

EL MOSAIC DE CENTCELLES

ï III.- LA *PASSIO* DELS MÀRTIRS DE TÀRRACO A CENTCELLES¹

RAMON GALDON I GARCIA
Sacerdot ortodox (Patriarcat de Sèrbia)
Llicenciat en Ciències Econòmiques UAB

RESUM

Explicuem el procés de deïficació dels emperadors romans; la presència del mite de la serp en la seva naixença. El serpent i el drac a les legions romanes. L'estat romà. Constantí, Constanci i Julià, en relació al cristianisme. L'amfiteatre i la seva expressió de la religió pagana. Nèmesi a l'amfiteatre. La significació de l'amfiteatre pels cristians. Significat de les estacions al nivell A del mosaic. La litúrgia cristiana dels s. II i III al mosaic i a la *Passio*. Significació dels dies i les hores. Jonàs i la resurrecció de Llätzer.

Paraules clau: Família Julia, l'estat romà, serp, Nèmesi, amfiteatre, astrologia, estacions, litúrgia, Jonàs, Llätzer.

Al segon article vàrem assenyalar la coincidència de la data de l'assumpció per Octavi del títol d'*augustus*², *XVII Kalendas Februarias*, 16 de gener, amb el diumenge en què són apressats Fructuós, Auguri i Eulogi. Entre la data de la seva detenció i de la seva mort, s'escolen els *Ludi Palatini*, instituïts per Lívia en honor d'August. De diumenge a divendres, sis dies. Pels cristians Diumenge es correspon al Primer Dia de la Creació, Divendres al Sisè Dia de la Creació. El 16 de gener,

1. Agraïm, de tot cor, l'acolliment i la confiança del Consell de Redació del Butlletí Arqueològic i, especialment, a Jordi López els seus consells i dedicació.

2. WISSOWA, GEORG. *Religion und Kultus der Römer*. München. Ed. BECK. 1971; FOWLER, WILLIAM WARDE. *Roman ideas of deity in the last century before Christian era: lectu-*

Tiberi va fer la dedicació del temple de la Concòrdia a *Iuno Moneta*. El dia abans de la detenció dels màrtirs de Tàrraco, és a dir, el 15 de gener, s'ha celebrat la segona festa de les *Carmentalia*.

La data de 16 de gener, dia del prendiment dels màrtirs de Tàrraco, és relacionada amb Octavi August³. Octavi va associar el seu propi Genius al culte als *Lars*⁴. A les *VI Kalendas Februarias*: "... fou dedicat un temple als divins fills de Leda: per als déus germans van erigir-lo, a la vora de l'estany de Iuturna, uns germans del llinatge dels déus", és a dir, Tiberi i Drus a l'any 6 d. J-C, van dedicar un temple als *Dioscurs*, mis-satgers de la victòria del llac *Regillus*, ells que havien abeurat els seus cavalls a la font de *Iuturna*, al Fòrum. Virgili anuncia que un dia el Cèsar, és a dir, Octavi, prendrà part en els consells dels déus, emplaçat a la nova constel·lació. Virgili a les *Geòrgiques*, després d'esmentar el sol i la lluna i d'altres déus, escriu en referència als mesos de l'estació d'estiu, entre ells el futur mes d'agost dedicat a August; Virgili li prepara el seu lloc entre els déus del cel, un espai entre la constel·lació de la Verge (*Erigone*), al signe de la Balança, a la *Dikè*, espai resultant d'ha-

re delivered in Oxford for the common university fund. Freeport. BOOKS FOR LIBRARIES. 1969. August va fer retre culte a la seva Victòria, a la seva *Fortuna Redux* i a la *Pax Augusta*: DIÓ CASSI. 51, 22; 53, 16; SUETONI. *August*, 7; OVIDI. *Fastos*, I, 589. Veure nota 124, on es dona la data del 16 de gener, coincidint amb la dedicació del temple de la Concòrdia; *Res Gestae*, 11; 34. El títol d' "august" era reservat pels déus i els objectes sagrats, títol però necessari per assolir l'apoteosi imperial: "Tots ells, però, són celebrats només amb honors humans; August comparteix el nom amb el summe Júpiter. Els nostres pares anomenen "augustes" les coses sagrades, "augusts" són anomenats els temples consagrats ritualment per la mà dels sacerdots...". OVIDI. *Fastos*, I, 607 i ss.

3. Le Glay escriu, respecte de l'atribució a Saturn del títol d'Augustus: "Ou bien, si l'on trouve que trop belle est la part faite à l'Orient sémitique, faut-il voir plus simplement dans Augustus un titre romain essentiellement religieux, sans rapport avec dominus (= adôn), et même sans rapport avec le nom donné à Octavien, bref un titre accroché au nom du dieu comme une sorte de synonyme de sanctus? Il est difficile de le croire. Certes, les inscriptions antérieures à l'Empire sont rares... celles de Cirta par exemple... antérieures à 46 av. J-C, ne mentionnent pas Saturne... L'expression Saturne Auguste n'apparaît que sur les ex-voto d'époque impériale". LE GLAY, MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg 130. Veure les notes 4, 5 i 6 d'aquesta mateixa pàgina.

