

Studia Ephemeridis Augustinianum 96

**PAGANI E CRISTIANI ALLA RICERCA
DELLA SALVEZZA (SECOLI I – III)**

**XXXIV Incontro di studiosi
dell'antichità cristiana**

Roma, 5-7 maggio 2005

ESTRATTO

**Institutum Patristicum Augustinianum
Via Paolo VI, 25 - 00193 Roma
2006**

DEPOSITUS IN CRISTO
VALENZE SOTERICHE NELLA RIDEFINIZIONE CRISTIANA
DEL MONDO FUNERARIO*

È una ben nota acquisizione storiografica che, tra gli ultimi anni del II secolo e gli inizi del successivo, si possa ricostruire, in sorprendente quanto logica concordanza con significativi mutamenti istituzionali e organizzativi in seno alla comunità cristiana, l'*incipit* di quel processo di formazione di spazi funerari direttamente programmati e gestiti, in forma esclusiva, dalla Chiesa¹. A Roma, in particolare, la felice convergenza di fonti letterarie e di un consistente repertorio di dati monumentali rende agevole una più chiara definizione del fenomeno, della sua portata e dei suoi caratteri²; questi si possono riassumere, anche sulla base del dibattito più recente³,

* *Al padre Recio, maestro di iconografia e di umanità.*

¹ Tra gli studi recenti che in misura più esaustiva riassumono il vivace dibattito sulle dinamiche di formazione dei cimiteri cristiani vanno richiamati U.M. Fasola - V. Fiocchi Nicolai, *Le necropoli durante la formazione della città cristiana*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne* (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 settembre 1986), Città del Vaticano 1989, Vol. II, pp. 1153-1205; V. Fiocchi Nicolai, *Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità e altomedioevo*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, L (Spoleto, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003, pp. 921-969 e part. pp. 921-926; É. Rebillard, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris 2003 (con il riesame critico di J. Guyon, *À propos d'un ouvrage récent: retour sur le «Dossier des origines» des catacombes chrétiennes de Rome*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 81 [2005], c.s.). Offrono interessanti stimoli in questa direzione anche i contributi di C. Carletti, *L'arca di Noè: ovvero la Chiesa di Callisto e l'uniformità della "morte scritta"*, in *Antiquité Tardive* 9 (2001), pp. 97-102; M. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, in *Vetera Christianorum* 33 (1996), pp. 115-132; Id., *L'età antica*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma 2000, Vol. I, pp. 10-15 (e inoltre Id., *Roma cristiana tra II e III secolo*, in *Vetera Christianorum* 26 [1989], pp. 115-136). Quest'ultimo studioso ricomponne il passaggio, significativo anche in relazione alle origini dei cimiteri, dal governo presbiteriale della Chiesa a un apparato di tipo monarchico.

² Ph. Pergola, *Le catacombe romane. Storia e topografia*, Roma 1997, part. pp. 60-62 e V. Fiocchi Nicolai, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano 2001, pp. 15-32.

³ Un articolato riaggiornamento delle problematiche è stato proposto in una giornata di studio tematica sull'*Origine delle catacombe romane* nell'ambito dei Seminari di Archeologia Cristiana (21 marzo 2005), che ha visto confrontarsi nuovamente sull'argomento studiosi con approcci differenziati; si rimanda pertanto agli atti, in corso di stampa, per un quadro complessivo.

entro modalità spesso innovative nel variegato panorama funerario romano, rispetto al quale i sepolcreti cristiani privilegiano in misura massiccia e sistematica l'utilizzo del sottosuolo accanto alle aree di superficie e propongono forme ben pensate e praticamente inedite di sepolture di massa, organismi capaci di accogliere migliaia e migliaia di inumazioni e potenziabili ad oltranza con espedienti facili già predisposti in fase di impianto⁴.

Tra le diverse motivazioni induttive di questa prassi generalizzata del "riunirsi nella morte" da parte dei cristiani⁵, va sicuramente riconosciuta la pressante esigenza di esprimere, in condizioni di massima libertà e autonomia, gli esiti del radicale mutamento di mentalità nei confronti della fine dell'esistenza terrena, mutamento accelerato e connotato in modo specifico dal Cristianesimo, ma inquadrabile, in effetti, nell'ampia temperie ideologico-culturale che, nel mondo romano, segna i primi secoli dell'Impero grazie al complessivo apporto delle religioni orientali⁶.

Già semplicemente nella nuova accezione del termine *κομητήριον* - *coemeterium*, introdotto a sostituzione del lessico tradizionale, appare riposto, si è più volte ribadito, il senso del drastico ribaltamento concettuale⁷: lo

⁴ Il carattere "collettivo" dei cimiteri cristiani, evidente soprattutto nelle scelte planimetriche e nella disposizione delle sepolture, rappresenta la peculiarità primaria di queste aree; per alcuni contesti è stato possibile calcolare quantificazioni periodizzate, che definiscono i cimiteri delle prime fasi veramente come amplissimi "contenitori" di sepolture: cf. anche V. Fiocchi Nicolai, *Gli spazi delle sepolture cristiane tra il III e il V secolo: genesi e dinamica di una scelta insediativa*, in *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medio evo*, a cura di L. Pani Ermini - P. Siniscalco, Roma 2000, pp. 341-362.

⁵ Le motivazioni che indussero i cristiani, ormai cresciuti considerevolmente dal punto di vista numerico, a definire cimiteri propri sono generalmente individuate nella solidarietà sociale e nel senso comunitario, nonché nella ricerca di ambiti in cui espletare riti funerari che avevano intanto assunto delle caratteristiche specifiche (Fiocchi Nicolai, *Gli spazi delle sepolture cristiane*, p. 342 e Id., *Strutture funerarie ed edifici di culto*, pp. 16-17).

