

LA POLITICA ANTIEBRAICA DELLA CHIESA VISIGOTA TRA *PASSIONES* ED ATTI CONCILIARI.

MARIANNA PIRAS
Universita di Cagliari
marianna.piras81@gmail.com

ABSTRACT

Nella Spagna visigota i rapporti tra ebrei e cristiani occupano gran parte della politica dei diversi re che si sono susseguiti. Essi, nel loro operare, erano accompagnati dall'azione dei vescovi che si riunivano periodicamente a Toledo. Tuttavia ciò che appare dalla letteratura legata ai martiri sembra essere differente da quanto emanato dalle disposizioni dei Concili, in cui il vero pericolo non sono gli ebrei, ma i pagani e gli ariani.

PAROLE CHIAVE: Spagna, Visigoti, Toledo, Ebrei, *Passio*

ANTI-JEWISH POLITICS OF THE VISIGOTIC CHURCH BETWEEN *PASSIONES* AND CONCILIAR ACTS.

ABSTRACT

In Visigothic Spain, the relations between Jews and Christians occupy a large part of the politics of the different kings that have followed one another. In their work, they were accompanied by the action of the bishops who met periodically in Toledo. However, what appears from the literature related to the martyrs seems to be different from what is enacted by the provisions of the Councils, in which the real danger is not the Jews, but the pagans and the Arians.

KEYWORDS: Spain, Visigoths, Toledo, Jews, *Passio*

La questione antiebraica nella Penisola Iberica al tempo del dominio visigoto costituisce ancora oggi uno degli argomenti più interessanti da approfondire. La vita delle comunità ebraiche, sebbene minuziosamente studiata, riserva costantemente spunti di riflessione anche alla luce dei materiali che man mano vengono alla luce e che delineano sempre di più la presenza e l'entità delle comunità stesse. Le fonti scritte in nostro possesso invece sembrano delineare una politica dai due volti, a seconda che si guardi la visione degli ebrei proposta nelle *Passiones* e quella che ci viene offerta dalle legislazioni emanate negli Atti dei Concili toledani. Nel primo caso, la presenza ebraica ha un ruolo piuttosto marginale e serve come testimonianza della presenza cristiana mentre quello che emerge dalle discussioni dei Padri conciliari sono una serie di imposizioni molto più stringenti e dure.

Nella *Lettera ai Romani*¹, San Paolo esprime un concetto fondamentale che segnerà la posizione generale della Chiesa sulla questione ebraica. Paolo infatti

¹ *Rm.* 11, 11.

dice che gli ebrei ebbero un ruolo fondamentale nell'economia della salvezza e che fossero proprio essi i testimoni della verità del cristianesimo². Il concetto sarà poi ripreso in epoca medievale, come ad esempio nel *Dialogus inter philosophorum, iudaicum e christianum* di Abelardo, scritto intorno al 1140. Il questo trattato sotto forma di dialogo appunto, tre interlocutori -un pagano con buona probabilità proveniente da terre musulmane, un cristiano ed un giudeo- si confrontano sulla religione. Il ruolo che il giudeo svolge è quello, poco attendibile dal punto di vista storico, di esperto veterotestamentario, che riconosce la superiorità del cristiano per il suo possesso completo della Verità rivelata attraverso le due ramificazioni della Legge, la vecchia e la nuova. Abelardo probabilmente trasse ispirazione per la sua opera dalle *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi*, composto tra il 411 e il 484, in cui la polemica antipagana e antiggiudaica si svolge con argomenti fin da allora abusati. Di un decennio precedente è il *Kuzari* di Rabbi Yehūda Halevi di Tudela, in cui sono presenti quattro personaggi – un filosofo, un cristiano, un ebreo e un musulmano – davanti al re del Kazar che alla fine si converte all'ebraismo. A circa un secolo e mezzo dopo le *Consultationes* risalgono i *Dialogi* di Gregorio Magno che si contrapporrà alla politica antiggiudaica degli imperatori d'Oriente, lasciando ampi spazi d'apertura nei confronti degli Ebrei. Nei suoi *Dialogi* tuttavia, i giudei svolgeranno la funzione di “collaboratore esterno” della vera fede in contrapposizione alle insidie del paganesimo. Alla fine essi usciranno conquistati dalla Verità del Cristianesimo³.

