

Turtas, Raimondo (1992) *Rapporti tra Africa e Sardegna nell'epistolario di Gregorio Magno (590-604)*. In: *L'Africa romana: atti del 9. Convegno di studio*, 13-15 dicembre 1991, Nuoro (Italia). Sassari, Edizioni Gallizzi. V. 2, p. 691-710. (Pubblicazioni del Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari, 20).

<http://eprints.uniss.it/3376/>

L'Africa romana

Atti del IX convegno di studio
Nuoro, 13-15 dicembre 1991

a cura di Attilio Mastino

* *


EDIZIONI
GALLIZZI

Raimondo Turtas

Rapporti tra Africa e Sardegna nell'epistolario
di Gregorio Magno (590-604)

Benché questa comunicazione sia rigorosamente limitata al tema espresso dal titolo, mi sembra necessario fare due premesse a proposito dei rapporti — in campo ecclesiastico, politico e militare — intervenuti tra Africa e Sardegna nei decenni precedenti il pontificato di Gregorio Magno.

Tra i 466 vescovi cattolici, provenienti da tutti i territori del regno vandalico e convocati per ordine del re Unnerico a Cartagine nel febbraio 484 per partecipare ad un dibattito teologico con i vescovi ariani protetti dal sovrano, se ne contavano cinque che erano titolari di diocesi sarde: Lucifero di Cagliari, Vitale di Sulci, Martiniano di Forum Traiani, Bonifacio di Senafer e Felice di Torres¹. Questa prima notizia sulla chiesa sarda in periodo vandalico è importante, oltre che per la precisione sui nomi delle sedi e dei rispettivi presuli, anche perché è la prima volta che veniamo a sapere con sicurezza della molteplicità di sedi episcopali nell'isola². Com'è risaputo, il dibattito non ebbe l'esito voluto da Unnerico; l'ortodossia nicena fu anzi confermata con un'articolata professione di fede preparata dal vescovo di Cartagine Eugenio «*cum consensu omnium Africae, Mauritaniae et Sardiniae atque Corsicae episcoporum et confessorum qui in catholica permanserunt fide*»³. Per ritorsione, il re vandalo cacciò numerosi vescovi africani in esilio in Corsica⁴. Non abbiamo invece notizia di particolari violenze inflitte ai presuli sardi che, c'è da supporre, poterono tornare pacificamente nell'isola. Non va tuttavia dimenticato che negli anni precedenti la Sardegna era stata già scelta, alla pari con la Sicilia, come luogo d'esilio per un «*ingens numerus*» di persone che gravitavano attorno alla corte di Unnerico o che occupavano importanti cariche pubbliche nelle province africane⁵.

¹ *Notitia provinciarum et civitatum Africae*, in appendice a VICTORIS EPISCOPI VITENSIS, *Historia persecutionis Africanae provinciae* (CSEL, VII), Vindobonae 1881, pp. 111-134.

² Vedi nota 20.

³ VICTORIS EPISCOPI VITENSIS, *Historia*, pp. 46-71.

⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁵ *Ibidem*, p. 32.

Questa politica di tolleranza nei confronti della chiesa sarda — tanto più sorprendente soprattutto se la si paragona con quella rigorosamente e talvolta ferocemente filoariana seguita dai sovrani vandali verso la chiesa cattolica d'Africa — è confermata dalla grande libertà di azione che venne lasciata persino ai numerosi vescovi africani che cominciarono ad essere esiliati anche nell'isola, sicuramente fin dal primo decennio del nuovo secolo⁶. La chiesa sarda non poté non avvantaggiarsi da questo scambio — fruttuoso anche se disuguale — che la poneva a contatto con la prestigiosa tradizione della grande chiesa africana: le fonti letterarie parlano di circoli religiosamente e culturalmente molto vivaci, formati da vescovi ed altri ecclesiastici esuli — si pensi a quelli raccolti a Cagliari attorno al vescovo di Ruspe Fulgenzio durante le due fasi del suo esilio — dediti allo studio delle sacre scritture, alla ricerca e dibattito teologici, alla predicazione, alla diffusione della vita monastica ma anche inseriti nella vita culturale e religiosa delle città che li ospitavano e in buona armonia con il clero locale⁷. Da qualche decennio a questa parte, la ricerca archeologica sta puntualmente confermando le testimonianze letterarie con importanti ritrovamenti che sorprendono sia per la loro abbondanza sia per la loro diffusione nell'insieme del territorio isolano⁸.

⁶ Sulla politica religiosa dei Vandali in Sardegna, cf. CHR. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955, pp. 189-190 e anche i titoli indicati nella nota seguente. Al momento dell'arrivo di Fulgenzio di Ruspe — che secondo A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1984, p. 510, va collocato nel 508-509 — «*sexaginta quippe et amplius episcopos ... catena ligabat exilium*»: G.-C. LAPEYRE, *Vie de Saint Fulgence de Ruspe par Ferrand diacre de Carthage*, Paris 1929, p. 91. La *Vita beati Fulgentii pontificis* si trova anche in PL 65, 117-150; il brano citato sta alla col. 138A.

⁷ Sull'irraggiamento dell'azione di Fulgenzio come promotore di cultura e di ricerca teologica ma anche come operatore pastorale, cf. E. CAU, *Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo*, in «Sandalion», 2, 1979, pp. 221-229; R. TURTAS, *Note sul monachesimo in Sardegna tra Fulgenzio e Gregorio Magno*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLI, 1, 1987, pp. 92-110; G. FOLLJET, *Fulgence de Ruspe témoin privilégié de l'influence d'Augustin en Sardaigne*, in A. MASTINO (a cura di), *L'Africa romana*, VI (Atti del VI convegno di studio. Sassari, 16-18 dicembre 1988), Sassari 1989, pp. 561-569. Non bisogna, tuttavia, pensare che il gruppo riunito attorno a Fulgenzio fosse il solo: degli oltre 60 vescovi, soltanto due facevano parte della prima comunità fulgenziana. Tuttavia, anche quelli non coinvolti in questa «*fraterna congregatio*», svolgevano attività di carattere religioso e culturale alle quali partecipava, spesso in prima persona, anche Fulgenzio: cfr. LAPEYRE, *Vie de Saint Fulgence*, pp. 91-95. Fra queste iniziative vi fu anche la celebrazione di un sinodo nel 521: L. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1759-1798, VIII, pp. 591-592. Nel clima di libertà in cui vivevano, è quindi possibile che non tutti si siano fissati a Cagliari e che abbiano realizzato persino iniziative come quella di cui, *infra*, alla nota 21.

⁸ Per ciò che riguarda il settore più strettamente paleocristiano mi limito a segnalare alcuni contributi di L. PANI ERMINI, *Antichità cristiana e alto medioevo in Sardegna attraverso le più recenti scoperte archeologiche*, in *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo* (Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 12-16

Bisogna anzi aggiungere che i reperti legati in qualche modo alla organizzazione ecclesiastica non sono affatto i soli — anche se molto significativi — che attestino la grande intensità di scambi e di contatti tra la Sardegna e l'Africa durante il sesto secolo⁹.

Al momento in cui gli esuli poterono finalmente tornare in patria — ciò avvenne fin dall'inizio del regno di Ilderico (523), una decina d'anni prima che la riconquista bizantina ponesse fine al regno vandalico — i rapporti tra le chiese africana e sarda dovevano aver raggiunto un livello di notevole intensità né è pensabile che essi si siano interrotti bruscamente: le testimonianze archeologiche sottolineano che continuarono ancora per alcuni decenni. Eppure, non si può passare sotto silenzio l'impressionante scarsità di tracce di questi stessi rapporti nella documentazione letteraria; persino l'epistolario di Gregorio Magno che — nei 14 anni durante i quali si svolge (590-604) — racchiude una buona parte dell'insieme della documentazione relativa al primo millennio di storia della chiesa sarda, non ne conserva, come si vedrà, testimonianze apprezzabili.