⁶ Cf. Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari 1985, part. pp. 33-105, P.-A. Février, *La mort chrétienne*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXXIII (Spoleto, 11-17 aprile 1985), Spoleto 1987, Vol. II, pp. 881-942. Sulla diffusione dei culti orientali nell'impero romano cf. la recente raccolta di E. Sanzi, *I culti orientali nell'impero romano: un'antologia di fonti*, Cosenza 2003, ma soprattutto G. Sfameni Gasparro, *Oracoli, profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002. Un repertorio interessante di testimonianze sulla percezione del mondo ultraterreno in M.P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987.

⁷ Vedi essenzialmente, da ultimo, Fiocchi Nicolai, *Strutture funerarie ed edifici di culto*, p. 16. Valutazioni approfondite delle valenze significanti in A. Ferrua, *Il Cimitero dei nostri morti*, in *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari 1991, pp. 284-296 e

evidenzierà bene Giovanni Crisostomo nell'omelia ai fedeli di Antiochia *Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κοιμητηρίου*⁸, dove è spiegato con chiarezza il senso della parola, utilizzata per la prima volta con valenza sepolcrale nel *De anima* di Tertulliano⁹ e nel noto passo della *Refutatio omnium haeresium* dello Pseudo-Ippolito in relazione al cimitero della Chiesa di Roma sulla via Appia¹⁰: i cristiani non devono sentirsi morti, spiega il Crisostomo, ma grazie al trionfo di Cristo sulla morte essi semplicemente dormono (κειμῶνται) e οὐκέτι θάνατος καλεῖται λοιπὸν ὁ θάνατος, ἀλλὰ ὕπνος καὶ κοίμησις (la morte stessa non può più chiamarsi tale, ma sonno e riposo).

Rivisitati nell'insieme delle fasi più antiche, – i complessivi decenni precedenti l'età della pace –, gli insediamenti cimiteriali paleocristiani del suburbio di Roma, meglio noti, oggi, anche grazie a singoli studi topografici¹¹, offrono un'intricata maglia di suggestioni convergenti in tale corale e concorde, talora quasi ossessiva volontà di esprimere la fede nella resurrezione; questi contesti si profilano, anzi, come ambiti privilegiati per ricucire le dinamiche di formazione di quel linguaggio sotterico di massa, in qualche modo "secondario" nel suo essere riflesso semplificato e autentico del dibattito dottrinale e filosofico sull'immortalità e la salvezza, che si delinea, a dirla con Gabriel Sanders, piuttosto come un diffuso sentimento di "félicité sotériologique" dominante l'esperienza comune della "morte quotidiana"¹². In questa sede si può tentare di restituire le

M. Guarducci, *Epigrafia greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978, pp. 305-306, 321-322, 330-331; inoltre É. Rebillard, *Κοιμητήριον et coemeterium: tombe, tombe sainte, nécropole*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 105 (1993), pp. 975-1001.

⁸ Ioh. Chrys., *coem.* 1 [PG 49], pp. 393-394.

⁹ Tert., *anim.* 51, 7 [CCL 2], p. 858 (*est et illa relatio apud nostros, in coemeterio corpus corpori iuxta collocando spatium recessu communicasse, si et apud ethnicos tale quid traditur, ubique deus potestatis suae signa proponit suis in solacium, extraneis in testimonium*).

¹⁰ Ps. Hipp., *Èlen.* IX, 12,14 [GCS 26], p. 248 (μεθ' οὗ κοιμησιν Ζεφυρίνος συναράμενον αὐτὸν σχὼν πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ κλήρου, ... τοῦτον μεταγαγὼν ἀπὸ τοῦ Ἀνθείου εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν).

¹¹ Significative, per questa riconsiderazione tematica, si sono rivelate soprattutto le analisi diacroniche nei complessi di Callisto (L. Reekmans, *La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale*, Città del Vaticano 1964), di Priscilla (F. Tolotti, *Il cimitero di Priscilla. Studio di topografia e architettura*, Città del Vaticano 1970), di Pretestato (L. Spera, *Il complesso di Pretestato sulla via Appia. Storia topografico-monumentale di un insediamento funerario paleocristiano nel suburbio di Roma*, Città del Vaticano 2004), di Marcellino e Pietro (J. Guyon, *Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines*, Città del Vaticano 1987).

¹² G. Sanders, *La mort chrétienne au IV^e siècle, d'après l'épigraphie funéraire de Rome. Nouveauté, continuité, mutation*, in *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort*.

linee più rilevanti di tale manifesto perenne (che troverà la sua pienezza espressiva, diremo, soprattutto nel IV secolo), composto per lo più da sinceri e variegati stimoli individuali, spesso estemporanei, che trovano possibilità di concretizzazione in particolare nei moduli di una prassi epigrafica che proprio nell'ambito del III secolo va acquisendo segni di identità¹³; nel ricorso ad immagini, alle quali non si consente di assolvere ad una mera funzione decorativa¹⁴; nei riti connessi alla cura della salma e della tomba e alla sua reiterata frequentazione¹⁵.

È soprattutto al nutrito dossier dell'epigrafia precostantiniana che si deve attingere per ricomporre i primi e più immediati moduli che proiettano nella dimensione paradisiaca del defunto, cui sembrano alludere già semplicemente la precocissima e diffusa adozione di *signa* con valenze salvifiche (il pesce, l'ancora, l'uccello)¹⁶ e la straordinaria ricorrenza di succinte formule ireniche, risolte sia nella più antica forma del saluto augurale (*pax, pax tibi, pax tecum*) o in espressioni isolate (*in pace* / ἐν εἰρήνῃ), ma non di rado connesse a clausole obituarie, come nel comune quanto significante lemma *dormit in pace/ κοιμάται ἐν εἰρήνῃ*¹⁷. Il termine *pax*, è noto, assume un valore

Le témoignage de l'épigraphie funéraire latine, Faenza 1991, pp. 277-292 (part., per questa definizione, p. 279).

¹³ Per le linee evolutive generali dell'epigrafia cristiana cf. C. Carletti, *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*, in *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica [Inscriptiones Sanctae Sedis 2]*, Città del Vaticano 1997, pp. 143-164.