Entrando nel dettaglio della Penisola iberica, faremo partire la nostra analisi dalla *Passio* di Santa Eulalia di Mérida. In questo testo il giudeo svolge inizialmente il ruolo del persecutore, utilizza i *blandimenta*, come un giudice “*vade, turifica, ut vivere possit*”⁴. Sono le stesse parole che pronuncia il giudice Calpurniano, stabilendo un legame tra paganesimo e giudaismo, portando il giudeo a proporre alla martire di sacrificare agli dei gentili, affinché si risparmiasse la vita. La corrispondenza delle parole tra giudeo e giudice pone una serie di problemi legati alla datazione di questo componimento. Dato che la *Passio* giunta fino a noi sembra risalire alla seconda metà del VII secolo, sebbene derivi da una precedente, non possiamo sapere se l'episodio del giudeo sia stato aggiunto posteriormente o se sia stato composto nello stesso periodo di quello di Calpurniano. L'episodio non compare nella *Passio* di Eulalia di Barcellona, per cui sembra più probabile che l'episodio sia stato aggiunto nella seconda edizione⁵. Successivamente il giudeo è testimone di un miracolo, fatto che va sempre legato alla conversione. Il redattore della *Passio* aggiunge un inciso eloquente poiché scrive che il miracolo serve ai giudei per correggere la “*duritia cordis eorum*”⁶. Di fatto il giudeo assume, da questo momento, il ruolo di colui che

² Vanoli (2006: 26).

³ Cracco Ruggini (1980: 12-15).

⁴ *Pass. Eul. Em.* p. 54.

⁵ Castillo Maldonado (2010: 192).

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

mostra la verità di Dio agli altri giudei, aprendo alla possibilità della loro correzione, in linea con quanto accade nella prassi giuridica visigota del VII secolo. L'agiografo propone il giudeo come testimone della santità del martire, perché restando attonito davanti al miracolo, possa comprendere la verità del credo di Eulalia.

Un giudeo senza nome compare anche nella *Passio Vincenti, Sabine e Christete*. Egli camminando si sente improvvisamente attratto dai corpi dei martiri, ai quali è stato messo in custodia un serpente, chiaramente sotto forma miracolosa. Il giudeo invoca Cristo affinché possa ricevere il battesimo, per poterli seppellire ed edificare sulle loro tombe una basilica per il loro culto, pertanto si reca in città e chiede ad un sacerdote di essere battezzato. A questo punto l'agiografo dichiara che tutti i favori vengono accordati a chi si reca alla basilica con cuore puro e fede salda⁷ e, curiosamente, tutto ciò che di buono si attribuiva ai giudei, lo si sospettava nei convertiti. L'episodio si ispira chiaramente alla *Passio* di Vincente di Saragozza e si data attorno al 681, nel momento in cui il re Ervigio rinnovava la validità della legislazione di Recesvinto⁸.

Tuttavia la più significativa ai fini della nostra analisi è la *Passio Mantii*, poiché il tema giudaico e la lotta al loro proselitismo è il centro della *passio* stessa. Si crede possibile che la redazione di questa *Passio* sia da datarsi alla fine del VII secolo⁹. Nel racconto vediamo che uno schiavo di una famiglia giudaica viene costretto con la forza a rinnegare il cristianesimo e a praticare il giudaismo. L'alternativa alla mancata conversione era l'uccisione dello schiavo che non aveva obbedito ed era questo un fatto che di per sé non destava all'epoca particolari stranezze. Già il Concilio di Elvira, nel IV secolo, puniva la padrona che uccideva la propria schiava, se questa era cristiana e, nel nostro caso, il fatto che padroni e servo praticassero fedi religiose differenti può essere la causa della morte o può aiutare, e non poco, a stabilire a posteriori una motivazione religiosa alla morte di colui che altro non era se non uno schiavo¹⁰. Una *inventio* delle reliquie viene raccontata nella seconda parte, dove viene ritrovato il corpo del martire miracolosamente intatto, ma ancora coi ceppi. Va ricordato inoltre che, in base a ciò che scrive l'agiografo, la storia di Mancio viene raccontata dal martire stesso al suo scopritore in una visione.

In sostanza si può dire che la maggior parte della *Passiones* sono state composte nel VII secolo, momento in cui la questione giudaica assume un triste ruolo di protagonista. La presenza dei giudei è ridotta e si mantiene sulla linea dell'anonimato, e solo in tre di esse, che abbiamo indicato, la loro presenza è di peso maggiore¹¹. Per quanto riguarda invece le vite dei santi, in nessuna di esse compaiono personaggi di fede giudaica, ma nella *Vita sancti Aemiliani*, scritta da

⁷ *Pass. Vinc. Sab. Christ.* 12, 5-6 (*op. cit.*, pp. 222-224).