Molto diversa — siamo alla seconda premessa — è la situazione per ciò che concerne i rapporti in campo politico-militare. All'indomani della vittoria bizantina, Giustiniano aveva disposto che tutti i territori fino allora appartenuti al regno dei Vandali fossero suddivisi in sette province — sei nei territori africani e una formata da Sardegna e Corsica — e costituissero la diocesi d'Africa. Al suo vertice, con competenze meramente civili, venne posto il *praefectus praetorio Africae*; soltanto in casi eccezionali e per periodi limitati, egli sarebbe stato investito anche del comando militare di tutta la diocesi. Le singole province, invece, dovevano avere alla loro testa due funzionari, ciascuno con competenze o civili (*praeses*) o militari (*dux*). Per ciò che riguarda la Sardegna, il *praeses* risiedeva a Cagliari mentre il *dux* si sarebbe dovuto stabilire «*iuxta montes ubi Barbaricini videntur sedere*», probabilmente a Forum Traiani, l'attuale Fordongianus; ciò significa che mentre il *praeses* aveva nel *praefectus* il suo superiore immediato, il *dux* dipendeva direttamente dall'imperatore¹⁰.

novembre 1979), Roma 1981, II, pp. 903-911; EAD., *La Sardegna e l'Africa nel periodo vandalico*, in A. MASTINO (a cura di), *L'Africa Romana*, II (Atti del II convegno di studio. Sassari, 14-16 dicembre 1984), Sassari 1985, pp. 105-122: una buona parte di questo contributo si occupa degli influssi dell'onomastica cristiana africana su quella sarda; della stessa, vedi i titoli riportati nella nota 21.

⁹ F. VILLEDIEU, *Relations commerciales établies entre l'Afrique et la Sardaigne du II^e au VI^e siècle*, in A. MASTINO (a cura di), *L'Africa romana*, III (Atti del III convegno di studio. Sassari, 13-15 dicembre 1985), Sassari 1986, pp. 321-332; PH. PERGOLA, *Economia e religione nella Sardegna vandala: nuovi dati da scavi e studi recenti*, in MASTINO, *L'Africa romana*, VI, pp. 553-559.

¹⁰ Per questa seconda premessa seguì i dati del contributo di J. DURLIAT, *Magister militum — ΣΤΡΑΤΗΛΑΤΗΣ dans l'Empire Byzantin (VI-VII^e siècles)*, in «By-

Questa organizzazione del potere sarebbe probabilmente durata ancora a lungo se l'accresciuta pressione delle tribù berbere in Africa e l'invasione dei Longobardi in Italia non avessero spinto a ricercarne un'altra più adatta alle esigenze di una difesa più tempestiva e flessibile; è in questo contesto che nasce una nuova funzione, quella dell'*exarchus* che vediamo saldamente affermata sia nella diocesi d'Italia che in quella d'Africa negli ultimi decenni del VI secolo: la precedente suddivisione dei poteri ne fu radicalmente ristrutturata. Vero è che, ad esempio, nella diocesi d'Africa continuarono a restare in piedi le funzioni sia del *praefectus praetorio* sia dei *praesides* delle singole province con le loro rispettive attribuzioni civili. L'*exarchus* però non solo si collocava al di sopra del *praefectus* in quanto era la più alta autorità dell'amministrazione civile della diocesi ma possedeva anche il supremo comando delle forze armate dislocate nello stesso territorio. Questa unità di comando nel campo civile e in quello militare venne applicata anche nelle singole province dove il *dux* diventò il corrispondente di ciò che era l'*exarchus* per tutta la diocesi: quest'ultimo diventava così un vero e proprio viceimperatore¹¹. È ovvio che uno studio sui rapporti tra Africa e Sardegna nel periodo di Gregorio Magno non potrà ignorare l'articolazione tra queste varie funzioni.

Fatte queste premesse non si può far a meno di osservare che anche le lettere di Gregorio¹² riguardanti la Sardegna offrono non pochi riscontri sulla crescente militarizzazione dei quadri più alti del potere. Si prendano ad esempio le lettere I, 46, 47 e 59 dirette rispettivamente al *dux Sardiniae* Teodoro, al diacono Onorato, rappresentante di Gregorio presso l'imperatore Maurizio a Costantinopoli e al *patricius et exarchus Africae* Gennadio e datate, le prime due nel giugno 591, la terza nel luglio dello stesso anno. Che Teodoro avesse competenza anche in

zantinische Zeitschrift», 72 (1979), pp. 306-320, molto innovativi su questo aspetto rispetto a CH. DIEHL, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, Paris 1896, finora accettato «par la totalité des historiens de l'Afrique byzantine», come dice lo stesso DURLIAT, *Magister militum*, p. 306; non vi fa eccezione neanche il più recente A. GUILLOU, *La lunga età bizantina politica ed economica*, in M. GUIDETTI (a cura di), *Storia dei Sardi e della Sardegna, I. Dalle origini alla fine dell'età bizantina*, Milano 1987, pp. 337 ss.

¹¹ Cf. DURLIAT, *Magister militum*, pp. 311-314.

¹² Per una bibliografia su Gregorio Magno, rimando a quella riportata nella sostanziosa scheda curata da R. GILLET, *Gregoire I^{er} le Grand*, in *DHGE*, XXI, 1387-1420; essa occupa le coll. 1417-1420. Le numerose citazioni dell'epistolario dello stesso pontefice sono tratte dalla recente edizione curata da D. NORBERG, *S. Gregorii Magni Registrum epistolarum* (CCh. s. lat., CXL e CXL A), Turnolti 1982; il numero romano indica l'anno del pontificato mentre quello arabo si riferisce al numero d'ordine della lettera di quello stesso anno.

campo civile emerge dalla richiesta che Gregorio gli rivolge di riconoscere la validità di un testamento a favore del monastero costruito nella propria casa dalla *religiosa* Pompeiana (I, 46); altrettanto dicasi per la posizione subalterna del *dux* — che invece secondo le disposizioni giustiniane avrebbe dovuto dipendere direttamente dall'imperatore — rispetto all'*exarchus*: non si capirebbe altrimenti la lettera di Gregorio a Gennadio perché ponesse fine alle malversazioni di Teodoro e dei suoi uomini ai danni dei *pauperes* di Turrus Libisonis, dei *religiosi homines* di quella chiesa e dello stesso vescovo Mariniano (I, 59).

Il fatto poi che il pontefice avesse scritto anche a Costantinopoli perché il comportamento esoso e tirannico di Teodoro fosse denunciato presso l'imperatore non significa affatto che Gennadio non avesse potere d'intervento su Teodoro; a Gregorio premeva che il *basileus* non ignorasse che disordini ben più gravi di quelli perpetrati a Turrus Libisonis erano stati commessi da Teodoro su tutto il territorio dell'isola, per di più in dispregio di precisi ordini imperiali in materia di prelievo fiscale («*contra piissimorum dominorum iussa*»), emanati pochi anni prima dallo stesso Maurizio e quindi da osservare «*a ducibus quos in tempore praesesse contigerit*» (I, 47). Ciò che ci preme sottolineare qui è lo stretto legame, anche nel campo dell'amministrazione civile, della provincia di Sardegna alla diocesi d'Africa.