¹⁴ F. Bisconti, *La decorazione delle catacombe romane*, in V. Fiocchi Nicolai - F. Bisconti - D. Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg 1998, part. pp. 122-130. Il dibattito sulle complesse valenze delle immagini nei primi secoli del cristianesimo è criticamente riconsiderato da G. Cantino Wataghin, *Biblia pauperum. A proposito dell'arte dei primi cristiani*, in *Antiquité tardive* 9 (2001), pp. 259-274.

¹⁵ Cf. L. Spera, *Riti funerari e "culto dei morti" nella tarda antichità. Un quadro archeologico dai cimiteri paleocristiani di Roma*, in *Augustinianum* 45 (2005), pp. 5-34 (cui si rimanda per un repertorio bibliografico generale).

¹⁶ Carletti, *Nascita e sviluppo*, p. 147 richiama però le più complesse questioni sulla valenza effettiva di questi segni, il pesce e l'ancora generalmente diffusi nella prassi epigrafica del II-III secolo con più ampio significato "magico/simbolico/rituale".

¹⁷ Vd. Ch. Mohrmann, *Traits caractéristiques du latin chrétien*, in *Études sur le latin des Chrétiens*, Vol. I, Roma 1961, pp. 28-29, C. Carletti, *Linguaggio biblico e comunità di Roma nel III sec.: il contributo delle iscrizioni dell'arenario del cimitero di Priscilla*, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 2 (1985) pp. 201-207 (e spec. 204-205) e Id., "Epigrafia cristiana" - "epigrafia dei cristiani": alle origini della terza età dell'epigrafia, in *La terza età dell'epigrafia. Atti del Colloquio AIEGL-Borghesi 1986*, Faenza 1988, part. pp. 120-128; cf. anche Ch. Pietri, s.v. *Grabinschrift*, in *Reallexicon für Antike und Christentum* XII, 59-60, Stuttgart

pregnante e riassuntivo dei concetti di appagamento e beatitudine, di atemporalità (*aeternitas*) e di *securitas*, concetti auspicati e ad un tempo percepiti quali certezze già in atto¹⁸, che ritroviamo talora scomposti con esiti quasi pleonastici, come in una epigrafe del cimitero di Panfilo (ICUR X 26336) in cui la condizione della morte è descritta come *aeterna securitas cum pace*.

La dimensione escatologica emerge meglio nelle specificazioni attestate, ad esempio, in alcune epigrafi ancora a chiusura di loculi nel cimitero di Novaziano, *ispiritus tuus in pace* (ICUR VII 20410) e *ispiritus tuus in bono* (ICUR VII 29524) o nello sporadico sdoppiamento *in pace et in Christo* (ICUR VII 20366), che va inserito nella pure ricca serie di moduli espressivi mirati a definire dell'aldilà lo *status* dell'annullamento e della perdita di sé in Cristo, il premio della serenità identificata, sulla base di evidenti richiami neotestamentari, con Cristo stesso¹⁹: in molti epitaffi si sceglie infatti il nesso esplicito *dormit in deo, in domino, in Christo*, con il corrispondente κομᾶται ἐν θεῷ, ἐν κυρίῳ della versione greca, nesso che assume, talora, il vezzo di valenza augurale mediante il "tu" al defunto²⁰. Più sporadica, nelle attestazioni precedenti l'inoltrato IV secolo, la dimensione oltremondana concepita come comunione tra i santi²¹, che invece con l'enfaticizzazione del culto dei martiri e del ruolo intermediatore di questi dopo la pace andrà acquisendo ricadute ben più forti nell'immaginario paradisiaco.

Nelle meno comuni modellazioni formulari *acceptus a deo*²² o *receptus ad deum* della nota iscrizione del 217 sul sarcofago di *M. Aurelius Prosenes*, da un sito sull'antica Labicana prossimo al cimitero di Zotico²³, e nell'ancor

1983, cc. 556-560 e Carletti, *Nascita e sviluppo*, pp. 145-146, 152. Inoltre, P. Colafrancesco Carletti, *L'area semantica di pax nella poesia epigrafica tardo antica*, in *Vetera Christianorum* 32 (1995), pp. 269-292, part. pp. 269-271.

¹⁸ Un'analisi esaustiva delle complesse accezioni del termine nel lessico dei cristiani è rappresentata ancora dallo studio di E. Dinkler, s.v. *Friede*, in *Reallexicon für Antike und Christentum* VIII, 59-60, Stuttgart 1970, cc. 434-493.

¹⁹ Vd. Dinkler, s.v. *Friede*, cc. 459-463.

²⁰ Per alcuni esempi attribuibili al III secolo cf. ICUR VII 20547 dal cimitero di Novaziano e ICUR X 26515 e 26519 da un unico ambulacro della catacomba di Panfilo; significative anche le epigrafi di Priscilla ICUR IX 25126 e 25332.

²¹ Costituiscono sporadiche eccezioni nel repertorio del III secolo le iscrizioni callistiane ICUR IV 9451 - *Veneriosa spiritus tu<u>s inter san(c)tos* - e 9433 - [*Pr*]vata [*vi*]bes [*cum sa*]nctis -.

²² Vd. ICUR VII 20476, del III secolo, *in situ* nel cimitero di Novaziano.