4. "Mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos urbs habet et uici numina trina colum". OVIDI. *Fastos*, V, 145-146. Calígula institueix un càstig per aquell qui jura en fals pel Genius de l'emperador. Sever Alexandre fa el mateix. Tertul·lià respon a aquesta obligació, explicant que els cristians pregunten per la salvació de l'emperador, no pas pel seu *Genius*. TERTUL·LIÀ. *Apologeticum*, 30, 4; 32, 2; 35, 10.

ver “contret” els seus braços la constel·lació de l’Escorpí⁵. Situar Octavi a aquest espai al cel no es fa per motius poètics. La Balança és associada al signe immediat a ella, a la Verge-*Dikè*, com a signe de la Justícia⁶. La Balança “pesa”, la Justícia dicta sentència i Nèmesi l’executa a l’amfiteatre; l’astrologia uneix tot això dins una part del cel, però les necessitats del poder per governar, la “guien”. Les decisions es prenen dins el signe de la dotzena constel·lació, la Balança, on té el seu lloc reservat el dotzè déu, l’emperador. August torna al redós de la seva família divina, doncs és a Venus a qui és atribuïda la Balança, constel·lació que indica l’equinocci de tardor, temps per llaurar, per sembrar ordís, temps de colgar lli i el cascall consagrat a Ceres: “*fins al límit marcat per les pluges de l’intractable solstici d’hivern*”⁷. Més tard, Ovidi posa Roma i tot el món conegut sota els emperadors-déus de la nissaga d’Octavi⁸.

L’assimilació de la religió pagana, una eina de poder per la família *Iulia*, un llegat als seus successors⁹

L’activitat de Juli Cèsar servint-se de la religió pagana per desenvolupar el seu poder polític, és quelcom força clar: de l’any 86 al 82 és

5. VIRGILI. *Geòrgiques*, I, 1-35. Ed. DOLÇ, MIQUEL. Barcelona. BERNAT METGE. 1963.

6. La importància i l’evolució donada pels romans començant per l’estrella de la “Venjança o Venjadora”, la constel·lació de l’Escorpí, la Balança i les Pínces de l’Escorpí, es fonamenta especialment per l’ús pels llatins d’un mot nord-africà -*Nepa, Nepai, Nepae-*, per a designar aquesta constel·lació que retirarà les “pínces” per acollir Octavi. LE BOEUFFLE, ANDRÉ. *Germanicus. Les Phénomènes d’Aratos*. Pàg. 167-173; 213. Paris. LES BELLES LETTRES. 1975. VIRGILI. *Bucòliques*, IV, 6-10.

7. “*En Roma el signo de las Chelae fue sustituido por el de Libra desde la época de Augusto... Escorpión está recogiendo sus pinzas para dejar sitio, un gran espacio, al nuevo dios, a Augusto... En Virgilio aparece patente que el signo de Augusto era Libra*”. MOYA DEL BAÑO, FRANCISCA. La función de los mitos en el zodiaco de Germánico. *Fortunatae*, 2. Universidad de la Laguna. (1991) pàg. 269-270. Virgili el deïficà després de la mort, li assignà el lloc de la Balança. Germànic el deïficarà abans de néixer, li assignarà Capricorn, data de la seva concepció, fruit del comerç d’Apol·lo i la seva mare. Per l’atribució de la Balança a Venus: MACROBI. *Les Saturnals* I, 11. VIRGILI. *Geòrgiques*. I, 208 i ss.

8. OVIDI, *Fastos*, I, 529 i ss.

9. Volem advertir, donada la procedència fenícia i púnica de *Iuno*, deessa de Cartago, i de la relació atribuïda a Octavi amb Cartago, que anirem puntejant les coincidències del déu cartaginès Ba’al-Hammon, amb el déu conegut com a Saturn, per anar explicant l’entorn religiós pagà, entorn que fa perfectament explicable i comprensible el mosaic de Centcelles pels originaris del Nord d’Àfrica, on el culte de Saturn és en ple apogeu al s. III i malgrat una primera decadència al s. IV, té nou vigor a l’Àfrica sota Julià l’Apòstata. Aquest

flamens dialis (la destral, apareix a les seves monedes); a l'any 73 havent perdut el comandament d'Egipte, prèvia una gran despesa de diners, guanya l'elecció i esdevé *Pontifex*; deu anys més tard és *Gran Pontifex* al servei de totes les divinitats. A l'any 59 esdevé *augur*; el *lituus*, símbol de l'augurat apareix a les seves monedes del 47-46. Silà havia unit *imperium* i *augurat*, Juli Cèsar uneix *imperium* i pontificat (a les monedes és representat amb el rostre velat, com un Pontífex)¹⁰. La *gens Iulia* no va dubtar, a partir del s. I a.d. J-C, d'afirmar el seu origen a Eneas. Juli Cèsar, essent qüestor, l'any 68 a.d. J-C pronuncia l'oració fúnebre de la seva tia *Iulia* i fa esment de les dues arrels dels seus avantpassats, l'ascendència d'ella i del seu pare: *Iulia* prové de reis i el seu pare s'entronca amb els déus immortals, ja que *Ancus Marci* descendeix de *Marci Rex*, nom de la seva àvia paterna, descendent del fill de Venus, Eneas¹¹. La reivindicació de l'ascendència divina i reial, com hem dit, es correspon a l'any 68 a. J-C. J. Bayet suggereix que a les monedes dels anys 49-50, on un elefant trepitja un drac, és un símbol de la seva victòria assolida recolzant-se en el sacerdoti. Abans d'esdevenir *diuus*, posa a les monedes del 46 la seva *Pietas* i *Clementia*, virtuts màximes dels sacerdots¹².