⁸ Castillo Maldonado (2010: 193).

⁹ Castillo Maldonado (2010: 197).

¹⁰ Castillo Maldonado (2010: 197).

¹¹ Castillo Maldonado (2010: 199).

San Braulio, compare un proclama sull'identificazione tra il Dio dell'Antico Testamento e Gesù Cristo che, nel momento della composizione dell'opera, quindi 639-640, o 642, contribuiva ad inasprire il confronto con i giudei, fino ad affermare un modo di fare che ad alcuni poteva anche apparire benevolo: "*Est quidem hoc considerandum quod unus idemque veteris ac novi testamenti deus: dominus noster Ihesus Christus*"¹². In realtà esisteva il massimo rigore riguardo la questione giudaica: nel dicembre del 637, i membri dell'aljama toledana avevano firmato un *placitum*, redatto da Braulio stesso molto probabilmente; nel 638 il IV Concilio di Toledo, convocato da Chintila, aveva legiferato con durezza sulla questione giudaica e proprio Braulio aveva contestato, nello stesso anno, ciò che il papa Onorio I aveva scritto in una sua epistola in cui accusava il clero toledano di trattare con leggerezza la questione dei conversi e dei *relapsi*¹³. In questo contesto le parole di Braulio su Sant'Emiliano fanno parte di quell'abile arte diplomatica, utile alla cristianizzazione a cui si riferisce Braulio nella sua risposta al papa.

Nell'ottica della polemica anti giudaica, un breve accenno andrebbe fatto anche alla *Epistula de Iudaeis*¹⁴ di Severo di Minorca e risalente al 418. L'epistola fa riferimento ad un fatto accaduto nel 417, quando le reliquie di Santo Stefano arrivarono nell'isola per mano del diacono Orosio. Esse furono il mezzo grazie al quale si rafforzò la fede della popolazione cattolica che venne guidata a spingere alla conversione i giudei dell'isola.

Si denota chiaramente, da questa brevissima analisi testuale, che il vero nemico dei cristiani sono per primi i pagani, nelle *Passiones*, poi gli eretici ariani, nella letteratura visigota, ma molto raramente i giudei. Questo è un fatto interessante perché andrebbe a dimostrare che i conflitti quotidiani con essi erano scarsi e riguardavano solo due fattori, il proselitismo e le false conversioni. Come questi dovessero essere combattuti era argomento di discussione nei Concili di Toledo.

Una tra le prime questioni ad essere affrontate fu quella dell'endogamia, da un punto di vista normativo, tipica delle comunità giudaiche. La chiesa iberica aveva posizioni contrapposte a riguardo, poiché i canoni del matrimonio ebraico erano molto più rigidi dal momento che essi non solo contraevano matrimonio all'interno della loro comunità, ma spesso tra parenti stretti. Non era rara nemmeno la pratica del levirato, cioè l'obbligo per i giovani ebrei di sposare la vedova del proprio fratello affinché si potesse generare un figlio che, considerato come figlio del defunto, potesse continuare la stirpe. Dall'altro lato la Chiesa considerava nefande le unioni matrimoniali o adulterine tra cristiani e giudei a causa del rischio che poteva esserci per comportamenti giudaizzanti da parte dei cristiani¹⁵. Si inquadra in questo senso anche il canone 61 che proibisce ai giovani

¹² Br. VSAem., 38.

¹³ *Canes multi non valentes latrare*. Br., Ep. XXI, 52-53.

¹⁴ Tutto il testo, tradotto in castigliano, è presente in L. A. García Moreno (2005: 155-175). Vd. anche Amengual (1987: 37-84).

¹⁵ García Moreno (2005: 98).