²³ ICUR VI 17246. Vd. A. Ferrua, *Nuove correzioni alla silloge del Diehl*, Città del Vaticano 1981, p. 105 e C. Carletti, *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonianze di vita cristiana (secoli III-VII)*, Firenze 1986, pp. 32-34; vanno ricordate però alcune perplessità avanzate sulla cristianità di questa iscrizione (Pietri, s.v. *Grabinschrift*, cc. 555-556).

più inconsueta *accersitus* o *raptus ab angelis*²⁴ si coglie maggiormente il senso del processo di transizione spirituale che porta all'approdo salvifico, esito, ovviamente, di una redenzione ottenuta con il battesimo: così, in un'epigrafe degli ultimi anni del III secolo dalla catacomba di Panfilo, sulla via Salaria. vetus, si impianta il legame del credere (*Aproniane crededisti in deo*) e l'effetto del premio celeste (*vives in Christo*)²⁵ (fig. 1). Dal cimitero di Priscilla un altro documento epigrafico su una lastra a chiusura di una tomba pavimentale nella regione dell'arenario²⁶ rievocava, del giovane *Restutus*, vissuto, si può ritenere, nei primissimi anni del IV secolo²⁷, il battesimo ricevuto in punto di morte (*in morte fidelis*): l'epitaffio si snoda concettualmente attraverso il dualismo dimensionale – portandoci a toccare un altro nodo nello sviluppo del tema salvifico – tra vita terrena, dove pure il defunto può vantare meriti speciali per particolari virtù, e vita celeste, tra il corpo, riposto e immobile nel sepolcro e la certa ambientazione della vera vita di *Restutus in aethere*, in un posto speciale, *ante pedes Domini, praecellens munere Christi*, nel dono perenne del ricevere Cristo. Questo documento si presta più degli altri a far rilevare, del cimitero, la valenza duplice di luogo di accoglienza del corpo e dunque anche di rievocazione del transito terreno e, ad un tempo, proprio per questo, di luogo ideale per ricreare immagini oltremondane "tipiche", nel tentativo di materializzare l'altra dimensione, di per se stessa impalpabile, del defunto²⁸.

La formula è associabile all'espressione *receptus in pace* di un'epigrafe dal cimitero di Ciriaca (ICUR VII 18496), di dubbia datazione, e richiama la posteriore ben nota iscrizione sul sarcofago di Giunio Basso ICUR II 4164, con il nesso *ut ad deum*.

²⁴ ICUR III 9155 e ICUR V 13098, quest'ultima puntualmente datata al 310.

²⁵ ICUR X 26329.

²⁶ ICUR IX 25966 (vd. P. Styger, *Die römischen Katakomben*, Berlin 1933, pp. 133-135).

²⁷ La datazione proposta da Styger, *Die römischen Katakomben*, p. 135, può essere appena ritoccata sulla base della sequenza di occupazione e rioccupazione degli spazi nella regione dell'arenario (per un'revisione preliminare L. Spera, *Scoperta di nuovi dati monumentali per lo studio dell'arenario centrale della catacomba di Priscilla a Roma*, in *Atti del VII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* [Cassino 20-24 settembre 1993], Cassino 2003, I, pp. 455-468).

²⁸ Cf. P.-A. Février, *La tombe chrétienne et l'au-delà*, in *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen Âge (III-XIII siècles)*, Paris 1984, pp. 163-183. È significativo che proprio nello stesso cimitero di Priscilla e a poca distanza dal sepolcro di *Restutus*, uno straordinario documento pittorico appena precedente fa prendere forma ai medesimi temi, facendo confluire con armonia la proiezione atemporale dell'anima beata della defunta, al centro, e i momenti più salienti del *cursus vitae*: sulle pitture del cubicolo cd. "della Velata" vd., essenzialmente, C. Dagens, *A propos du cubiculum de la "Velatio"*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 47 (1971), pp. 119-129 e F. Bisconti, *Il*

La prima iconografia nelle catacombe romane trova infatti un canale primario di applicazioni sperimentali proprio nei giochi di visualizzazione dell'anima nell'aldilà, come ha messo a punto, in una serie di studi negli ultimi anni, Fabrizio Bisconti²⁹: più precocemente in contesti bucolici, nel *locus amoenus* di ascendenza classica, innestati presto di richiami filosofici, in giardini verdeggianti, in ambienti urbani, chiaramente allusivi alla Gerusalemme celeste, o, più semplicemente, "domestici", sintetizzati spesso dal tipico parapetasma, il tendaggio che nel III-IV secolo fa da sfondo alle rappresentazioni dei defunti non solo in molti esempi pittorici, ma anche sui sarcofagi³⁰.

In parallelo l'arte cimiteriale delle origini sviluppa appieno un secondo filone che mira all'espressione diretta di contenuti soterici, ricostruibile nel chiaro riferimento ai mezzi salvifici (in particolare il battesimo), ma soprattutto nella definizione di emblemi storico-scritturistici che talora affollano le superfici dei sepolcri, eventi miracolosi, scene di guarigione e di sconfitta della morte, utilizzati in qualità di veri e propri "paradigmi di salvezza", che si traducono per i defunti in autentiche e sentite formule autodichiarative di fede nella salvezza universale e nei suoi risvolti individuali³¹ (fig. 2).

Tali tipologie di manufatti, sia epigrafici che iconografici, rappresentano, è evidente, livelli ben differenziati di elaborazione concettuale sull'idea filosofico-religiosa di salvezza, ovviamente in connessione con una molteplicità di intenti espressivi, ma anche, molto semplicemente, per una effettiva disparità di percezione del messaggio salvifico da parte dei committenti. Non meraviglia, dunque, che tra i manifesti più completi nell'articolazione

cubicolo della "Velata", in F. Bisconti - D. Nuzzo, *Scavi e restauri nella regione della "Velata" in Priscilla*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 77 (2001), pp. 49-77.

²⁹ Per lo sviluppo di questi temi si rimanda, pertanto, agli esaustivi approfondimenti dello studioso, in particolare a: F. Bisconti, *Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 370-374; Id., *Sulla concezione figurativa dell'"habitat" paradisiaco. A proposito di un affresco romano poco noto*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 56 (1990), pp. 25-80; Id., *Altre note di iconografia paradisiaca*, in *Bessarione* 9 (1992), pp. 89-117; Id., s.v. *Paradiso*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano 2000, p. 241. Si veda anche P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna 1966, part. pp. 269-274.

³⁰ Per un quadro complessivo F. Bisconti, *I sarcofagi del paradiso*, in *Sarcofagi tardo-antichi, paleocristiani ed altomedievali*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (École Française de Rome, 8 maggio 2002), Città del Vaticano 2004, pp. 53-74. Sul significato da attribuire al parapetasma si veda semplicemente D. Mazzoleni, s.v. *Parapetasma*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, p. 243.