Octavi August, el serpent: la religió d'estat i l'astrologia¹³

Escipió l'Àfrica havia estat acompanyat de la llegenda de ser concebut pel comerç de la seva mare amb Júpiter, sota la forma d'un ser-

és un, no pas l'únic, dels motius per haver citat texts escrits i representacions arribades fins a nosaltres, com el sarcòfag de Quintana-Bureba d'origen i/o influència del Nord d'Àfrica. L'altre motiu és la presència de noms originaris del Nord d'Àfrica, entre els beneficiaris, entre el servei del *Praeses* Emilià, o el mateix nom del bisbe *Fructuosus*, com el de *Cucufas* (Cugat), traslladat i mort a un *castrum*, –no pas a la veïna Barcino–, tal i com és traslladat de *Legio* i mort al Nord d'Àfrica el *militis* Marcel·lí. No es tracta de la relació general del Nord d'Àfrica amb Tàrraco, es tracta de la possible relació de l'Església de Cartago amb l'Església de Tàrraco i de la possible presència de persones del Nord d'Àfrica a la *Passió* dels màrtirs de Tàrraco i, per tant, presents a l'església de Tàrraco, però procedents de l'Església del Nord d'Àfrica.

10. Per J. Bayet és Sila el primer a unir *imperium*, *auspicia* i *felicitas*. BAYET, JEAN. *Croyances et rites dans la Rome Antique*. Pàg. 337-338. Paris. PAYOT. 1971.

11. SUETONI. *Juli Cèsar*, I, 2; 49, 7.

12. BAYET, JEAN. *Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale. A: VIII Congrès d'Histoire des Religions*. Roma. 1955. SUETONI, *Juli Cèsar*, 88, 1-2.

13. Devem aquest apartat a la professora Eva Koppel Guggenheim. Aquí li desenvolupem la resposta a la seva pregunta respecte quines són les fonts que permeten identificar l'emperador romà amb la serp.

pent¹⁴. La família *Iulia* fa seva aquesta tradició. L. Poinssont, va explicar la iconografia de l'altar, trobat a Cartago, de la gens augusta prop de la dedicació *Genti Augustae*¹⁵. Els relleus de l'altar mostren Roma, semblant a l'Apol·lo que commemora la batalla d'*Actium*; vestida d'amazona, amb les cames, –com Apol·lo– cobertes de roba, porta casc i a la mà esquerra una espasa curta, la mà dreta oberta i estesa, configurant un conjunt com el corresponent *clipeus aureus* erigit dins la *Curia Iulia* i ofert pel poble i el senat romans a August l'any 27 a.d. J-C. La deessa Roma va acompanyada d'un cip que aguanta una esfera, un caduceu i un corni de l'abundància, és representada com deessa guerrera i com benefactora; el corn, el globus i el caduceu acompanyen les representacions d'August a les monedes. El tercer relleu correspon a un jove Eneas, fill de la deessa Venus, prefigurant el pietós fill que serà l'hereu del diví Cèsar, Octavi. L. Poinssont descriu aquest altar, tot recordant Virgili i que, més tard, són descrits per Ovidi, com una al·lusió als avantpassats de la família Iulia presidits per Eneas¹⁶. La serp que guarda les tombes de l'altar de la gens augusta a Cartago representa el geni de la nissaga. La serp, simbolitzava també la figura del mateix mort tal i com l'explica precisament Virgili a l'Eneida: Eneas va vers el sepulcre del seu pare, on comença el ritu de les libacions: aleshores veu una serp immensa que abraça plàcidament la tomba del seu pare¹⁷.

La quarta representació es correspon al sacrifici i als que hi participen, on es reconeix August honorant els avantpassats i els déus protectors de la *Gens Augusta*. Tota la iconografia és acompanyada per serps i àligues, amb un paper aparentment decoratiu, però realment amb sig-

14. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, pàg. 1491-1492. SUETONI. *Vides dels dotze cèsars, August*. pàg. 86, nota 280; TITUS LIVI, 26, 19, 7; AULUS GEL·LI 6, 1,1.