Naturalmente, senza dimenticare quello militare. Si ignorano ancora i precedenti che portarono alla campagna del nuovo *dux Sardiniae* Zabarda contro i Barbaricini. L'informazione che ne abbiamo dalla lettera di Gregorio del maggio 594 (IV, 25) ci presenta il tutto a cose già fatte: le ostilità si erano concluse vittoriosamente per i bizantini, gli sconfitti avevano già chiesto i termini di pace, se ne stava appunto trattando e Zabarda era disposto a concederla a condizione che i Barbaricini accettassero, oltretutto di sottomettersi all'imperatore, anche di entrare nel «*servitium Christi*», lasciandosi cioè evangelizzare e battezzare. Tuttavia, da quanto si è detto sulla stretta dipendenza dei *duces* delle province dall'*exarchus* è già possibile concludere che ben difficilmente Zabarda avrebbe potuto prendere le iniziative che gli vengono attribuite da Gregorio senza aver prima ricevuto il benestare di Gennadio; anche supponendo che la campagna militare fosse stata intrapresa come immediata ritorsione alle incursioni degli irrequieti abitanti della *Barbaria*, qui si è di fronte a qualcosa di molto più complesso: oltre alla conduzione puramente militare della campagna, si assiste al dispiegamento di una certa attività diplomatica con una singolare condizione di pace e all'emergere come per incanto di un *dux* dei Barbaricini, Ospitone, che non sembrava aver partecipato alla guerra appena conclusa e che, circostanza ancora

più sorprendente, era cristiano; anzi l'unico cristiano di tutta la sua gente, quella stessa tanto tenacemente attaccata ai culti tradizionali da preferire il pagamento di una tassa speciale pur di non abbandonarli (V, 38). Di dove era saltato fuori Ospitone? E, soprattutto: è possibile che tutto ciò sia avvenuto al di fuori di un progetto elaborato o, quantomeno, approvato dall'*exarchus*¹³?

Vero è che Zabarda era stato calorosamente complimentato dal pontefice per la sua fattiva lealtà sia verso l'imperatore che verso Dio (egli aveva saputo, non solo «*quae terrena sunt reipublicae exolvere*», ma anche «*omnipotenti Deo obsequia patriae caelestis exhibere*»: IV, 25). Non a caso, la raccomandazione di Gregorio perché continuasse nel suo proposito di cooperare in prima persona all'opera evangelizzatrice condotta dal vescovo Felice e dall'abate Ciriaco, da lui inviati appositamente nell'isola per convertire i Barbaricini, era così diversa da quelle fatte dallo stesso pontefice ai «*nobiles et possessores Sardiniae*» e al *dux* dei Barbaricini Ospitone; con costoro, che sapeva già molto «*occupati*» in altre cose, Gregorio si era mostrato inaspettatamente comprensivo e persino disposto a scusarli e a dispensarli da quell'incombenza missionaria («*quod ... forsitan minime valetis*» e «*quod si fortasse id agere non potes*»: IV, 23 e 27); si era limitato a chiedere loro di favorire il lavoro dei missionari, quasi un modo per augurarsi che non vi ponessero ostacoli.

A ben guardare, tuttavia, Zabarda non aveva fatto altro che applicare ai Barbaricini la stessa linea politica inaugurata dall'*exarchus* Gennadio in Africa già vent'anni prima. Gregorio era ben al corrente delle grandi vittorie che costui aveva riportato sulle tribù berbere, le stesse che prima del suo arrivo avevano sgominato vari eserciti bizantini. Tuttavia, osservava il pontefice, non era su questi fatti d'arme che si fondava la

¹³ La comparsa improvvisa di Ospitone pone anche altri quesiti ai quali la documentazione finora conosciuta non consente di dare una risposta sicura. Da chi e in quali circostanze aveva ricevuto il battesimo? Da quanto dice Gregorio sullo scarso impegno dei vescovi nell'evangelizzazione dei pagani e in particolare dei Barbaricini, non sembra che la conversione di Ospitone sia da attribuire a qualcuno di loro: il pontefice romano non avrebbe mancato di rimarcare il fatto con soddisfazione, come vedremo farà nel caso del nuovo vescovo di Fausiana, Vittore. D'altra parte, il fatto che Ospitone fosse cristiano non sembra far sorgere nel suo popolo problemi per la sua accettazione come capo: si direbbe che egli avesse tutti i titoli di legittimità per essere il «*Barbaricinarum dux*». Se le cose stanno così, non sembra azzardato ipotizzare che il suo caso sia simile a quello di altri principi barbarici presi come ostaggi dal governo imperiale ed educati «alla romana» — e perciò anche istruiti nel cristianesimo e battezzati — presso la corte a Costantinopoli: Teodorico, il futuro re degli Ostrogoti, ne fu l'esempio più celebre. Anche Ospitone, magari precedentemente educato a Cagliari o a Cartagine poté essere tirato fuori al momento opportuno con l'intento sia di ottenere dai Barbaricini appena sconfitti una condotta più pacifica sia di avviarne la cristianizzazione.

vera gloria del generale vittorioso: trionfi simili erano stati concessi anche «*antiquis bellorum ducibus*» della Roma pagana. Ciò che faceva grande la figura dell'*exarchus* non era quindi, secondo Gregorio, l'aver sparso molto sangue nemico ma piuttosto l'aver contribuito all'ampliamento della «*res publica in qua Deum coli conspicimus*»; quale altro poteva essere lo scopo ultimo dello stesso impero se non quello di creare le condizioni perché «*Christi nomen per subditas gentes fidei praedicatione circumquaque discurrat*» (I, 73)? Tutto questo Gennadio l'aveva praticato incoraggiando l'evangelizzazione delle tribù berbere confinanti con i territori dell'impero, un'opera continuata anche da Eraclio — il padre del futuro omonimo imperatore — che gli successe dopo il 598¹⁴.

La stupita e indignata reazione di Gregorio di fronte al fatto che vi fossero ancora pagani in Sardegna lascerebbe supporre che fino al maggio del 594 egli non ne fosse ancora al corrente. Forse non è proprio così. Come sembra di capire dalle sue lettere, la notizia gli giunse insieme a quella della guerra contro i Barbaricini ancora pagani e a quella dello scarso impegno degli «*insulae sacerdotes ad praedicandum redemptorem nostrum*» sia a questi bellicosi idolatri sia ai numerosi altri pagani «*rustici*» che lavoravano nei latifondi appartenenti a «*nobiles et possessores*» locali e talvolta anche alla chiesa¹⁵. Il pontefice si era affrettato a inviare nell'isola il vescovo Felice e l'abate Ciriaco perché si dedicassero alla loro conversione ma anche perché stimolassero il clero locale a impegnarsi nella soluzione di questo grave problema. Ora, siccome le lettere relative a questo argomento presuppongono che egli abbia ricevuto informazioni inviategli dall'isola proprio da Felice e Ciriaco (IV, 23, 25, 26, 27), si deve concludere che tutti questi avvenimenti erano iniziati un pò di tempo prima, diciamo non più tardi dell'estate del 593.

¹⁴ Cf. A. AUDOLLENT, *La diffusion du christianisme en Afrique au sud des territoires soumis à Rome après le V^e siècle*, in «CRAI», 1942, pp. 202-216. Sulla coscienza missionaria dell'impero bizantino, cfr. H.-G. BECK, *Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spoleto 1967, pp. 649-694. Per capire meglio la differenza tra il generale cristiano e gli «*antiqui bellorum duces*» pagani, non bisogna dimenticare che, dal punto di vista religioso, secondo Gregorio, la Roma pagana si collocava allo stesso livello degli altri popoli pagani, fossero essi Corsi, Angli o Barbaricini: insieme ad essi, infatti, si trovava accomunata sotto lo stesso denominatore di «adoratori di legni e di pietre» (cf., rispettivamente: V, 36; VIII, 1; VIII, 29; IV, 27). Di qui segue anche come sia del tutto fuorviante tentare di individuare precise informazioni di pratiche culturali — come è stato fatto spesso dalla storiografia sarda che si è occupata di questo problema — in ciò che Gregorio dice sulle condizioni religiose dei Barbaricini («*Dum ... ligna autem et lapides adorent ...*» (IV, 27); se mai, il riferimento va fatto alla polemica antipoliteista presente nella Bibbia, soprattutto nei libri veterotestamentari ma anche in alcune lettere di S. Paolo.