vedovi di contrarre matrimonio con la sorella della loro moglie recentemente scomparsa. Come segnalato da García Iglesias, il Levirato presentava anche una variante differente ovvero quella del matrimonio tra agnatizi che era invisibile alla Chiesa, ma praticato sia dai romani sia dai pagani¹⁶. Il problema fu affrontato durante il Concilio di Elvira e gli furono dedicati i canoni 16 e 78. Il primo castiga la comunione lustrale ai padri cristiani che permettevano alle loro figlie di contrarre matrimonio con giudei, mentre nel secondo viene castigata la comunione ai giovani cristiani che commettevano adulterio con giudee. Notiamo però un dato particolare e curioso: si specifica che il problema del matrimonio riguarda le giovani donne, quello dell'adulterio i giovani maschi come se la Chiesa nel secondo caso non riscontrasse maggiori pericoli di comportamenti giudaizzanti¹⁷. La spiegazione va ricercata in una sentenza ellenistica di stampo maschilista e patriarcale, come d'altronde era la società dell'epoca, che riguardava il matrimonio nel quale esistevano le uniche relazioni sessuali lecite e in cui una donna doveva essere sottomessa al maschio. Un maschio cristiano non correva il rischio di apostasia sposando una donna di religione ebraica, poiché ella era obbligata a convertirsi al cristianesimo a causa della *potestas* coniugale. Nel caso di adulterio, invece, la Chiesa supponeva una sorta di resa del maschio cristiano alla sessualità, sempre disordinata, che rappresentava la donna. Se dunque ella era giudea, questo rappresentava un grosso pericolo di comportamenti giudaizzanti da parte del maschio. Si vede quindi come venga dato credito assoluto al diritto canonico che dalla Chiesa era considerato come diritto naturale dovuto all'ispirazione di Dio. Non si deve nemmeno dimenticare che, in ambito giudaico, una persona poteva essere dichiarata di origine giudaica solo se era generata da una madre giudea. Una donna giudea che commetteva adulterio con un cristiano era automaticamente posta ai margini della comunità e rischiava la condanna a morte per lapidazione. Questo dimostra come alla base di certe normative ecclesiastiche ci fosse una scarsissima conoscenza delle disposizioni giudaiche che, a questo punto, mettono grossi dubbi sulla veridicità stessa del pericolo di comportamenti giudaizzanti¹⁸. Sempre riguardo la possibilità di atteggiamenti giudaizzanti, va affrontato il punto della celebrazione del sabato. Anche in questo caso la conoscenza che la gerarchia ecclesiastica aveva della pratica della celebrazione del sabato era leggermente imperfetta. Il canone 26 del concilio iliberitano ordina il digiuno il sabato senza segnalare che questa era una pratica di origine strettamente giudaica. Infatti la santificazione ebraica del sabato sembrava essere quanto più lontana possibile dalla pratica del digiuno, se non addirittura l'esatto contrario¹⁹. In questo modo i padri conciliari tentavano di differenziare completamente la pratica del digiuno cristiano del sabato da quello giudaico e, in generale, si preoccupavano di marcare

¹⁶ García Iglesias (1978: 77).

¹⁷ García Moreno (2005: 99).

¹⁸ García Moreno (2005: 99-100, nota 222).

¹⁹ García Moreno (2005: 100).

costantemente le differenze col giudaismo. Allo stesso modo va inquadrata la norma sulla proibizione delle pitture nelle chiese. La critica all'iconoclastia era stata un tema familiare al cristianesimo delle origini come testimoniato da Tertulliano²⁰, Ireneo²¹ e Origene²². Le sinagoghe dell'epoca, tuttavia, erano lontanissime dall'iconoclastia totale e ricche di pitture, che riproducevano anche la figura umana, come è dimostrato dall'esempio di Dura Europos²³. Le norme di questo concilio non costituiscono un caso isolato di paranoia più o meno fondata della Chiesa visigota per evitare pratiche giudaizzanti. In tempi più avanzati anche il vescovo Gregorio di Granada mostra nelle sue omelie un forte timore di comportamenti giudaizzanti specialmente legati al Sabato e alla circoncisione.

L'editto con cui Sisebuto obbliga i giudei alla conversione segna un punto fondamentale per lo sviluppo della storia degli ebrei nella penisola iberica. Qualcuno nella gerarchia ecclesiastica, come Isidoro di Siviglia, ritenne contraria all'ordine divino questo genere di conversioni forzate basate sulla coazione e non su una reale convinzione. Per questo motivo, in virtù di quello che Orlandis ha splendidamente definito "realismo sacramentale"²⁴, nasce nella storia iberica il problema dei criptogiudei e dei marrani, ovvero di quei giudei che si erano convertiti ma sui quali permanevano dubbi sulla veridicità della fede a causa del carattere coattivo e non volontario della loro conversione compiuta da loro stessi o dai loro antenati. Sarà questa, in sostanza, l'unica problematica sopra cui verterà la polemica Chiesa-Sinagoga: conversioni sincere e nuovi mezzi di controllo per i nuovi cristiani²⁵, affinché essi non cadessero nuovamente in comportamenti tipici della loro fede precedente, in particolar modo riguardo a matrimoni, pratiche alimentari e festive. Ha destato sospetto la condanna che nel 633 fece Isidoro rispetto a questa norma di Sisebuto²⁶ ed è certo che dopo la morte del re il vescovo si sia dichiarato contrario alla norma stessa²⁷. Non sembra una prova sufficiente il fatto che nel 619 in presenza di Isidoro fosse approvato il canone 10 che era favorevole alle conversioni forzate poiché c'è una estrema differenza nell'obbedire ad un re ed essere d'accordo con le sue disposizioni, per quanto dubbiosamente evangeliche. Isidoro era e restava comunque un convinto anti-giudeo. Come si evince da quanto egli scrive nel *De fide Catholica contra*

²⁰ *De Idolatria*, 5.