15. POINSSONT, LOUIS. *L'autel de la gens augusta à Carthage*. Tunis/Paris. TOURNIER/VIUBERT, ÉDITEURS. 1929.

16. POINSSONT, LOUIS. *L'autel de la gens augusta à Carthage...* pàg. 22-27.

17. VIRGILI Eneida, V, 45-104. DOLÇ, MIQUEL. Barcelona. BERNAT METGE. 1975; OVIDI. *Fastos*, II, 545 i ss. Introd. Rev. i Notes DOLÇ, MIQUEL; trad. MEDINA, JAUME. Barcelona. BERNAT METGE. 1991. La nota 100 ens diu que aquí el Geni s'identifica amb els Mans: sobreviu la mort de l'home; Marcel Le Glay cita M. C. Picard respecte d'un capitell on un "... *serpent -gène de la terre-, qui vient s'enrouler autour de l'autel, pour se nourrir des offrendes qui y son posées*". LE GLAY, MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg. 211. Paris. E. DE BOCCARD. 1966. Veure per Eneas, la serp *genius* del seu pare, a: BAYET, JEAN. *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*. Pàg. 374-381. París. PAYOT. 1956.

nificació religiosa. Les serps són els genis tutelars de la *Gens Augusta*; formen part de la significació de tot l'altar i de la dedicació; les àligues porten vers el sol les ànimes per ell creades.

L. Poinssont indica les vies per on trobar la significació de les serps dins el món de la Roma pagana. El *Genius* és assimilat al *Daemon* grec, figurat pel serpent. A Roma les cases on vivien maridats un home i una dona, dues serpents, una femella i l'altre mascle, representen prop del llit nupcial: el *Genius* i la *Iuno*. L. Poinssont i el *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*¹⁸, relacionen el costum descrit, amb les llegendes sobre el comerç de dones amb serpents. Es deia d'Àcia, mare d'Octavi, filla de Júlia, germana de Juli Cèsar, que hauria tingut comerç amb el *Genius* del mateix Apol·lo, qui s'havia unit a ella sota la forma de serp divina: *draco*¹⁹. Una inscripció en homenatge a la divinitat imperial i al *Genius* d'Apol·lo, datada en època d'August, recorda la llegenda de l'emperador nascut del comerç entre la seva mare i un serpent: "*Num Au(g) et Genio Apollinis Atepomari*". La seva "filiació" respecte d'Apol·lo, a la família *Iulia* li és útil per assolir el poder i mantenir-lo. A nosaltres ens servirà per comprendre una mica més el significat del conjunt del mosaic.

Eneas té per enemiga a *Iuno*, deessa de Cartago, ciutat que Cèsar volgué reedificar, però que Octavi va refundar²⁰. Res d'estrany si hom coneix l'atribució a Octavi d'arrels familiars, per via materna, amb aquesta ciutat²¹. És un serpent qui és l'instrument de fecundació d'À-

18. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. DAREMBERG, CH. ET SAGLIO, EDM. V. II part II, nota 4. Paris. Libr. Hachette. 1926-1931.

19. SUETONI. *Vides dels dotze cèsars*. August, 94, 4 i ss. Ed. ICART, JOAQUIM. Barcelona. BERNAT METGE 1967. Apol·lo també és pare del seleucida Sèleucos I. A partir d'Antíoc III el rei vivent és divinitzat, és sacerdot del seu propi culte, perpetuant la noció del "*Basileus*" persa; ell és el delegat i gran sacerdot de Déu a la terra. Veure: CERFAUX, L. TONDRIAU, J. *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*. Pàg. 232, 234. Tournai. DESCLÉE DE BROUWER. 1957.

20. Pels períodes que treballem ara, s. I al s. IV, recordem: LE GLAY, MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg. 68-70. Veure també pàg. 72 del text de Le Glay que acabem de citar, on explica com els veterans de Marius establerts en territori de la Numídia són qui aixequen aedes *Saturni*. Al seu lloc vam indicar la presència de part de la *VII Gemina* a Cartago substituint la *Legio III Augusta*.

21. "*Octavius, qui natu nobilis videbatur, Ciceroni recitanti ait. "Non audio quae dicis"; ille respondit "Certe solebas bene foratas habere aures". Hoc eo dictum quia Octavius Libys oriundo dicebatur...*". MACROBI I *Saturnali*, VII, 3, 7. A cura di MARIONE, NINO. Torino.

cia, mare d'Octavi, esdevenint fill d'Apol·lo. La llegenda no sembla ser casual, més aviat és un dels esglaons de l'ascensió de la *gens Iulia* al poder. Virgili recull la llegenda a l'Eneida: Venus mare d'Eneas, és àvia d'*Ascani* o *Iulus*, fill d'Eneas, essent la família *Iulia* descendent de *Iulus*²². Sense oblidar que Llatí, el pare de Lavínia esposa d'Eneas, ens és descrit "... transportat per una quàdriga, encerclat el seu front de dotze raigs d'or resplendent. Símbol del Sol, el seu avantpassat"²³. Suetoni ens diu que Q. Càtul, veu en somnis a Júpiter Òptim i Màxim, d'entre un grup d'infants, escollint-ne un a qui posa entre els braços la insígnia de l'estat; al dia següent veu el mateix noi assegut als genolls de Júpiter, volent aixecar-lo, Júpiter ho prohibeix, ja que està educant-lo com a protector de l'estat: l'infant és Octavi. El seu propi pare diu haver vist el seu fill molt més alt que un home, portant el llamp, el ceptre i els atributs de Júpiter Òptim i Màxim, una corona de raigs i dalt d'un carro guarnit de llorer i tirat de dotze cavalls blancs, imatge semblant a les representacions poètiques del sol²⁴. Tenim doncs la serp relacionada amb el *genius* familiar d'Eneas fundador de Roma i el *genius* d'Octavi.