¹⁵ Sui Barbaricini, cf. E. BESTA, *La Sardegna medioevale, I. Le vicende politiche dal 450 al 1320*, Palermo 1908, pp. 4-6 e 22-24.

Certo è, comunque, che la notizia sembra sia stata per lui una sorpresa. Alle disposizioni da lui adottate e alle quali abbiamo già accennato, bisogna aggiungere una lettera indignata diretta al metropolita Gianuario perché ne comunicasse il contenuto agli altri vescovi: esortazioni, preghiere, minacce, nulla veniva tralasciato pur di smuovere l'apatia dei suoi confratelli nell'episcopato (IV, 26). È in questo contesto che Gregorio venne anche informato dell'abbandono in cui giaceva l'antica sede vescovile di Fausiana sulla costa nordorientale dell'isola, nel cui territorio sprovvisto quasi di sacerdoti rimanevano ancora alcuni («quosdam») pagani. Sebbene non si sappia da chi Gregorio abbia ricevuto questa notizia, forse dagli stessi missionari Felice e Ciriaco oppure anche da Gianuario, è certo che costui — magari scosso dalle esortazioni di quelli o dai rimproveri di Gregorio — inoltrò a quest'ultimo la richiesta per il ripristino di quella sede; venne subito accontentato, anche se la risposta di Gregorio sembrava racchiudere una velata minaccia: Gianuario scegliesse pure il nuovo vescovo, ma facesse in modo e che la richiesta fattagli non si dimostrasse inutile e che lui, Gregorio, non si dovesse pentire di avervi acconsentito («*nec vos inveniamini superflua poposcisse, nec olim destructa frustra nos reformasse paeniteat*»: IV, 29).

La scelta fatta da Gianuario si dimostrò invece molto azzeccata: Vitore sarà l'unico fra i vescovi sardi a non essere compreso nelle rampogne rivolte da Gregorio ai suoi colleghi per lo scarso impegno nella conversione dei pagani. Non solo: sei anni dopo, nell'ottobre del 600, il pontefice non nascondeva la sua soddisfazione scrivendo al *praeses Sardiniae* Spesindeo perché, in seguito all'opera di Vittore, «*multi de barbaris et provincialibus Sardiniae ad christianam fidem dicuntur ... devotissime festinare*»; lo pregava pertanto di favorire in tutti i modi l'attività missionaria dello zelante vescovo: XI, 12¹⁶. Le cose però non erano affatto così tranquille come appariva da questa lettera: poco prima Gregorio era stato informato da Vittore che la sua diocesi era teatro di gravi ingiustizie, violenze e sopraffazioni «*contra edicti morem*», un editto sul quale non si hanno purtroppo altre precisazioni; in particolare era invalso il costume — «*quod audito ipso intolerandum est*» — di esigere dai contribuenti il doppio delle somme dovute. Autori di queste nefandezze erano gli «*Africani iudices*» (XI, 7).

Chi erano costoro? Se non necessariamente di origine africana, quantomeno erano stati incaricati da parte delle massime autorità residenti

¹⁶ Il testo citato lascia capire che il paganesimo non era limitato soltanto ai «*barbari*» ma interessava anche vaste fasce della popolazione romanizzata di Fausiana e del suo territorio.

in Africa, anche se non si sa da chi: se da Gennadio di cui non si hanno più notizie dopo il 598 o da Eraclio che ne prese il posto di *exarchus* ma non si sa esattamente quando. Siccome, d'altra parte, Gregorio parla di questi «*iudices*» in una lettera al *praefectus praetorio Africae* Innocenzo è possibile che siano stati inviati in Sardegna proprio da costui, magari prima dell'arrivo del nuovo *exarchus*, e che a lui dovessero comunque far riferimento; forse è proprio questo il motivo per cui il pontefice non ne fece parola col *praeses Sardiniae* ma si rivolse direttamente ad Innocenzo.

Va detto subito che, mentre il solo sostantivo — al singolare o al plurale — ricorre molto spesso nell'epistolario gregoriano, l'espressione «*Africani iudices*» è invece un *hapax*. Inoltre, il termine «*iudex*» non è usato sempre in senso tecnico: così, ad esempio, quando Gregorio raccomanda a Gianuario di affidare l'amministrazione degli *xenodochia* a «*religiosi*», persone cioè che dipendendo direttamente dall'autorità ecclesiastica non potessero «essere molestati dai giudici» («*quos vexandi iudices non habeant potestatem*»: IV, 24); un'altra volta egli parla di «*laici iudices*» che non esitavano ad «*opprimere*» i sacerdoti mentre i loro aiutanti si facevano beffe di Gianuario (IV, 26). In entrambi i casi sembra che il termine «*iudices*» sia usato per indicare funzionari governativi che — nella fattispecie — si immischiavano negli affari ecclesiastici o avevano la tendenza a farlo. Sicuramente era un alto funzionario — forse lo stesso *praeses* o il *dux* — l'«*insulae iudex*» di cui parla il pontefice nella sua lettera all'imperatrice nel giugno 595 (V, 38); costui, non contento di aver imposto una tassa speciale sui pagani che non volevano rinunciare alle loro pratiche ancestrali, continuava ad esigerla anche da coloro che si erano fatti battezzare; al vescovo Felice che lo rimproverava per questo arbitrio aveva risposto che solo ricorrendo a espendienti simili sarebbe riuscito a pagare il «*suffragium*» a chi gli aveva ottenuto quel posto. Per tornare agli «*Africani iudices*», mi pare li si debba qualificare come funzionari inviati direttamente dalle massime autorità della diocesi d'Africa per sovrintendere alla riscossione dei tributi — un'operazione che essendo effettuata in maniera forzata comportava già una certa dose di vessazioni e di violenze — e che profittavano della loro posizione per commettere ulteriori angherie, come quella di pretendere dai contribuenti il doppio delle somme indicate nei ruoli.

Forse è rischioso spingersi oltre; tuttavia, appena pochi mesi prima Gregorio si era interessato ad un caso che magari può gettare una certa luce sull'identità dei nostri «*Africani iudices*». Era stato informato che «*in Sardinia minores vel pauperes ab eis qui illic maiores sunt opprimuntur*»: X, 17. A prima vista non la si direbbe una notizia senza-

zionale. Lo è invece ciò che segue: gli era stato fatto intendere che «*hi qui dicuntur oppressi*», cioè i «*minores vel pauperes*», avevano costretto gli altri, vale a dire i «*maiores*», a cercare rifugio «*in ecclesia*» (in seguito a una sollevazione popolare?). Il responso di Gregorio — nonostante una qualche esitazione dovuta alla non soddisfacente precisione delle informazioni ricevute — era piuttosto netto e prevedeva che coloro che avevano trovato asilo nell'edificio di culto non dovessero subire violenze, ma neanche gli altri (assedianti?) dovessero subire danni (per la mancata giustizia?). Come ottenere questo? Da una parte, a coloro che si erano rifugiati si doveva garantire con solenne giuramento l'uscita dalla chiesa senza che ciò li esponesse alla vendetta dei nemici; dall'altra, però, essi avrebbero dovuto rendere conto del comportamento che aveva provocato quella reazione: bisognava evitare sia che la sete di vendetta degli oppressi si trasformasse in delitto («*nox*») sia che il ricorso alla protezione dell'asilo ecclesiastico si dimostrasse del tutto inutile.