²¹ *Adversus haereses*, I, 26, 6.

²² *Contra Celsum*, I, 5; VII, 62.

²³ Vd. R. Hachili, *Ancient jewish and archaeology in Diaspora*, Part 1, Leiden-New York, Brill 1992; J. Gutmann ed., *The Dura Europos Synagogue: A re-evolution* (1932-1992), Florida, Scholar Press 1992.

²⁴ Orlandis (1980: 163).

²⁵ Chiamati comunque *Iudaei*, proprio a causa del sospetto. I non battezzati venivano chiamati *hebraei*, nonostante permanessero casi equivoci. Orlandis (1980: 161) e Laham Cohen (2010: 15).

²⁶ Non tutti però sono concordi con questa interpretazione, vd. García Iglesias (1978: 136-137 e 142-143).

²⁷ Isidoro, *Historia Gothorum*, p. 60.

Iudaeos, dove è disposto ad arrivare all'astio pur di dimostrare che è in Cristo che si sono compiute tutte le promesse dell'Antico Testamento.

Resta il fatto che l'obbligo a perseverare nella fede cristiana, coerente con i dettami teologici della chiesa visigota del VII secolo, divenne origine di contraddizioni e ambiguità dal punto di vista della realtà sociale. La figura del giudeo convertito e prevaricatore, conseguenza ovvia dello stato delle cose, appariva già ben definita agli occhi dei padri del IV concilio Toledano.

Creato dunque il problema dei giudeo-conversi nel 633, la successiva documentazione della chiesa ispano-visigota riguarda la gestione di questo problema. Il concilio del 636, tenutosi sotto il regno di Chintila e sotto la supervisione spirituale di Braulio di Saragozza, riafferma che non era possibile avere la minima ombra di ripensamento rispetto alla propria conversione. Il sinodo inoltre confermava con il canone 3 l'esilio per i non battezzati. Alla pratica del giuramento di fedeltà del re ai suoi sudditi al momento dell'intronizzazione venne poi aggiunta un'ulteriore parte in cui il re giurava di impedire con tutti i mezzi possibili la violazione della sua fede cattolica da parte dei giudeo-conversi²⁸. Sebbene la politica di Chindasvinto fosse stata più morbida nei confronti dei neo convertiti, nel concilio provinciale di Toledo del 655 e quello generale del 656 la polemica antiggiudaica riprese chiedendo ai vescovi di vigilare sull'osservanza delle feste cristiane da parte dei marrani. In conseguenza di ciò le cifre degli ebrei in Spagna scesero, e i veri protagonisti divennero i giudei convertiti che costituivano la massa delle comunità ebraiche della penisola iberica. Nacque un forte sospetto nei confronti dei giudei convertiti che sfociò, nella seconda metà del VII secolo, in un controllo sempre più stretto regolato dal IX toledano del 655. I giudei convertiti apparirono come cristiani meritevoli di sospetto e che dovevano essere soggetti ad un controllo molto più ristretto da parte dei loro vescovi, uniti ai quali dovevano celebrare le festività religiose dell'anno²⁹. Infatti, un altro elemento che era ritenuto pericoloso per i giudei convertiti era l'osservanza delle feste religiose del calendario ebraico, ovvero l'Anno Nuovo, la Pasqua e il Sabato. Nei *placita* di Chintila e Recesvinto si fa riferimento ad entrambi considerandoli essenziali nel *ritum iudaicae observantes*. Ervigio, nella sua legislazione, punirà severamente coloro che perpetuavano nell'osservare le festività religiose ebraiche tanto da obbligare i convertiti di recente a passare le festività ebraiche in compagnia del vescovo della città, per dimostrare con maggiore sicurezza che avevano abbandonato i costumi giudaici³⁰. Non è facile immaginare i ricchi vescovi visigoti che passavano ogni loro sabato in compagnia di rustici schiavi neo convertiti, ma l'effetto che si voleva ottenere era quello di rompere definitivamente i legami dell'antica gerarchia sinagogale per dimostrare che essa aveva davvero abbandonato gli

²⁸ García Moreno (2005: 106).