Virgili se'n fa ressò, d'aquestes llegendes, quan descriu a Llatí, avantpassat d'Octavi. Mort Juli Cèsar, Octavi escull el crit "Apol·lo" com mot de la batalla de *Filipos*, després relacionat amb Diana, la vic-

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINENSE. 1967. "*Però també, el damunt dit Antoni, tot fent menyspreu de l'ascendència materna d'August, li retreu que el seu besavi era de llinatge africà i que adés treballà a Arícia, de perfumer, adés de flequer*". M. Aci Balbus, pare d'Àcia, per línia paterna era d'Arícia; segons R. Schilling la processó descrita per Ovidi en honor de Diana, prové del nemus d'Arícia: "*consideré comme le berceau des origines*". Semblen prou evidents com es relaciona Saturn, Júpiter i Apol·lo amb August i la serp. Veure també: MACROBI *Saturnals*, 10, 4; 23. SUETONI. *August*, 2, 4, 1; OVIDI. *Fastos*, III, 270; SCHILLING, ROBERT. *Rites, cultes, dieux de Rome*. Pàg. 196-197; 373. Paris. KLINCKSIECH. 1979.

22. SUETONI. *Vides dels dotze cèsars*, 6, 1. V. I. ed. ICART, JOAQUIM. Barcelona. BERNAT METGE. 1966. El vers de Virgili a Octavià, descendent de Juli Cèsar, de la "nissaga" d'Eneas: VIRGILI *Eneida*, 1, 286. V. I.; VI, 789-790. Ed. DOLÇ, MIQUEL. Barcelona. BERNAT METGE. 1972/1975. Sobre la divinització i el culte de Juli Cèsar, veure: TAYLOR, LILY ROSS. *The divinity of the roman empereor*. Middletown. SCHOLARS PRESS. 1980.

23. VIRGILI *Eneida*, XII, 161-164.

24. HORACI *Odes*. 4, 5, 5; Plutarc atribueix el mateix somni a *Ciceró*. PLUTARC. *Ciceró*, 44; LE BOEUFFLE, ANDRÉ. *Les noms latins d'astres et de constellations*. Pàg. 261. LES BELLES LETTRES. Paris. 1977. Veure notes 7 i 8 d'aquesta mateixa pàgina.

tòria sobre Sext Pompeu a Naulocos²⁵. Octavi segueix la política familiar iniciada per Juli Cèsar d'utilitzar la religió per assolir el poder: l'any 48 a.d. J-C és pontífex, el 43 augur, al contrari de Lèpid que només és pontífex; a la mort d'aquest l'any 13, es fa proclamar Gran Pontífex²⁶. Quan eleva a Cèsar a *Diuus*, ell mateix esdevé *Diui Filius*. Quan esdevé Gran Pontífex succeeix un fet molt important: no s'instal·la a la *domus* pública reservada al Gran Pontífex, la dóna a les Vestals, mentre consagra part del seu palau per exercir les seves noves funcions, afegint la presència del foc de Vesta, honorant també aquí els seus *Penates* al costat dels de l'estat, perquè com a príncep i gran pontífex la seva natura és molt més que humana, és divina. Pels romans, després de tots aquests actes, el Genius d'Octavi significa un ser superior als mortals, els seus actes sacralitzats per ser Summe Pontífex²⁷.

Germànic, innovant quan és necessari al seu propòsit, fa la seva versió dels *Arati Phenomena*. Germànic fill per adopció de Tiberi i nét d'Octavi, desenvolupa la ideologia de la família *Iulia*, tot revestint-la de religió. I la desenvolupa dins del marc de l'astrologia, dels coneixements astronòmics posats al servei de l'astrologia. Ho fa des de l'inici del seu treball; mentre Arat invoca Zeus, ell invoca el seu *genitor* August: "*ab Iove principium deduxit Aratus carminis; ac nobis genitor, tu maximus auctor*". Germànic té fe en un home: August esdevingut col·laborador del pare dels déus. El seu pare adoptiu, Tiberi, és un altre col·laborador²⁸. No es tracta d'una nova versió del mite. Germànic el desenvolupa complementàriament al mite teixit per Virgili. Germànic fa començar l'any sota el signe d'Àries, a l'equinocci de Primavera, tal-

25. PLUTARC. *Vides paral·leles, Brutus*, XXIV, 6-7. Ed. RIBA, CARLES. Barcelona. BERNAT METGE. 1942; SUTONI. *Vides dels dotze cèsars. August*, 94, 7- 12; GARDTHAUSEN, VIKTOR. *Augustus und serie Zeit*. V. I pàg. 285. Aalen. SCIENTIA-VERLAG. 1984. Devem aquesta cita a CERFAUX, L. TONDRIAU, J. *Le culte des souverains dans la civilisation...* Pàg. 335.

26. Apol·lo és el déu *augur*, el déu profeta, fa conèixer la voluntat dels déus i el destí de cadascú. Octavi, el seu fill, és l'*augur* a la terra i qui proclama i dóna a conèixer als homes la voluntat dels déus i el destí dels pobles i els homes. GAGÉ, JEAN. *Les sacerdoxes d'Auguste et ses réformes religieuses*. MÉLANGES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. ANTIQUITÉ, 48. (1931), pàg. 75-108.