Difficilmente si possono identificare questi «*maiores*» con i latifondisti locali che vengono invece costantemente indicati come «*possessores*» (IV, 23; V, 38; XIV, 2) e che più d'una volta sono essi stessi presentati come «*oppressi*» dagli agenti del fisco imperiale (V, 38, XIV, 2); inoltre, con tutta probabilità essi non erano gente del posto, ma venivano da fuori, dall'Africa appunto. Sarebbe altrimenti inspiegabile il fatto che la difficile situazione nella quale essi si erano venuti a trovare in Sardegna stesse tanto a cuore alle più alte autorità dell'Africa e cioè a Domenico, vescovo di Cartagine, e ad Innocenzo, *praefectus praetorio Africae*, la massima autorità civile di tutta la diocesi d'Africa dopo l'*exarchus*. Furono essi, infatti, che scrissero a Gregorio perché intervenisse a toglierli dai guai nei quali si erano cacciati. Si doveva quindi trattare di persone legate ai più altri gradi dell'amministrazione sia civile che ecclesiastica; proprio questa, infatti, intervenne a loro favore attraverso i suoi massimi rappresentanti; in altre parole, tutto lascia supporre che si abbia a che fare con una categoria di funzionari molto vicina agli «*Africani iudices*» di cui si è appena parlato.

Un altro episodio che attesta le relazioni tra Sardegna e Africa in campo militare è offerta da un brevissimo cenno nella lettera IX, 11, dell'ottobre 598. Per apprezzarlo meglio, va ricordato che fin dai suoi primi anni di pontificato Gregorio si dovette interessare anche alla difesa di Roma e del suo territorio dalle continue incursioni dei Longobardi; in assenza di iniziative idonee da parte dell'esarca di Ravenna, non aveva esitato persino a intavolare trattative con alcuni capi barbari per ottenere una tregua, guadagnandosi in tal modo un solenne rimprovero da parte dell'imperatore Maurizio. Gregorio non si era limitato a denuncia-

re la crescente espansione dei Longobardi nella penisola ma aveva anche gettato l'allarme sulle loro mire espansionistiche verso le isole del Tirreno. Scrivendo all'imperatrice Costantina nel 595 l'aveva pregata di ricordare al suo augusto consorte che la pressione fiscale in Corsica era diventata talmente intollerabile che i «*possessores eiusdem insulae*» si vedevano ormai costretti ad abbandonare la «*pia respublica*» — cioè l'impero — per rifugiarsi presso la «*nefandissima Langobardorum gens*» (V, 38). Poco prima, nella stessa lettera si diceva che, dal punto di vista della pressione fiscale, la situazione in Sardegna non era migliore: si lasciava capire che, se non si poneva rimedio a questa situazione, le popolazioni di entrambe le isole non avrebbero tardato a convincersi di non aver niente da perdere se passavano sotto il dominio dei Longobardi.

Non sappiamo se già in quell'occasione Gregorio si fosse rivolto anche all'*exarchus* dal quale dipendeva la difesa di quelle isole, in particolare della Corsica, sicuramente la più minacciata per la sua vicinanza alle regioni occupate dai quei barbari. Quella situazione di pericolo, tuttavia, non doveva essere sfuggita a Gennadio che l'anno seguente, sulla base di informazioni precise, progettava di inviare in Corsica un forte contingente di soldati per respingere eventuali attacchi nemici. Appena Gregorio lo venne a sapere si affrettò a scrivere a Gennadio per raccomandargli di destinare come comandante di quelle truppe il *comes* Rufurio che dalla Corsica era stato convocato in Africa, pare per rendere conto di addebiti non meglio precisati (VII, 3). Il pontefice profittava dell'occasione per spendere una buona parola anche a favore del *tribunus* Anastasio che negli anni precedenti lo stesso Gennadio aveva mandato in Corsica ma poi aveva rimosso dall'incarico a motivo di accuse mosse sul suo conto; sicuramente si trattava di accuse false, insinuava Gregorio, perché non solo esse non erano state provate ma persisteva nell'isola un diffuso rimpianto per la corretta gestione di Anastasio. Anche per lui veniva auspicata una rapida reintegrazione nella carica occupata in precedenza¹⁷.

È in questo preciso contesto che si colloca il breve cenno contenuto nella lettera già citata dell'ottobre 598. Gregorio aveva appena saputo da una fonte non meglio precisata che i Longobardi — con i quali aveva concluso dopo lunghi mesi una faticosa trattativa di pace non ancora perfezionata dalla ratifica del loro re Agilulfo — avevano fatto un colpo di mano in Sardegna, che avevano trovato le difese del tutto imprepara-

¹⁷ Non ci sembra esatto quanto dice il già citato GILLET, *DHGE*, XXI, 1395, a proposito del «tribun Anastase, à la fois chef militaire efficace ... et administrateur ...»; Gregorio ne chiede bensì il ritorno in Corsica, ma non come capo militare: in quel periodo, infatti, il titolo di «*tribunus*» non indicava più una funzione militare.

te e che i danni da loro arrecati sarebbero stati molto più gravi se si fossero presentati in maggior numero. Poco dopo aver appreso questa notizia, Gregorio ricevette da Cagliari una lettera di Gianuario che, a sua volta, lo informava dell'accaduto. Era una buona occasione per il pontefice per rimproverare ancora una volta lo smemorato Gianuario perché non aveva tenuto conto di una sua precedente raccomandazione di stare in guardia contro eventuali incursioni barbariche. Nel rimprovero, questa volta era velatamente incluso anche il potente *exarchus* al quale Gregorio aveva fatto in precedenza un'analoga raccomandazione: non ne era stato fatto nulla.

Gregorio conosceva troppo bene i Longobardi e temeva che, approfittando del fatto che la pace non era stata ancora ratificata, avrebbero fatto altre scorrerie, forse più devastanti, contro le coste sarde. Esortava perciò energicamente Gianuario perché si preoccupasse di ispezionare e mettere a punto le fortificazioni e perché venissero controllate con rigorosa meticolosità le «*murorum vigilias*»: se i Longobardi fossero tornati dovevano trovar pane per i loro denti. Fu inviata dal pontefice una lettera di tenore simile anche a Gennadio? Il *Registrum Gregorii* non la riporta, ma sappiamo che ciò non significa che non gli abbia effettivamente scritto; basti dire che non ci è pervenuta neanche quella, già menzionata, che sicuramente gli fu inviata per metterlo in guardia da eventuali attacchi nemici contro la Sardegna e di cui lo stesso pontefice ci dà notizia. L'episodio andava comunque ricordato anche perché esso costituisce l'ultima testimonianza offertaci da Gregorio sui rapporti di carattere militare tra Africa e Sardegna.

Salvo errore, non pare ci siano nell'epistolario del pontefice altri cenni sui rapporti tra l'Africa e la Sardegna. Un fatto che si impone immediatamente all'attenzione è che questi rapporti si svolsero più sul versante politico e militare che non su quello religioso o ecclesiastico. Si può anzi dire che non vi è quasi traccia di questi ultimi perché l'unica volta che un personaggio della chiesa africana — il vescovo di Cartagine — entrò in contatto con la Sardegna ciò avvenne indirettamente, cioè per l'interposta persona di Gregorio, e per questioni non propriamente religiose ma riguardanti il diritto d'asilo degli edifici di culto.

Eppure non sarà inutile interrogarsi sulla sorte di quelle persistenze di origine africana che, recepite nei decenni precedenti, continuavano ad essere visibili nell'insieme della chiesa sarda così come essa ci appare dalle lettere del grande pontefice.

Una fra le più macroscopiche era sicuramente il fenomeno monastico¹⁸. Non si può ragionevolmente dubitare che, sconosciuto fino ad

allora nell'isola, vi sia stato importato dai vescovi africani esiliati durante il periodo vandalico. La *Vita beati Fulgentii pontificis*, scritta quasi certamente dal diacono cartaginese Ferrando, che Fulgenzio vescovo di Ruspe incontrò a Cagliari fin dal suo primo soggiorno (508-517) e che non tardò ad attirare verso l'ideale monastico nella stessa città sarda, riferisce di due istituzioni monastiche tipologicamente molto diverse che quel vescovo vi aveva fondato in tempi successivi. La stessa *Vita* attesta il successo della propaganda monastica svolta da Fulgenzio in suolo sardo: «*quos, multa largiendo, de temporalis fame liberabat, renuntiare saeculo sapienter admonendo faciebat; et quamvis nihil habentes, habendi voluntatem contemnere suadebat*».

