. 54-55
- Zucca 2002, *ΑΠΟ ΑΝΑΤΟΛΗΣ ΚΑΙ ΑΧΡΗ ΔΥΣΗΣ*, in *Insulae Christi, il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, Mediterraneo Tardoantico e Medioevale, Scavi e Ricerche 16, a cura di P. G. Spanu, S’Alvure, 2002, pp. 113-117
- Zucca R. *Osservazioni su alcuni documenti epigrafici delle aree funerarie orientali di Karales di età tardo-antica* in P. G. Spanu (ED.): *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, S’Alvure, 2002, Mediterraneo tardo antico e medioevale. Scavi e ricerche 16, pp. 209 – 214

Indice

3	Introduzione
8	Capitolo 1. Ebrei in Sardegna: storia, siti, materiali
9	1.1 La Sardegna ebraica durante l'Impero Romano
14	1.1.1 Karales
17	1.1.2 Sulci
19	1.1.3 Turrus Libisonis
20	1.1.4 Altri centri della Sardegna
24	1.2 La presenza ebraica in Sardegna tra VI e XII secolo
29	Capitolo 2. La Penisola iberica e gli ebrei: dai Romani all'editto di Alhambra
30	2.1 L'ebraismo nella Penisola Iberica prima dell'arrivo dei Romani
33	2.2 Il periodo romano
37	2.2.1 Le Aljamas durante il periodo romano
41	2.3 Il dominio visigoto
50	2.3.1 La vita nelle comunità giudaiche al tempo del Regno Visigoto: giudaizzanti, cripto-giudei e marrani
63	2.4 Dalla conquista araba all'editto di Alhambra
66	Capitolo 3. La Sardegna Cristiana
67	3.1 Breve panoramica del Cristianesimo nella Sardegna Romana e tardo antica
73	3.2 L'epigrafia cristiana in Sardegna
75	3.2.1 Onomastica
79	3.2.2 Formulari
90	3.2.3 Cariche ecclesiastiche e civili
92	3.2.4 Simboli ed apparato iconografico
95	3.2.5 La lingua
99	3.2.6 I materiali
100	3.2.7 Cronologia
101	3.2.8 Le iscrizioni " <i>falsae</i> "
107	Capitolo 4. Il Cristianesimo nella Penisola Iberica
108	4.1 Le origini
131	4.2 La Chiesa iberica durante il Regno degli Suebi

133	4.3 La Conversione di Recaredo
137	4.4 Il Pasionario Hispanico
145	4.5 La liturgia e il clero durante il Regno Visigoto
151	Capitolo 5. Caratteri generali dell'epigrafia cristiana nella Penisola Iberica
156	5.1 Le officine epigrafiche
158	5.2 Le tipologie epigrafiche
158	5.2.1 Le iscrizioni funerarie
163	5.2.2 Monumenta e Consecrationes
169	5.2.3 Altre tipologie funerarie
173	5.3 Caratteristiche geografiche dell'epigrafia cristiana nella Penisola Iberica
175	5.3.1 La Lusitania
183	5.3.2 La Betica
185	5.3.3 La Penisola Iberica Orientale, la Tarraconense
187	5.3.4 La Cartaginense
188	Catalogo
	Schede Sardinia
	Schede Hispania
250	Conclusioni
256	Catalogo immagini
266	Bibliografia

*...son le ultime parole
che ho pensato in questa stanza
e sono poi le sole,
e non sono mai abbastanza,
per dire che, Grazie,
io li ringrazio tanto
tutti quelli che han suonato,
che sono stati accanto,
quelli che hanno un po' aspettato
che fosse la fine
e non so più davvero
se è tutto bello o tutto brutto
quanto c'è di sincero
o quanto ho fatto il farabutto,
comunque si va avanti,
ci si alza dalla sedia
credimi, Crediti,
perché per tutti quanti
questa vita è un po' commedia...
(CB)*

Sebbene non sia stata una gestazione semplicissima, sono arrivata alla fine di questo percorso ed è ora di dire qualche grazie a chi ha avuto la forza e la pazienza di arrivare fino a qui, a chi si è aggiunto in corsa e a chi se n'è andato. Quindi, in ordine sparso: Mamma&Papà, Lello, Vale, Monica, Davide che hanno letto e riletto; Mirjam e Nicola che forse si sono un po' annoiati; Kelly, Kiki, Carlo e tutto l'Avanzato; Simona e Nicoletta; Manuela e Giulia; Stefania; i colleghi Francesca, Tiziana, Cesare, Paolo, Lisa; Johanne; Veronica, Michela; tutta, ma veramente tutta, l'Arciconfraternita del Gonfalone sotto l'invocazione di Sant'Efisia Martire per l'accoglienza, in particolare Don Francesco Farris per la pazienza con le mie domande, Gigi e Titti per il tifo sfegatato, la Presidenza e il Consiglio per il sostegno; i colleghi di Cagliari1 passati e presenti. Un Grazie di cuore, *maius et infinitum*, ai proff. Marc Mayer e Antonio Corda, che definire "insegnanti" è riduttivo, per la sconfinata pazienza, umiltà, cultura e per i preziosi insegnamenti, soprattutto umani. Grazie a tutti.