27. BAYET, JEAN. *Croyances et rites dans la Rome Antique*. Pàg. 350-351.

28. MOYA DEL BAÑO, FRANCISCA. La función de los mitos en... *Fortunatae*, 2 (1991) pàg. 263- 275.

ment com a l'Egipte. Germànic no parla de la Balança i, per tant, d'Octavi i d'aquest signe. Senzillament el *numen* d'August el situa a Capricorn, perquè en aquest signe és on es troba la porta dels déus. És per aquest signe, dins el qual ha estat concebut Octavi, aquell pel qual, un cop mort, ha ascendit i ho fa per haver abans descendit a la terra: el cel és la seva llar, ell era descendent d'Apol·lo i Venus, ha estat distingit per la seva *pietas*, ell és un dels que van ajudar Júpiter²⁹. No oblidem que Júpiter és el déu romà més pròxim al déu cartaginès Saturn. Eneas s'uneix als nous descobriments, junts basteixen la deïficació d'Octavi i els seus descendents. La religió pagana expressada per Ciceró, les creences paganes de la República Romana, van esdevenint ideologia d'estat al servei de la gens *Iulia* i, com la dels temps republicans, se servirà al poble com si fos religió³⁰.

Les relacions de la gens *Augusta* amb els déus, i tots ells amb els auguris, són perfectament expressades per la literatura romana. El sincretisme pagà és expressat per Macrobi al seu “*έν το παν*”, ja que Apol·lo és relacionat amb el sol i la serp que entra a Capricorn³¹. El *Cranc* i *Capricorn* són les portes del sol, les portes dels déus.

La divinització dels homes que exerceixen el poder

La divinització d'algun no provinent de la reialesa no és un fet nou al món. *Ouserkaf*, fundador de la V dinastia egípcia, fill d'una família sacerdotal d'Heliòpolis, espòs de *Khentkaous* filla de *Mikerinos*, per superar la seva manca de filiació divina declara que el déu *Re*, sota l'aparença del rei, es va unir a l'esposa del seu sacerdot, és a dir, amb la seva mare. A la XVIII dinastia, el caràcter solar del faraó és remarcat tot incrementant la semblança amb el déu *Re*; *Hatshepout*, la *Horus* femella i la *Re* femella, com ella mateixa es proclama, diu que *Amon-*

29. MOYA DEL BAÑO, FRANCISCA. La función de los mitos en..., pàg. 273-275. Cita. HORACI. *Carmen*, I,2, 45 i ss.; OVIDI *Metamorfosi*, XV, 868-870.

30. CICERÓ *De Republica*; MACROBI. *Commentaire au songe de Scipion*, livre I-II. Ed. ARMISEN-MARCHETTI, MIREILLE. Paris. LES BELLES LETTRES. 2001- 2003. OVIDI. *Fastos*, I, 635 i ss; 705 i ss. Introd. Text i Notes, DOLÇ, MIQUEL; Trad. MEDINA, JAUME. Barcelona. BERNAT METGE. 1991.

31. ... *quan el sol es mou... fa el seu recorregut com si fos una serp que giragonsa... un cop ha recorregut l'espai anual en un signe i en l'altre, hom diu llavors que Apol·lo ha acabat amb el serpent, és a dir, que ha acabat la seva cursa sinuosa*". MACROBI. *Les Saturnals*, 1, 17, 4; 17; 61-63.

Re, sota l'aparença del faraó antecessor seu, va tenir comerç amb la seva mare: el seu vertader pare és el déu³². A Grècia una de les llegendes ens explica que el pare d'Alexandre, Filipos té la intel·ligència d'Apol·lo i Olímpia, la seva mare, té el frenesí dionisiac. Segons les llegendes, Olímpia hauria compartit amb un serpent la vetlla de la nit de noces amb Filipos; una altra llegenda diu que tot estant Olímpia adormida, fou colpit el seu ventre per Zeus amb un llamp i, finalment, un somni li va predir el naixement d'un heroi, el seu fill Alexandre, qui seria adorat com el Fill del Serpent i unit als dotze déus; déus als que es reunirà, molt més endavant, de la mà de Virgili i Germànic. A Roma, a l'època clàssica de *Ianus*, no se sap si era rei o déu, diuen que és alhora Apol·lo i Diana. I, a més, els fenicis plasmaren la seva imatge als temples com una serp cargolada que s'engolia la cua, per significar el món que es nodreix dels seus propis elements i volta sobre sí mateixa³³. Si bé sembla cert que Juli Cèsar va abandonar la seva tasca de *questor* després de llegir una història d'Alexandre el Gran, no és tan segura la seva divinització a *Siwah*, a Egipte, identificant-lo com a fill d'Ammon, fill de Zeus. Però Octavi August, ho va fer tot sol, tot participant d'un sopar al qual els convidats van prendre part vestits de déus o deesses. Octavi va assistir-hi amb la disfressa d'Apol·lo. Fet el convit en un moment de fam a Roma, el poble diu que els déus s'han menjat tot el blat; pel barri on és celebrada la festa, donen a Octavi el nom d'Apol·lo l'Escorxador³⁴. Vam escriure al primer article que Octavi "allò que fa és preparar la seva divinització després de mort, no pas abans", sense cap dubte no és un afer personal, és un afer de família iniciat per Juli Cèsar i continuat per Octavi i els seus successors³⁵.