Fu dopo la partenza dei vescovi esuli, presumibilmente nei decenni immediatamente seguenti, che il fenomeno monastico conobbe nell'isola la sua più grande fortuna. L'epistolario gregoriano parla di almeno una decina di monasteri, buona parte dentro le mura di Cagliari — con una netta prevalenza di monasteri femminili, di cui non si ha invece notizia nella già citata *Vita* —, alcuni nei dintorni, almeno uno in una città diversa da Cagliari. È vero che non si intravedono tracce sicure delle precedenti fondazioni fulgenziane, però vi sono indizi che fanno supporre una certa continuità tra quella prima esperienza e quella del tempo di Gregorio. In quest'ultimo caso, il fenomeno monastico non appariva come qualcosa che stava ancora agli inizi ma come una realtà sociale solidamente impiantata e diversificata; la straordinaria facilità con cui si procedeva alla fondazione di nuovi monasteri, le numerose disposizioni testamentarie a loro favore supponevano che il fatto monastico fosse ormai pacificamente recepito e diventato una componente della vita e della cultura, almeno di quella cittadina. Esso, cioè, aveva una storia; alle sue spalle vi era già un certo spessore temporale.

Detto questo, però, non si può far a meno di sottolineare la crescita tumultuosa e disordinata del fenomeno che sembrava essere quasi completamente sfuggito al controllo della gerarchia ecclesiastica locale diventato troppo spesso un terreno di contesa per l'iniziativa privata; una realtà, questa, che si manifestava non solo nella costituzione di nuovi monasteri o nella conduzione, talvolta spregiudicata, di quelli già esistenti ma anche nella tendenza ad appropriarsi dei beni che i fedeli avevano invece destinato a favore di quelle istituzioni religiose. Di qui il sorgere di numerosi abusi (conferimento della carica abaziale a persone non idonee, abati che si immischiavano nella vita di altri monasteri, monache che non rispettavano la clausura ma facevano il giro dei loro possedimenti per raccogliere le somme dovute al fisco, abbadesse che si comportavano con eccessiva autonomia quasi non fossero tenute alla pratica

¹⁸ Sui vari aspetti del fenomeno monastico in Sardegna tra Fulgenzio e Gregorio Magno viene qui largamente utilizzato TURTAS, *Note sul monachesimo*.

della povertà e della vita comune, per non parlare di quelle monache che abbandonavano il monastero per tornare «*ad laicam vitam*» e legarsi con unioni non sempre regolari).

Il fatto stesso che Gregorio si vedesse costretto a interessarsi di tutte queste cose era una spia del quasi totale disinteresse con cui i vescovi locali — nonostante gli espliciti e numerosi richiami del pontefice — guardavano ai vari aspetti del fenomeno monastico. Affatto diverso, invece, fu il comportamento di Gregorio nei confronti del monachesimo africano, incomparabilmente più diffuso e sviluppato di quanto non fosse quello isolano; basti pensare che mentre fra la quarantina di lettere di argomento sardo il tema monastico è presente in circa la metà, le quarantadue riguardanti l'Africa ne contengono appena qualche rapido cenno, finalizzato a richiamare la responsabilità dei vescovi sui monasteri esistenti nelle loro diocesi (VII, 32). Si ha cioè la netta impressione che il monachesimo sardo, nonostante il grande entusiasmo di cui era circondato, risentisse di notevole inesperienza per non dire di improvvisazione nel suo tentativo di adattarsi alle condizioni dell'isola. Ciò non poteva essere addebitato soltanto al fatto che il tempo in cui era stato a contatto immediato con il suo modello africano non era stato sufficientemente lungo; questi contatti non vennero recuperati neanche nei decenni seguenti e ancora meno durante gli anni del pontificato di Gregorio¹⁹.

Questa osservazione ci pare ancora più centrata se si applica ai rapporti tra le due chiese viste come organizzazioni strutturate e pertanto rappresentate dai loro più alti esponenti, i rispettivi vescovi.

Se non è improbabile che fin dalla metà del quarto secolo ci fossero nell'isola altri vescovi oltre quello di Cagliari, attestato invece fin dal 314, è certo che anche ecclesiasticamente la Sardegna apparteneva allora all'*Italia suburbicaria* della quale il pontefice romano era metropolita. Non si ha purtroppo alcuna informazione sulle circostanze — salvo quella dell'appartenenza al regno vandalico poco dopo la metà del quinto secolo — che permisero alla Sardegna di diventare provincia ecclesiastica autonoma con un proprio metropolita, il vescovo di Cagliari, e quattro suf-

¹⁹ Sono, invece, attestati attorno alla metà del VII secolo durante il dibattito sul monotelismo, ma in condizioni molto diverse e che esulano comunque dai limiti di questo contributo. Su questo argomento, vedi PG, 90, 133-136; L. MAGI, *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Louvain 1972, pp. 223-224; F. HEINZER, CH. SCORBORN, *Maximus Confessor*, in *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*. Freiburg, 2-5 sept. 1980, Freiburg (Suisse), 1982.

fraganei, i vescovi di Turrus, Sulci, Senafer e Forum Traiani: è la situazione attestata dalla *Notitia provinciarum et civitatum Africae* che riporta l'elenco dei vescovi cattolici del regno vandalico partecipanti al già citato dibattito teologico di Cartagine del 484²⁰.

Non c'è dubbio che la lunga e per circa due decenni molto stretta consuetudine tra i vescovi africani esuli e quelli sardi abbia marcato sia le chiese governate da questi ultimi sia l'insieme dell'organizzazione ecclesiastica isolana. A proposito delle singole chiese riportate dall'appena citata *Notitia*, le recenti indagini archeologiche consentono non solo di ipotizzare in modo sempre più convincente che le loro cattedrali altomedievali sono strettamente legate a precedenti chiese paleocristiane elevate in area cimiteriale per racchiudere una determinata tomba venerata, ma anche di constatare che la costruzione di queste chiese risale solitamente ai primi decenni del VI secolo — vale a dire agli anni in cui la Sardegna ospitava i vescovi africani in esilio — ed è ascrivibile o a maestranze africane o, quantomeno, ad altre che fecero ricorso a metodi costruttivi e a tipologie architettoniche di ascendenza africana²¹.

²⁰ Sulla partecipazione di Quintasio vescovo di Cagliari col suo diacono Ammonio al concilio di Arles del 314, cf. *Concilia Galliae A. 314-A. 506* (CCh, s. lat., CXLVIII), Turnholt 1963, pp. 15, 17, etc. È certo, inoltre, che la Sardegna fu rappresentata al concilio di Sardica del 353-354: cf. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*, III, 51, che riporta una lettera del concilio alla chiesa d'Alessandria con, all'esordio, la lista delle province che hanno inviato vescovi al concilio: «*Sancta synodus per gratiam Dei Sardicae congregata ex urbe Roma, ex Hispaniis, Galliis, Italia, Africa, Sardinia, Pannoniis...*»; la Sardegna è menzionata tra le province partecipanti a quel concilio anche da ATHANASIUS, *Apologia contra Arianos*, PG, 25, 250A. L'esistenza di altre chiese oltre quella di Cagliari sembra emergere anche dalla lettera scritta dallo stesso concilio a papa Giulio I perché informasse «*per scripta tua qui in Sicilia, qui in Sardinia et in Italia sunt fratres nostri quae acta sunt*» nello stesso concilio (*ibidem*, III, 41): un indizio che oltre al vescovo o ai vescovi che dalla Sardegna avevano partecipato al concilio e che perciò non avevano bisogno di essere informati ve n'erano altri che erano rimasti nell'isola: cf. anche P. MELONI, *La Sardegna romana*, Sassari 1991², pp. 436-437. Infine, sull'appartenenza della Sardegna alla diocesi italiana fino al 484, cf. E. GERLAND, *Corpus Notitiarum Episcopatum Ecclesiae Orientalis Graecae*, 1. Band. *Die Genesis der Notitia Episcopatum*, 1. Heft: Einleitung, s.l., 1931, p. 42; vedi anche J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1958, pp. 445-446 a proposito dei diritti metropolitici del pontefice romano sulle sedi vescovili dell'*Italia suburbicaria*.