³¹ Testini, *Le catacombe*, pp. 274-275; Bisconti, *Letteratura patristica*, pp. 379-385.

del tema sotterico prima dell'età della pace sia da porre un'iscrizione di committenza ecclesiastica, quella del diacono Severo, redatta prima della morte del papa Marcellino (304) per l'omonima giovane congiunta, scoperta e conservata nell'originario cubicolo della catacomba di Callisto (ICUR IV 10183; fig. 3); il diacono, recita l'epigrafe, ha realizzato, su ordine del papa suddetto, un cubicolo doppio provvisto di arcosoli e un lucernario³², quale *mansio in pace quieta*, luogo di tranquilla, ma ovviamente transitoria permanenza in pace, per sé e per i suoi, dove i corpi (i *membra dulcia*) possano conservarsi per il lungo tempo in attesa del ritorno di Cristo, richiamato nella doppia accezione di creatore (*factor*) e giudice. Al τύπος della valutazione positiva della vita terrena (il Signore aveva predisposto che Severa nascesse di mirabile sapienza *in carnem*), l'epitaffio esplicita, con evidenti rievocazioni scritturistiche e dottrinali, l'attesa della resurrezione, facendo intravedere il superamento della disgiunzione tra corpo e anima *quamque iterum dom(inus) spiritali gloria reddet*³³.

La condizione di impaziente attesa della resurrezione finale è, dunque, l'elemento più fortemente connotante il cimitero cristiano, che acquisisce un senso dimensionale completamente nuovo, è luogo "intermediario", realtà escatologica di transizione, diaframma tra due dimensioni altrettanto reali, il mondo e l'oltremondo, ed in quanto tale può conservare e rinnovare, come spazio ideale, la prassi tradizionale del banchetto funebre, rito ancestrale dell'incontro tra i vivi e i morti. E infatti i cimiteri in questione si presentano piuttosto ricchi di strutture materiali per assolvere ai riti del refrigerio – mense, bancali, cattedre – e di pitture che richiamano la prassi dei banchetti funebri³⁴; la nota epigrafe di *Criste* dal cimitero di Domitilla (ICUR III 6618; fig. 4), corredata dall'incisione dell'immagine del padre nell'atto di libare e della fanciulla beata nell'oltremondo, è forse il documento che si presta in modo più esplicito alla visualizzazione dell'incontro ideale

³² La descrizione nell'epigrafe è perfettamente adeguata al vano cui il manufatto appartiene; su questo vd. G.B. de Rossi, *La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata dal Cav. G. B. de Rossi, pubblicata per ordine della Santità di N. S. Papa Pio Nono*, Vol. III, Roma 1877, pp. 44-49.

³³ Su questo esemplare epitaffio si sofferma anche Colafrancesco Carletti, *L'area semantica di pax*, pp. 284-285.

³⁴ Per un quadro generale Spera, *Riti funerari e "culto dei morti"*, pp. 8-11, 26-32. Sulle pitture con scene di banchetto e sul loro significato cf., essenzialmente, E. Jastrzębowska, *Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des III^e et IV^e siècles*, in *Recherches Augustiniennes* 14 (1979), pp. 3-90, ma anche F. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma*, Città del Vaticano 2000, pp. 81-90.

tra i due mondi attraverso il rito libatorio³⁵. Dall'altra parte, la certezza della rinascita del corpo si pone alla base della ripresa e della piuttosto generale adozione, documentabile in numerosi casi nei cimiteri di Roma, di pratiche imbalsamatorie nell'allestimento delle salme, nonché dall'uso reiterato di intromettere nelle tombe sostanze aromatiche con lo scopo di ritardare i processi di corruzione della carne, in sintonia con l'impegno "filosofico" rintracciabile in molti coevi scritti dei Padri di valorizzare in modo adeguato la corporeità³⁶.

Impiantando una valutazione di insieme, il linguaggio soterico che emerge dall'analisi dei cimiteri cristiani di Roma nel periodo precostantiniano non mostra sempre una particolare originalità di espressione. Le possibilità comparative nei modi di formulazione dei concetti di fede e speranza di salvezza e nella elaborazione di immagini oltremondane, se si pongono da parte gli specifici richiami narrativi alle Sacre Scritture, rivelano continue interferenze e connessioni con disparati ambiti culturali e filosofico-religiosi, che da una parte si spiegano con l'inevitabile e logica afferenza ai sistemi correnti di comunicazione verbale e iconica, dall'altra vanno considerati nel quadro di quella sincretismo filosofico-culturale che il mondo romano di età imperiale profila costantemente³⁷.

Ricorrono sovente, nell'ampio repertorio di immagini, veri e propri τύποι tradizionali del mondo ultraterreno, tra i quali non si disdegnano neppure eredità mitologiche come quella costituita dalla mitica fenice, dipinta, ad esempio, nella cd. "cappella greca" della catacomba di Priscilla³⁸. Elemento primario per visualizzare l'effimero, impercettibile diaframma della transizione tra le due dimensioni, è la porta³⁹, che nel pieno IV secolo ritroviamo in una pittura della catacomba di Marcellino e Pietro⁴⁰, quanto nell'intrigante attraversamento in atto di un personaggio nel noto ipogeo

³⁵ Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, pp. 89-90.

³⁶ Spera, *Riti funerari e "culto dei morti"*, pp. 12-18, 30-32.

³⁷ Cf. in tal senso le stimolanti riflessioni di G. Sanders, *L'építaphe latine païenne et chrétienne: la synchronie des discours sur la mort*, in *Lapides memores*, pp. 345-391 e *La tombe et l'éternité: catégories distinctes ou domaines contigus? Le dossier épigraphique latin de la Rome chrétienne*, *Ibid.*, pp. 293-331.

³⁸ F. Bisconti, *Aspetti e significati del simbolo della fenice nella letteratura e nell'arte del Cristianesimo*, in *Vetera Christianorum* 16 (1979), pp. 21-40. Sull'ampio ricorso a temi mitologici nell'arte sepolcrale romana cf., sostanzialmente, R. Turcan, *Messages d'outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains*, Paris 1999.