32. MORET, ALEXANDRE. *Rois et dieux d'Égypte*. Pàg. 18-19. Paris. ARMAND COLIN. 1922.

33. MACROBI. *Saturnals*, 1, 9, 5. 12. Una mica més endavant, Macrobi explicant els mesos, diu com Faune es transformà en serpent i es va unir a la seva filla, la *Bona Dea*. *Saturnals*, I, 12, 24.

34. PLUTARC. *Vides paral·leles*. *Alexandre*, II, 2, 3-10; XXVII, 6; *Cèsar*, XI, 5; DIONÍS LAERCI, 6, 63; LLUCIÀ. *Diàlegs dels morts*, 12, 2; 13, 1-2; *Alexandre fals profeta*, 7; TITUS LIVI. *Història de Roma*, IX 4. 8. 26; XIX, 7; AULUS GELLI 6, 1. JUSTÍ, M.C. *Eptome. Historias Philippicae de P. Trogo*, XI,11; XII, 16. Ed. SEEL, O. Leipzig/Stuttgart. BIBLIOTECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM TEUBNERIANA. 1972; SUETONI, G. *Vides dels dotze Cèsars*. *August*, 70, 1-3.

35. No podem oblidar, donada la relació d'Octavi amb Cartago, el que ens diu Marcel Le Glay de l'Àfrica: Saturn com Tànit, són representats amb el rostre velat, ambdós senyors

De Domici, de sobrenom Neró, s'explicava la llegenda d'haver vist dracs vora el seu bressol guardant-lo; ell però explicava haver vist només un serpent a la seva cambra³⁶. Més tard, Faustina, mare de Còmode, va somiar haver dormit amb dues serps; Còmode, semblant a Cal·lígula en el seu comportament, pren els atributs dels déus, entra a l'amfiteatre amb un bastó com el de Mercuri. Sota Marc Aureli, s'introdueix als himnes sàlics el nom de Còmode entre els noms dels déus³⁷. La mare d'Alexandre Sever, completa la predicció d'un astròleg –li vaticina que el seu fill serà cridat a regnar al cel, sobre la terra i sobre el mar–, igualant-lo a les llegendes dels seus predecessors: ella va tenir comerç amb un drac porpra³⁸. Deci, el primer emperador de la II·lúria, presentat com “*Genius Illyricus*” a les monedes, estableix l'estructura de les persecucions dels cristians: s'obliga a sacrificar, a oferir libacions i a participar als menjars que acompanyen el sacrifici. El culte és a les divinitats imperials i els déus a qui s'ofereix el culte són els déus dels avant-passats: Júpiter, *Iunon* i tot el panteó romà. A Roma el culte té lloc al Capitoli. A províncies, al temple dedicat a Júpiter i *Iunon*. Això no exclou l'obligació d'una “*supplicatio*”, consistent en una libació i ofrena d'encens, en honor de l'emperador³⁹. Sense oblidar-nos dels emperadors Claudi II, Aurelià... Finalitzem assenyalant com Dioclecià porta el culte imperial a la seva màxima resplendor. Dioclecià es fa dir *Iouius* i Maximià *Herculius*. A la Dalmàcia, d'on és Dioclecià, el culte a Hèrcules és associat al de Júpiter, essent Hèrcules el demiürg de la raó suprema que és Júpiter⁴⁰. Dioclecià posa en moviment la mateixa

dels animals, ella és reina al cel, sobre la terra i més enllà, deessa de les fecunditats, dels fruits, del món dels morts, de la pluja i de l'aigua vivificant. És hereva de la fenícia *Elot-Ashérat*, assimilada a l'egípcia *Sokhet*, a l'*Hera* grega i a la *Iuno* itàlica. LE GLAY, MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg. 218-219.

36. TÁCIT, P. C. *Annals*, 11, 11. Ed. DOLÇ, MIQUEL. Barcelona. BERNAT METGE. 1967.

37. *Historia Augusta. Marc Aureli*, 18; *Còmode*, 1.

38. *Historia Augusta*, 13. Respecte de la divinització de l'esposa d'Alexandre Sever *Iulia Auita Mamaea*, veure un medalló on és representada com *Dea Panthea*, amb els atributs de Diana, de la Victòria i de la Felicitat. *Guide to the exhibition of Roman Coins in the British Museum*. Pàg. 76, nº 90, pl. 7, 5. London. 1927.

39. PIGANIOL, ANDRÉ. *Histoire de Rome*. Pàg. 422. Paris. CLIO. 1939; WISSOWA, GEORG. *Religion und kultus der Römer*. Pàg. 419 i ss. München. C. H. BECK. 1971.