²¹ Cf. PANI ERMINI, *Antichità cristiana e alto medioevo* che tocca il problema delle tipologie, delle tecniche e dei materiali; quello relativo alla continuità del culto, dalla chiesa cimiteriale paleocristiana alla cattedrale altomedioevale, venne accennato dalla stessa autrice in *La Sardegna e l'Africa nel periodo vandalico*, pp. 121-122, e sviluppato ulteriormente in *Le città sarde tra tarda antichità e medioevo: uno studio appena iniziato*, in A. MASTINO (a cura di), *L'Africa Romana*, V (Atti del V convegno di studio. Sassari, 11-13 dicembre 1987), Sassari 1988, pp. 431-438 e, in collaborazione con A.M. GIUNTELLA, *Complesso episcopale e città nella Sardegna tardoromana e altomedioevale*, in *Il suburbio delle città in Sardegna: persistenze e trasformazioni*, in *Atti del III convegno di studio sull'archeo-*

Per ciò che concerne, poi, la fisionomia organizzativa della chiesa sarda va ricordato anzitutto ciò che sia la *Vita beati Fulgentii* che le altre testimonianze letterarie riferiscono sulle comunità formate dai vescovi africani in Sardegna, sulla loro vita scandita dalla preghiera e dallo studio, sullo stretto legame gerarchico che i vescovi esuli riuscirono a mantenere con il loro primate, il vescovo di Cartagine, sulla sollecitudine pastorale da cui erano animati nei confronti delle rispettive chiese che erano stati costretti ad abbandonare, sui loro dibattiti teologici innescati talvolta da richieste di pareri che giungevano da diverse parti della cristianità: il fatto di essere in esilio, sradicati dal loro contesto abituale, non sembra aver intaccato la loro coesione come corpo episcopale, una compattezza che se presupponeva forti motivazioni interiori era anche disciplinata da una precisa normativa scritta e da consuetudini ugualmente rispettate. Da questa singolare comunità di esuli emanava verso l'intera cristianità un esempio di forza e di serena compostezza non meno convincente di quello che nel passato aveva avuto i suoi momenti più significativi nei periodici concili provinciali e, ancor più, in quelli celebrati a Cartagine sotto la guida del primate: non è un caso se questa consuetudine venne ripresa immediatamente dopo la fine dell'esilio. Era ben difficile che, in questi decenni durante i quali il mondo cristiano guardava verso la Sardegna, proprio la chiesa sarda potesse sottrarsi alla forza di questo esempio²².

*logia tardoromana e altomedievale in Sardegna. Cuglieri, 28-29 giugno 1986, Taranto 1989, pp. 63-83. È assai probabile che ai vescovi africani si debba anche la fondazione di una o due delle sette sedi vescovili funzionanti nell'età di Gregorio (ai sei suffraganei, destinatari della lettera IX, 203, bisogna aggiungere il metropolita Gianuario) mentre, per la fine del secolo V, ne sono attestate soltanto cinque. Il discorso si pone soprattutto per Fausiana, non menzionata nella più volte citata *Notitia* del 484 e le cui vicende, dopo la fondazione, dovettero essere piuttosto travagliate. Stando a quanto ne scrive Gregorio, che nel 594 (IV, 29) dava l'assenso per il suo ripristino, essa era stata abbandonata già da molto tempo («rerum necessitate longis aboluisse temporibus»). Si può avanzare allora l'ipotesi che, costituita dopo l'arrivo dei vescovi africani (primo decennio del VI secolo) che pertanto si sarebbero interessati anche all'evangelizzazione dei pagani che abitavano quella parte dell'isola, essa sia stata abbandonata in seguito alle incursioni degli Ostrogoti di Totila che attorno alla metà di quel secolo — in tal caso vi si attaglia bene la durata del suo abbandono («longis ... temporibus») — si impadronirono per qualche tempo della Sardegna e della Corsica (cf. BESTA, *La Sardegna medievale*, I, p. 17). C'è da chiedersi se non si possa far risalire a questa stessa circostanza anche la fine della sede vescovile corsa di Trainum, «hostili feritate occupata atque diruta» (I, 77); su questa sede di cui si ignora persino l'ubicazione, cf. R. GILLET, *DHGE*, XXI, 1395; PH. PERGOLA, *Gregorio Magno e il suo tempo*, in «Studia Ephemeridis AUGUSTINIANUM», 33, I. *Studi storici*, p. 104.*

²² Con molta pertinenza BESTA, *La Sardegna medioevale*, p. 9, scrive che «la dimora degli esuli africani non fu ... senza lustro per la Sardegna dove balenarono gli ultimi bagliori della fulgida cultura africana e ben a ragione si volsero allora su essa con simpatia e quasi con invidia gli sguardi della cristianità». Si veda il quadro — forse eccessivamente

D'altra parte, era ovvio che anch'essa fosse provvista di una propria organizzazione e di un complesso normativo che regolava sia le questioni relative alle singole chiese (predicazione, amministrazione dei sacramenti, reclutamento del clero, funzionamento dei monasteri, istituzioni caritative, rapporti con le autorità, atteggiamento nei confronti degli ebrei, ecc.) sia quelle dei rapporti delle varie chiese tra loro e con le altre fuori dell'isola, prima di tutte quella di Roma. Ancora molti decenni dopo, l'epistolario gregoriano faceva riferimento a questa struttura organizzativa e alla corrispondente legislazione.

Vi si parlava di «*sacratissimi canones*» valevoli per tutta la Chiesa (IV, 26: riguardavano i requisiti d'idoneità morale, religiosa, culturale e sociale dei candidati agli ordini sacri; la loro portata era universale come quella dei «*canones antiquorum patrum*», IX, 203, che si riferivano al diritto dei vescovi di appellarsi al romano pontefice e che si rifacevano probabilmente a una disposizione del concilio di Sardica del 343) ma anche di leggi consuetudinarie che interessavano soltanto la Sardegna; sono indicate come «*mos provinciae tuae*» (IV, 9; la lettera, indirizzata a Gianuario, parlava della celebrazione due volte l'anno del sinodo provinciale; tutti i vescovi suffraganei dovevano riunirsi attorno al loro metropolita per discutere su problemi pastorali e disciplinari che interessavano le loro chiese e per sottoporsi all'esercizio della correzione fraterna) o come «*mos insulae vestrae*» (IX, 203; la lettera era questa volta diretta ai vescovi suffraganei di Gianuario; ad essi Gregorio rammentava l'obbligo di visitare tutti gli anni il metropolita poco dopo le celebrazioni pasquali per riceverne la data precisa della pasqua successiva e il divieto di recarsi fuori dell'isola senza aver ottenuto la licenza dello stesso metropolita a meno che la meta non fosse la Sede apostolica). Altra cosa invece doveva essere sia la consuetudine vigente a Cagliari che imponeva il controllo vescovile sull'amministrazione dei «*xenodochia*» (IV, 24) sia il «*dispositum prudenter a tuis ... decessoribus*» che sembrava sottintendere una norma scritta stabilita dai predecessori di Gianuario per rispondere a un problema preciso riguardante l'amministrazione dei beni dei monasteri femminili (IV, 9).