³⁹ Sulla valenza di questo ideogramma in ambito funerario vd. B. Haarløv, *The Half-Open Door*, Oxford 1977.

⁴⁰ J. Deckers - H.R. Seeliger - G. Mietke, *Die Katakombe „Santi Marcellino e Pietro"*. *Repertorium der Malereien*, Città del Vaticano - Münster 1987, pp. 348-349.

di via Dino Compagni⁴¹ (fig. 5), sulla linea, però, di una lunga e variegata sequenza di immagini che ci conduce da un sepolcro della necropoli portuense dell'Isola Sacra, con il giovane defunto inquadrato tra gli stipiti di una porta semiaperta⁴² (fig. 6), ad una ancora poco nota decorazione locale del sepolcreto, "misto" in quanto a fruizione, della cd. piazzola sotto San Sebastiano, che tra II e III secolo disegna il trapasso come un concreto passaggio attraverso archi, sottolineando, con una bilancia sovrapposta, l'inevitabilità del giudizio⁴³ (fig. 7), ad un nutrito gruppo di sarcofagi con portale appena schiuso sulla fronte⁴⁴ e, ancora, alla scena di *adventus* di un defunto nell'aldilà del sincretistico ipogeo degli Aureli, dove il protagonista a cavallo è atteso da una folla impaziente di trapassati che si profila sotto una porta urbana⁴⁵, come la defunta Vibia, fedele del culto di Sabazio di un cimitero multireligioso della via Appia, giunge in un aldilà in festa, valicando un portale e accolta da un angelo⁴⁶ (fig. 8). Il senso dell'approdo, nell'intento però di valorizzare concettualmente l'iter della *navigatio vitae*, è fornito anche da scene marine con imbarcazioni e, soprattutto, il faro, termine ultimo, traguardo di speranza che, nel processo di potenziamento escatologico attuato in sepolcreti cristiani, non può non acquisire forti richiami cristologici⁴⁷ (fig. 9).

La ricreazione immaginaria di ampi contesti paradisiaci nei programmi decorativi iniziali delle catacombe è pure fortemente influenzata dai repertori comuni di formulazioni oltremondane che attingono semplicemente alla

⁴¹ D. Goffredo, *Le cosiddette "scene di ingresso" nell'arte funeraria cristiana*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 74 (1998), pp. 197-236, con ampio approfondimento bibliografico del tema.

⁴² G. Calza, *La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra*, Roma 1940, p. 80.

⁴³ Una breve considerazione sul documento pittorico, che attende ancora un adeguato approfondimento, in E. Jastrzębowska, *Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom*, Frankfurt 1981, p. 44. Sul contesto del sepolcreto L. Spera, *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al medioevo. Il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle Mura Aureliane al III miglio*, Roma 1999, pp. 219-220 (con bibl.).

⁴⁴ Haarløv, *The Half-Open Door*, part. pp. 139-149 (vd. anche Goffredo, *Le cosiddette "scene di ingresso"*, part. pp. 207-210).

⁴⁵ F. Bisconti, *L'ipogeo degli Aureli in viale Manzoni: un esempio di sincreti privata*, in *Augustinianum* 25 (1985), pp. 879-903; vd. Goffredo, *Le cosiddette "scene di ingresso"*, pp. 229-230.

⁴⁶ C. Cecchelli, *Monumenti cristiano-eretici di Roma*, Roma 1943, pp. 167-180.

⁴⁷ L. Gambassi, s.v. *Nave*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, pp. 228-230 e s.v. *Faro*, *Ibid.*, pp. 179-180. Cf. anche Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane*, pp. 122-125.

vita reale⁴⁸, pervasa però da un'atmosfera gioiosa e distesa, come emerge dal confronto di una nota decorazione degli anni centrali del II secolo da un sepolcro della via Portuense con un'immagine della catacomba di Priscilla, valorizzata dal Bisconti in un contributo del 1990, di oltre cento anni posteriore alla prima, in cui riempie la scena semplicemente un gruppo festoso di bimbi intorno ad un personaggio femminile, è logico pensare la defunta⁴⁹ (figg. 10-11). L'*amoenitas* del giardino, dell'*habitat* floreale, sulla base di una solidissima tradizione anche con numerosi riflessi nella letteratura, è luogo ideale dell'immaginario paradisiaco⁵⁰, che associa però, con una straordinaria e disinvolta comunanza di effetti, contesti pagani, ad esempio per il viaggio negli Elisi di una bimba in un mausoleo famigliare sulla via Trionfale⁵¹ (fig. 12), e contesti sicuramente cristiani, quali, tra i numerosi esempi che si potrebbero addurre, il noto cubicolo di Amore e Psiche a Domitilla e un arcosolio, attribuito ad età tetrarchica, nella catacomba di via Anapo⁵² (figg. 13-14). Così, l'immediata grande fortuna delle ambientazioni bucoliche nell'iconografia cristiana, talora mediante macroscopici potenziamenti semantici, trova le sue radici in tendenze culturali generalizzate che dall'età severiana avevano indotto un'importante produzione di sarcofagi urbani con valenze metaforiche del tutto neutre⁵³ (fig. 15). Ancor più le immagini del banchetto, per l'ovvio legame con l'uso ricorrente e "areligioso" di celebrare pasti in onore dei defunti, segnano indistintamente, nel periodo di cui ci stiamo occupando, il repertorio funerario⁵⁴ (fig. 16) e solo la possibilità di percepire esattamente la connotazione fruitiva del

⁴⁸ Cf. R. Amedick, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben. 4, Vita privata [Die antiken Sarkophagreliefs 1, 4]*, Berlin 1991.

⁴⁹ Bisconti, *Sulla concezione figurativa dell'"habitat" paradisiaco* (p. 59 per il dipinto del sepolcro sulla via Portuense, in relazione al quale si consideri anche il contributo ampiamente descrittivo di B.M. Felletti Maj, *Le pitture di una tomba della via Portuense*, in *Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte* 2 (1953), pp. 40-76).