²⁹ Orlandis (1980: 170-171); Saitta (1995: 67-68).

³⁰ La questione delle festività è trattata da A. Mordechai Rabello in "L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, pp. 1288-1312.

antichi riti e che si rimetteva alla protezione e superiorità spirituale della gerarchia cristiana. Dai padri conciliari fu inoltre proibita la vendita di schiavi ai giudeo-conversi per il pericolo che li portassero a comportamenti giudaizzanti. Durante questo periodo si concretizza l'opera repressiva del vescovo Ildefonso, volta in particolar modo a non lasciare spazio ad interpretazioni che in qualche modo potessero appoggiare la posizione giudaica³¹.

Gli atti del XVI e XVII Concilio toledano rappresentano l'apice e lo stadio definitivo di politica anti giudaica, volta a distruggere completamente le basi sociali che sostenevano le aljamas, cioè le strutture socioeconomiche verticali e la solidarietà tra famiglie. Per fare questo determinarono un cambiamento di atteggiamento da parte del potere centrale che liberava i giudei realmente convertiti da ogni restrizione, mentre le manteneva e inaspriva per coloro che ancora si dimostravano restii, aggiungendo carichi fiscali specifici che fino ad allora avevano riguardato tutti i convertiti. Impedendo a quest'ultimi di realizzare dei guadagni dal commercio estero, si tentava di interrompere anche le comunicazioni ultramarine, specialmente nordafricane dove il Messianismo giudaico stava prendendo piede. Il compimento della politica anti giudaica subì una brusca accelerata dovuta alla ripresa delle rivolte berbere guidate dalla Kahina, a cui si aggiunse una nuova epidemia di peste bubbonica e alla ripresa dei conflitti con i franchi in Settomania. Erano questi i fattori ideali per far prosperare il messianesimo tra le aljamas, che si sentivano già minacciate nella loro sopravvivenza dalle ultime leggi visigote³².

Nel novembre del 694 furono decretate le norme più dure in assoluto, le quali pretendevano di risolvere non solo il problema dei criptogiudei, ma addirittura di estirpare per sempre la presenza di giudei ed aljamas dal territorio visigoto. Fu pertanto eliminata la distinzione tra ebrei "buoni", quelli cioè convertiti con reale intenzione e praticanti seriamente la nuova fede cattolica, ed ebrei "cattivi", ovvero giudei non battezzati e cripto-giudei, stabilendo addirittura la riduzione in schiavitù. I figli minorenni dei giudei erano separati dalle loro famiglie ed inseriti in famiglie cristiane per essere educati al cristianesimo, affinché potessero essere uomini completamente liberi e cristianamente autentici al compimento della maggiore età³³. Lo scopo era distruggere i legami parentali e la solidarietà tra famiglie attraverso la separazione tra padri e figli e sostituirli con nuovi legami dovuti ai benefici dovuti al re in quanto *fideles regis*.

Viene chiaramente da chiedersi come, nonostante le normative emanate e la dura politica repressiva messa in atto dai sovrani visigoti, le aljamas e la vita sinagogale fossero sopravvissute fino all'arrivo degli arabi. La risposta va cercata nella costante corruzione economica degli incaricati a sorvegliare l'attuazione

³¹ García Moreno (2005: 107).

³² García Moreno (2005: 115).

³³ Erano esclusi da queste norme i giudei militari che si trovavano di stanza in Settomania. García Moreno (2005: 117).