Questi che abbiamo citato non sono che i casi più espliciti di legislazione ecclesiastica vigente nell'isola e riportati dall'epistolario gregoriano. Vi erano però molti altri riferimenti ad aspetti e momenti della vita

ottimismo — che della comunità dei vescovi esuli viene tracciato nella già citata *Vita beati Fulgentii* in LAPEYRE, *Vie de Saint Fulgence*, pp. 87-93 e in PL 65, 137-138; cf. anche, *supra*, la n. 7.

religiosa che dovevano essere ugualmente regolati da una normativa precisa. Ricordiamo tra gli altri l'amministrazione dei sacramenti, in particolare del battesimo conferito solennemente ai catecumeni nella vigilia della pasqua (in questa occasione, ai neobattezzati veniva consegnato anche il «*birrum album*»: IX, 196) e della confermazione per la quale Gregorio si vide costretto a tollerare una consuetudine sarda diversa da quella romana (IV, 9 e 26), la celebrazione della messa domenicale (IX, 1 e 11), l'inumazione nelle chiese (VIII, 35), la venerazione tributata alla croce e ad immagini sacre (IX, 196), il culto delle reliquie (IV, 8), la provvisione delle sedi vacanti da eseguire «*secundum pristinum modum*» (IV, 29 e XIV, 2), il diritto d'asilo «*in ecclesia*», probabilmente la stessa cattedrale (X, 17), i rapporti con gli ebrei con un preciso rimando alla legislazione imperiale (IV, 9 e IX, 196).

Non è facile individuare l'origine di questa legislazione canonica; sarebbe però troppo frettoloso, dopo constatata la coincidenza di buona parte di essa con quella vigente nella chiesa africana, concludere alla dipendenza di quella da questa, un'ipotesi peraltro non priva di indizi che richiedono però un'indagine ancora tutta da fare²³. In ogni modo, non bisogna dimenticare che l'autonomia della provincia ecclesiastica sarda è attestata fin dal 484 e, quindi, almeno ad allora si deve far risalire la sua organizzazione e la relativa legislazione; per non parlare di quelle riguardanti le singole chiese che devono essere necessariamente più antiche.

Tuttavia, il problema che qui interessa non è quello di stabilire una dipendenza originaria della chiesa sarda da quella africana; più importante, ci sembra, sarebbe quello di capire perché durante il pontificato di Gregorio Magno si deve constatare un'assenza di rapporti tra due chiese che, appena settanta anni prima, erano stati quanto mai intensi al punto

che la chiesa sarda ne aveva ricevuto notevole slancio sia nel campo religioso che in quello organizzativo. Sicuramente, pur concedendo che la tensione religiosa di una comunità cristiana non può essere confusa o misurata con la sua tenuta organizzativa, è anche vero che quest'ultima può offrire riscontri anche significativi per taluni aspetti della vita di una comunità religiosa calata nel tempo e nello spazio. Ora, se si tiene conto della testimonianza di Gregorio, non si può negare che la chiesa sarda offrisse un quadro piuttosto preoccupante.

Un'affermazione troppo generale e troppo generica? Non ci pare, se si deve constatare che quasi tutti gli esempi appena riportati dai quali risulta un ampio *corpus* legislativo vigente nella chiesa sarda sono legati a precise denunce di inosservanza della stessa legislazione. Ora se, riprendendo ancora una volta quanto è stato appena detto sulla forza trainante dell'esempio che scaturiva dalle comunità dei vescovi esuli, è lecito inferire che fino a quando esse rimasero nell'isola, non solo la chiesa sarda ne subì il fascino ma si pose alla loro scuola (recezione del fenomeno monastico, costruzione di chiese, rapporti di stima tra vescovi africani e sardi), si dovrebbe anche concludere che questa corrispondenza non ebbe lunga durata. Lasciata a sé stessa, la chiesa sarda e con essa coloro che ne costituivano gli elementi portanti — monaci, clero e vescovi — non tardarono a dar l'impressione di aver perduto lo slancio religioso e la vivacità culturale dei decenni precedenti. La spia più allarmante di questa decadenza è senza dubbio l'abbandono dell'evangelizzazione dei pagani: non un monaco, non un vescovo sardo se ne interessarono fino a che Gregorio non vi provvide lui stesso inviando Felice e Ciriaco dalla penisola.

Malauguratamente, lo stato della documentazione non consente per ora di isolare i motivi che portarono prima alla progressiva attenuazione e poi al quasi completo spegnimento dei rapporti tra le due chiese. Si ha comunque l'impressione che già verso la metà del secolo sesto il distacco della chiesa sarda da quella africana fosse già molto avviato. Quando, infatti, quest'ultima si trovò impegnata in prima persona, durante la controversia dei «Tre Capitoli», per la difesa dell'ortodossia contro il cesaropapismo di Giustiniano, i cedimenti delle chiese orientali e i tentennamenti di papa Vigilio, della partecipazione della chiesa sarda a questo importante dibattito teologico si ha appena un fuggevole cenno. Questa considerazione, durante una crisi ampiamente documentata dalle fonti letterarie, acquista tutta la sua forza se si tiene presente che alcuni fra gli ecclesiastici africani che vi parteciparono — primo fra tutti il già citato Ferrando di Cartagine — dovevano aver trascorso in Sardegna lun-

²³ Fra gli indizi che fanno supporre un legame tra la chiesa africana e quella sarda e forse un influsso della prima nella formazione della seconda si può ricordare che nei codici che riportano la lista dei vescovi intervenuti al già citato concilio di Arles (cf. nota 20, all'inizio) il nome del vescovo di Cagliari si trova sempre inquadrato tra quello del suo collega della Mauritania e quello del vescovo di Cartagine: cf. *ibidem*, pp. 15, 17, 19, 22. Inoltre, nelle due liste (già citate nella nota 20) di province che inviarono vescovi al concilio di Sardica, la *Sardinia* si trova in entrambe subito dopo l'*Africa*, sebbene le altre province non siano elencate con lo stesso ordine. C'è infine il problema della provenienza di Lucifero di Cagliari o quantomeno della sua formazione culturale fortemente dipendente da autori africani, abbondantemente citati nei suoi scritti polemicici (Lattanzio viene citato ben 46 volte, Cipriano 23 volte, senza contare le 21 citazioni dallo pseudo-Cipriano, Tertulliano solo 3 volte). Chiaramente egli portò con sé le loro opere durante l'esilio: cf. il dettagliato indice delle fonti non bibliche usate da Lucifero nella recente edizione delle sue opere curata da G.F. DIERKS, *Luciferi Calaritani opera quae supersunt*, in *C.Ch.*, s. lat. VIII, Turnolti 1977, pp. 363-364.

ghi anni d'esilio e ne avevano fatto allora un alto luogo di studio e di ricerca teologica²⁴. Ora, invece, sull'isola già ospitale sembrava essere calato il più completo silenzio.

²⁴ Sulla partecipazione della chiesa d'Africa al dibattito dei «Tre Capitoli», cf. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, pp. 408-449 e J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris 1923. Quanto alla Sardegna, il solo cenno di un suo coinvolgimento pare sia quello di FACONDO DI ERMIANE, *Pro defensione Trium Capitulorum*, lib. IV, c. III (PL 67, 624A); parlando del viaggio di papa Vigilio a Costantinopoli (vi giunse sul finire del 546), dov'era stato convocato da Giustiniano per ratificare la condanna dei Tre Capitoli, Facondo ricorda che da molte parti giunsero al papa esortazioni per difendere l'ortodossia e non cedere alla volontà (indicata come «novitas») dell'imperatore; fra queste ci furono quelle giunte da Africa e Sardegna: «non autem solos quos memoravimus sanctos et venerabiles viros hoc secum iudicasse monstravit [Vigilius], quando non tacuit quod Romana quoque universitas egredientem, quod venientem Africa atque Sardinia — quamquam non per eas transierit — per ipsius tamen consiliarium publica eum contestatione pulsaverint, sicut Hellas et Illyricus provinciae per quas venit, ut nullatenus novitati quae facta est acquiescat»; su questo argomento cf. F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* (An. 604), II, (Studi e Testi, 35), Faenza 1927, pp. 665-666.