⁵⁰ Diffusamente in Bisconti, *Sulla concezione figurativa dell'"habitat" paradisiaco*, part. pp. 61-66 e Id., *Altre note di iconografia paradisiaca*, pp. 101-109.

⁵¹ G. Bendinelli, *Ipogei sepolcrali scoperti presso il Km. IX della via Trionfale (Casale del Marmo)*, in *Notizie degli Scavi di antichità*, 19, (1922), pp. 428-444 (e Bisconti, *Sulla concezione figurativa*, pp. 59-61).

⁵² Cf., rispettivamente, L. Pani Ermini, *L'ipogeo dei Flavi in Domitilla. II. Gli ambienti esterni*, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, 48, (1972), pp. 254-266 e G. Deckers - G. Mietke - A. Weiland, *Die Katakombe "Anonima di via Anapo". Repertorium der Malereien*, Città del Vaticano 1991, pp. 52-53.

⁵³ Essenzialmente Bisconti, *I sarcofagi del paradiso*, spec. pp. 56-57 (con bibl.).

⁵⁴ *Supra*, nota 34. Per il significativo repertorio di immagini di banchetti nella catacomba di Marcellino e Pietro si veda J. Guyon, *Le cimetière aux deux lauriers*, Città del Vaticano 1987, part. pp. 198-200.

contesto sepolcrale ci autorizza a intuire, talora, volute proiezioni da una dimensione squisitamente reale ad una dimensione escatologica, non senza alcuni con meno scontati richiami eucaristici⁵⁵.

Anche il linguaggio epigrafico, sottoposto a confronti formulari, non sempre risulta "specifico" nei modi di esprimere il senso innovato del destino dell'uomo e la fede nella resurrezione e pure clausole tradizionalmente ritenute tipiche dello "scrivere la morte" presso i cristiani possono accomunare intenti espressivi molto diversi nelle valenze di fondo. Penso alle revisioni critiche più recenti di Heikki Solin⁵⁶, ma soprattutto di Carlo Carletti⁵⁷, che riporta tra i termini di discussione dei problemi identitari in seno all'epigrafia paleocristiana l'ormai apparentemente assodato uso della *depositio*, che lo studioso sottrae giustamente alla acritica sclerotizzazione ideologica, per restituirlo al più ampio e composito repertorio di epigrafi della tarda antichità e ai generali e sostanziali mutamenti di mentalità e di prassi nel mondo funerario.

In effetti il panorama delle iscrizioni, solo per grandi linee ricomposto in questa sede, si profila ricco di ovvie interferenze nei sistemi di comunicazione verbale, che si pongono tra l'altro all'origine dei frequenti dubbi sulla cristianità di molti documenti ritrovati al di fuori di contesti certi. Oltre a ricordare la particolare diffusione nell'epigrafia giudaica della formula ἡ κοίμησις, abbinata talora anche al nesso ἐν εἰρήνῃ⁵⁸, si può richiamare più diffusamente l'attenzione su un interessante documento epigrafico di II-III secolo, quella sorta di manifesto di ambizioni ultraterrene rappresentato dall'epitaffio metrico di *Regina*, che è stato variamente riferito sia al repertorio paleocristiano, sia a quello delle iscrizioni giudaiche⁵⁹, cui potrebbe più probabilmente appartenere in base al sito di provenienza, l'area del cimitero ebraico di Monteverde⁶⁰; l'iscrizione ripropone, in un

⁵⁵ Vd. la bibliografia alla nota 34.

⁵⁶ H. Solin, *Pagano e cristiano*, in *Epigrafia di confine, confine dell'epigrafia. Atti del Colloquio AIEGL-Borghesi 2003*, Faenza 2004, pp. 197-221.

⁵⁷ C. Carletti, *Dies mortis-depositio: un modulo profano nell'epigrafia tardoantica*, in *Vetera Christianorum* 41 (2004), pp. 21-48.

⁵⁸ Cf. i numerosi esempi in J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum. Jewish Inscriptions from the Third Century BC to the Seventh Century AD*, Città del Vaticano 1936.

⁵⁹ Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Vol. I, n. 476. Per il problema attributivo si mettano a confronto, essenzialmente, le note di A. Ferrua, *Sulla tomba dei cristiani e su quella degli ebrei*, in *La Civiltà Cattolica* 87 (1936), pp. 298-311 e U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diaspora*, Berlin-New York 1978, pp. 226-237.

⁶⁰ Sul contesto C. Vismara, *I cimiteri ebraici di Roma*, in *Società romana e impero tardoantico*, 2. Roma. *Politica, economia, paesaggio urbano*, Roma 1986, pp. 359, 361-367

evidente crescendo di metafore, moduli (*victura rursum, reditura ad lumina, surgere in aevum promissum, vera fides, merere sedem venerandi ruris habere, speranda futura*) che, nell'incertezza della connotazione religiosa, acquistano una più generica, ma comunque fortissima valenza escatologica.

Se in termini di formazione del linguaggio soterico siamo indotti a tali esperimenti di scomposizione per rintracciare, appunto, scambi, contaminazioni, influssi, tuttavia la coraltà e la straordinaria amplificazione delle testimonianze salvifiche che tocca tutti i livelli socio-culturali, accanto, è ovvio, all'effettiva specificità del messaggio di resurrezione, al senso di una palingenesi totale e universale, costituiscono un elemento di accentuata novità e di ulteriore peculiarità, quindi, nei cimiteri collettivi cristiani dei primi decenni rispetto al più generale mondo funerario non cristiano, giungendo, pertanto, a definirne fortemente il profilo identitario. Le attestazioni raccolte nei contesti di età precostantiniana focalizzano spesso momenti di ricerca e sperimentazione nella genesi di un prassi espressiva che acquisisce progressivamente autonomia e libertà, con l'approdo definitivo, nel pieno IV secolo, a moduli specifici e a programmi ben articolati, chiari e perfettamente connotati, sintomo di una ormai avvenuta radicale ricezione di temi elaborati sul piano teologico-dottrinale da parte di livelli diversificati della comunità. Così, il nuovo paradiso è soprattutto quello con i santi accompagnatori, quello teologico e apocalittico con Cristo e gli apostoli, quello tra i *caelestia astra* riecheggiato e auspicato anche nelle nobili epigrafi di papa Damaso ai martiri di Roma⁶¹.