delle norme stesse da parte dei membri più ricchi delle aljamas che iniziò con Recaredo. Da alcune epistole di Gregorio Magno infatti viene il dubbio che il papa, pur lodando il re per la sua incorruttibilità nel non voler cedere alla corruzione giudaica per la non applicazione delle normative antiggiudaiche, lasci intendere che in alcune parti del regno visigoto questi tentativi di corruzione avessero sortito i loro effetti e che permanessero dei giudei che nell'area narbonense possedevano schiavi cristiani dovuti al commercio degli stessi³⁴. Allo stesso modo García Iglesias pensa che anche la mancata conferma da parte dello stesso Recaredo delle norme antiggiudaiche de Concilio di Narbona possa essere dovuta a questi motivi³⁵. Allo stesso modo potrebbe essere andata per il già citato caso di Froga e della concessione per la costruzione di una nuova sinagoga. Un altro espediente molto utilizzato dai giudei, oltre quello di circoncidere gli schiavi, era quello di sostituire i propri figli con altri bambini al momento del battesimo, come è testimoniato da un canone di uno sconosciuto concilio tenutosi a Siviglia e presieduto da Isidoro nel 619. Degli atti di questo sinodo resta solo il canone di cui si è appena detto, arrivati attraverso i *Decretales pseudoisidorianas*³⁶. Come è stato ben evidenziato da García Iglesias³⁷, gli studiosi moderni hanno evidenziato tre tipologie di possibili motivazioni della persecuzione antiggiudaica della monarchia visigota: socioeconomiche, politiche e religioso-ideologiche. Le motivazioni socioeconomiche risentono tuttavia del fatto che le aljamas, come è ben evidente da quanto si è detto finora, non possono essere identificate con il senso stretto di "classe sociale", ma bensì al loro interno presentassero una notevole varietà umana. Esisteva il giudeo ricco e quello povero e, lasciando da parte le tradizioni religiose, essi non avevano nessun altro segno che li rendesse distinguibili dagli altri tanto da poter giustificare un antisemitismo tale da parte della popolazione.

Le motivazioni politiche furono studiate principalmente da Bernard Bachrach. Lo studioso sostiene che le aljamas visigote fossero dei gruppi economicamente e socialmente forti che necessitavano una posizione di rilievo nella vita politica del regno visigoto³⁸. Questo risulterebbe evidente dal fatto che in qualche modo i giudei si sarebbero schierati con uno o l'altro candidato nelle turbolente successioni al trono, con il conseguente comportamento del sovrano più o meno tollerante. Questo è però uno schema eccessivamente rigido che si pone in contraddizione con molti aspetti politici che abbiamo visto in precedenza.

Sono le motivazioni ideologico-religiose che pesano maggiormente nella storia dei rapporti tra giudei e visigoti. Il conflitto tra essi prese una parte importante della storia tra le tendenze cesaropapiste o teocratiche della

³⁴ Greg. Magno, *Epistole*, VII, p. 21; VIII, pp. 221-225; IX, p. 228.

³⁵ García Iglesias (1978: 105).

³⁶ G. Martínez Díaz, *La colección Canónica Hispana*, Madrid, 1966, I, pp. 318 e seguenti.

³⁷ García Iglesias (1978: 183-198).

³⁸ Bachrach (1977: 15).

monarchia visigota da Recaredo in poi. La sofferenza escatologica cristiana e le aspettative messianiche ebbero solo l'effetto di ingigantire maggiormente il conflitto. Un punto che sicuramente non è sostenibile, rispetto alla posizione di García Iglesias³⁹ a riguardo, è che i re, che salirono al trono senza l'appoggio della Chiesa furono più moderati e tolleranti. Questo chiaramente è poco probabile perché era difficile già di per sé arrivare al trono senza l'appoggio della Chiesa, mantenerlo ancora di più; inoltre i comportamenti dei re chiaramente antiggiudaici illustrati sono in contraddizione con questo.

Furono chiaramente gli aspetti legati alle speranze messianiche in contrasto con quelle escatologiche, nonché la necessità da parte dei re visigoti di scardinare i legami interni alle aljamas a portare a quella che García Moreno⁴⁰ definisce la "soluzione finale" di Egica.

Il vero problema, molto sentito dalla chiesa iberica, era il proselitismo costante che i giudei mettevano in atto specialmente nei confronti delle classi sociali meno tutelate, cioè gli schiavi. Il fatto poi che essi avessero collaborato con il conte Paolo nella sua ribellione contro il re Wamba, non contribuì certamente ad assicurargli il favore della monarchia e dei padri conciliari⁴¹.

La vita quotidiana non era comunque così rigida come appare attraverso le leggi civili ed ecclesiastiche poiché nessuna delle sue veniva messa in atto con la severità che sarebbe stata necessaria. Tuttavia gli ebrei vivevano effettivamente in una situazione di inferiorità rispetto agli altri abitanti del Regno Visigoto ed in un clima di costante insicurezza, visto che in qualsiasi momento le leggi avrebbero potuto essere interpretate ed applicate in modo letterale⁴². L'applicazione morbida non giunse ad alcun risultato utile ed i concili stessi, implicitamente o meno, riconobbero di aver fallito. Il problema giudaico non era soltanto limitato alla Penisola Iberica, ma in tutta Europa ci furono re e vescovi che, nello stesso momento, imponevano scelte tra battesimo o morte, conversione o esilio, rendevano la vita impossibile ai giudei oppure li attiravano al cristianesimo con la promessa di condizioni migliori, ma nell'area di nostro interesse la differenza fu la costanza con cui queste misure furono adottate e che, come frutto, produsse una gran quantità di scritti polemici anti ebraici, i quali portarono ad una sintesi dottrinale di apologetica antiggiudaica di grande interesse⁴³.