LUCREZIA SPERA
Università degli Studi
di Roma "Tor Vergata"
Pontificio Istituto
di Archeologia Cristiana

(vd., per un riferimento puntuale e una valutazione ulteriore sull'epigrafe considerata, part. p. 493 nota 81).

⁶¹ Cf. ICUR V 13273, 13336 e ICUR VIII 20799; inoltre X 27256-27257 (vd. anche ICUR II 4156 del 604). Per una serie di spunti su questa fase ulteriore del modo di "sentire" e manifestare l'immagine percepita dell'*habitat* ultraterreno si faccia riferimento ai basilari studi di F. Bisconti (*supra*, nota 29 e Bisconti, *I sarcofagi del paradiso*) e alcune valutazioni di Goffredo, *Le cosiddette "scene di ingresso"*. Sono ben evidenti, nell'ampio repertorio delle iscrizioni, i moduli espliciti dell'epigrafia più matura: J. Janssens, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al VII secolo*, Roma 1981, pp. 65-99, 233-329 e Sanders, *La mort chrétienne au IV^e siècle*, inoltre Id., *L'idée du salut dans les inscriptions latines chrétiennes (350-700)*, in *Lapides memores*, pp. 221-276.

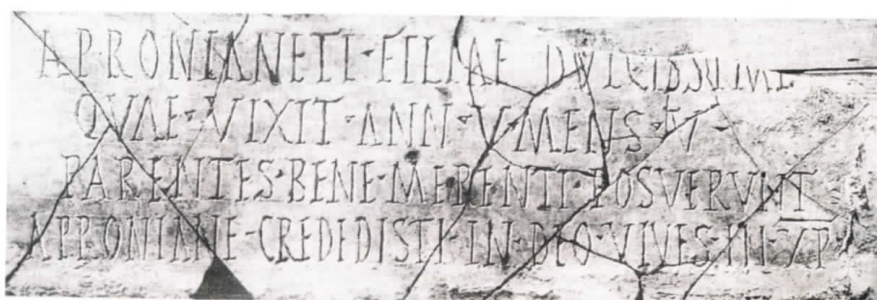


Fig. 1 - Iscrizione di *Aproniane* nella catacomba di Panfilo
(foto Archivio PCAS).



Fig. 2 - I tre giovani babilonesi nella fornace in una pittura
della catacomba di Priscilla (foto Archivio PCAS).



Fig. 3 - L'iscrizione del diacono Severo nel cimitero di Callisto (foto Archivio PCAS).



Fig. 4 - Lastra di *Criste* con scena di libagioni nella catacomba di Domitilla.



Fig. 5 - Scena "di ingresso"
nell'aldilà, nell'ipogeo
di via Dino Compagni
(foto Archivio PCAS).

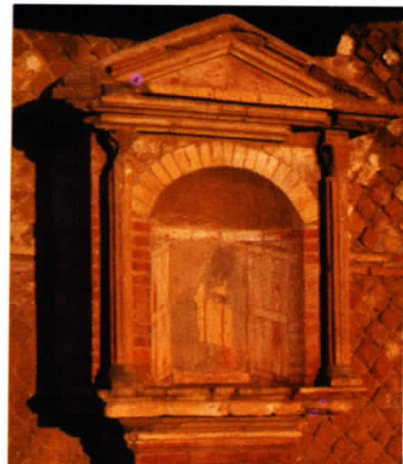


Fig. 6 - Necropoli dell'Isola Sacra (Porto),
sepolcro ad edicola con scena "di ingresso"
del defunto nel mondo ultraterreno.



Fig. 7 - Sepolcreto della "piazza" sotto San Sebastiano, decorazione loculare con personaggi che attraversano archi.



Fig. 8 - Catacomba di Vibia, l'*introducio* della defunta nell'aldilà (foto Archivio PCAS).



Fig. 9 - Lastra loculare dal cimitero di Pretestato con navi e faro
(foto Archivio PCAS).



Fig. 10 - Immagine paradisiaca in un sepolcro della via Portuense (da Bisconti).



Fig. 11 - Decorazione loculare nella catacomba di Priscilla (da Bisconti).

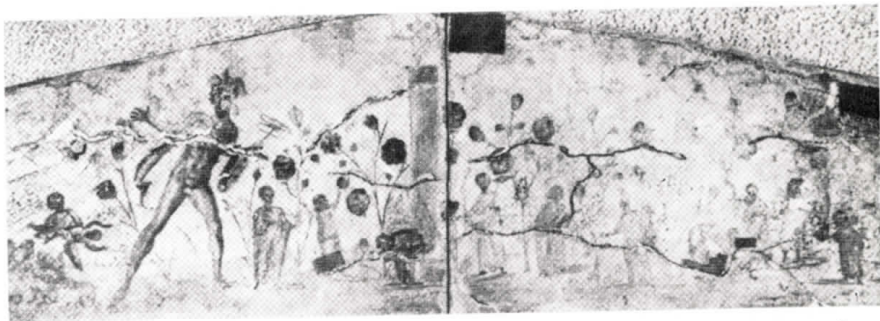


Fig. 12 - Immagine paradisiaca in un sepolcro della via Trionfale (da Bisconti).



Fig. 13 - Cubicolo di Amore e Psiche nella catacomba di Domitilla.



Fig. 14 - Arcosolio con ambientazione paradisiaca nella catacomba di via Anapo.



Fig. 15 - Sarcophago con temi pastorali dalla via Salaria (Museo Pio Cristiano).



Fig. 16 - Scena di banchetto nella catacomba dei Ss. Marcellino e Pietro
(foto Archivio PCAS).