Dall'analisi di queste due fonti letterarie si vede come in effetti esista una discrepanza di carattere generale. Da una parte si rispecchia la versione paolina dell'ebreo testimone del miracolo, dall'altra gli ebrei come problema centrale, ma sicuramente non unico, dei concili ecclesiastici. La reiterazione di determinati canoni dimostra che essi o non venivano applicati o non lo erano con grande

³⁹García Iglesias (1978: 193).

⁴⁰García Moreno (2005: 151).

⁴¹ González (1979: 674).

⁴² González (1979: 681).

⁴³ González (1979: 683).

solerzia, senza dimenticare l'ipotesi suggestiva che alcune di queste norme venissero approvate più per "propaganda" che per effettiva sostanza, come a voler dimostrare che l'autorità centrale si stava occupando del problema per rassicurare gli abitanti cristiani, ma la realtà dei fatti era molto differente. D'altronde è in questo periodo che inizia a svilupparsi il topos letterario del giudeo ricco, avido e prevaricatore, che sarà ben descritto secoli dopo con lo Shylock shakespeariano, e, come si è già detto, non si può escludere la possibilità che attraverso il pagamento di somme di denaro e, probabilmente, concessioni di favori, queste leggi non venissero applicate, tanto che lo stesso Egica farà appello affinché i vescovi ed i giudici non si facessero corrompere.

Come abbiamo visto, entrambe le istituzioni ammetteranno di aver fallito nella loro politica antiebraica e la questione sarà rimandata, in modo decisamente amplificato, al termine della Reconquista dove le misure adottate saranno di gran lunga più dolorosamente efficaci.

Bibliografia

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, J. (1987) *Consenci. Correspondència amb Sant Agustí*, Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- BACHRACH, B. S. (1977), *Early medieval Jewish policy in Western Europe*, Minneapolis, University of Minnesota press, 1977.
- CASTILLO MALDONADO, P. (2010), "Los orígenes de las comunidades cristianas hispánicas en la antigüedad (históricos y míticos)", in *Pau, Fectuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII)*, Actes del Congrés de Tarragona 19-21 juny de 2008, Tarragona, 2010, pp. 563-575
- CRACCO RUGGINI, L. (1980), "Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico", *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, XXVI settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, 30 marzo – 5 aprile 1978, Spoleto 1980, pp. 11-101.
- GARCIA IGLESIAS, L. (1978), *Los Judíos en la España Antigua*, Madrid 1978.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1993), *Los judíos de la España antigua: del primer encuentro al primer repudio*, Madrid 1993.
- GARCÍA MORENO, L. A. (2005), *Los Judíos de la España antigua*, Madrid 2005.
- GONZÁLEZ, T. (1979), "La iglesia desde la conversion de Recadero hasta la invasión árabe", in *Historia della Iglesia en España, dirigida por Ricardo Garcia Villoslada*, I, *La España romana y visigoda*, Madrid 1979.
- LAHAM COHEN, L. (2010), "Entre la represión y la tolerancia: El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla", *Trabajos y Comunicaciones* 36 (2010), pp. 13-35.
- ORLANDIS J. (1980), "Hacia una mejor comprensión del problema judío en el reino visigodo-católico de España", in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo* (26, 30 marzo-5 aprile 1978), Spoleto 1980, pp. 149-178.
- RIESCO, P. (1995), *Pasionario Hispánico* (Introducción, Edición Crítica y Traducción), Sevilla, 1995.

- RIESCO, L. (1975), *Epistolario de San Braulio*, (Introducción, Edición Crítica y Traducción), Sevilla, 1975.
- SAITTA, B. (1995), *L'antisemitismo nella Spagna visigotica*, Roma 1995.
- VANOLI, A. (2006), *La Spagna delle tre culture: Ebrei, Cristiani e Musulmani tra storia e mito*, Roma 2006.
- VIVES, J. (1963), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Edición preparada por José Vives, con la colaboración de Tomás Marín Martínez, Gonzalo Martínez Díez, Barcelona-Madrid, CSIC-Instituto Enrique Flórez, 1963.