40. Hom no ha d'oblidar el que va escriure Philippe Virey: “*La tradition grecque, de Pindare à Théocrite, raconte que dès sa naissance Hercule maîtrisa et étouffa deux serpents envo-*

estructura ritual que Deci: cal sacrificar als déus de la religió pagana, tal com manen els déus vivents, els emperadors. De fet és Dioclecià qui ritualitza l'adoració, és ell qui introdueix la *prokynesis*. El fet que Constantí i els seus successors mantinguin la *prokynesis*, no significa que hagi perdut el seu significat. Els emperadors favorables a l'arrianisme o al semi-arrianisme cerquen, com Julià, una religió fàcil, substitutòria del paganisme tan útil fins aleshores a l'estat, per ells la *prokynesis* no era cap problema, tot el contrari⁴¹. De fet, aquesta actitud respecte de la religió, com la inclinació i el bes al peu, són pel cristià, en la seva relació amb l'estat, uns dels entrebancs per relacionar-se amb el poder i, fins i tot, un bon entrebanc que és ben present molt més enllà del s. IV⁴².

Pels cristians la divinització de l'emperador romà era fàcilment identificable amb el contingut del serpent, tramès per la tradició jueva com a instrument al servei de Satanàs. Abans hem explicat com Hipòlit

yés par Junon pour le dévorer". A això cal afegir-hi com Hèrcules és representat com Horus, amb la màscara aixecada igual al sol naixent. VIREY, PHILIPPE. *Sur quelques données égyptiennes introduites par les grecs dans le développement de leur mythe d'Hercule*. Macon. PROTAT FRÈRES. 1902; Saturn és dit *Invictus* a una inscripció de *Lambaesis* dedicada a *deo invicto Saturno sacrum*. M. Winstok, citat per Le Glay, tractant de "*Victor ad Invictus*", tot desenvolupant una proposta de F. Cumont. *Invictus* s'esten juntament amb la Victòria a partir d'Alexandre, adoptat per alguns déus, Heracles i Dionís; a partir de Cèsar *Victor* esdevé un epítet honorífic dels emperadors romans; segons Le Glay, cal afegir-hi el Saturn Africà i, tot seguit, diu que juntament amb els epítets de *dominus* i *invictus*, es troba el d'*Augustus*, essent aquest el títol essencial del déu africà. Per aquest autor tant l'emperador com el déu africà s'enriqueixen mútuament amb el contingut d'*Augustus*: Saturn gaudeix de l'atribució de primàcia i de santedat; l'emperador, l'August regnant, del valor i el prestigi de Saturn davant dels africans. Per valorar-ho, diu Le Glay, cal veure el déu Saturn a Ba'al-Hammon de Cartago i les relacions del seu culte amb el culte imperial. LE GLAY, MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg. 127-131.

41. Emprant el mot "estat" som conscients de fer servir un contingut elaborat al llarg dels segles i de difícil aplicació a l'època imperial romana. Sigui quina sigui la forma que adopta l'exercici del poder, república romana, ciutat-estat, imperi, reialme, dictadura en el cas de Cèsar... mantenen uns trets comuns, diversificats en la forma que s'expressen segons les necessitats de cada moment. Una dictadura és autoritària, una democràcia pot ser també autoritària en la mida que qui exerceix el poder en el seu marc, creu tenir, com la dictadura, tota la veritat. República, dictadura, imperi, ciutat-estat... totes les formes possibles de poder recapten impostos i procuren tenir distrets als seus ciutadans. Dins aquest context emprem el mot "estat" parlant dels s. III i el s. IV.

42. No és d'aquesta opinió: BABUT, E. CH. *L'adoration des empereurs et les origines de la grande persécution*. *Revue d'Histoire*, 123 (1916) pàg. 225-252.

de Roma identificava August com a instrument del diable. Les llegendes, però molt més les obres d'Octavi, especialment la seva deificació i la de Lívia⁴³, eren elements suficients per comprendre l'imperi edificat, fonamentat sobre la idolatria, com un instrument del Diable per lluitar contra del Reialme de Jesús-Crist, del Déu-Home.

La simbologia pagana recorda: “... *le Genius du chef de famille fut figuré sous les traits d'un home vêtus de la toge, quelque fois relevée sur la tête, dans l'attitude du sacrificateur faisant une libation, avec la patère dans la main droite, tandis que de la gauche, il porte une corne d'abondance*”⁴⁴. Sembla com si ens haguessin descrit el *genius* que acompanya la Nèmesi de l'amfiteatre de Tàrraco (Fig. 1). Amfiteatre on es vessa



Figura 1. Nèmesi de l'amfiteatre de Tàrraco (Fotografia MNAT).

43. Antíoc III va proclamar un edicte el març/abril de l'any 193 a.d. J-C. per retre honors amb la deificació de la seva dona Laodicea, encara viva, i la creació de sacerdotesses, que portaran corones d'or... cada ciutat, tot municipi tindrà la seva gran sacerdotessa d'aquest culte. Respecte de l'assimilació dels reis selèucides, d'Egipte i Persia, a les divinitats paganes, així com de les seves esposes Stratonice de Síria i Arsinoé II d'Egipte a Venus Afrodita: CERFAUX, L. TONDRIAU, J. *Le culte des souverains dans la civilisation...* Pàg. 234; 240-241. La resposta dels jueus a la divinització d'Antíoc IV Epífanes es llegeix a: Dn 11, 36-38.

44. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines...* pàg. 1490.

sang en honor de tots aquells que són representats a la desfilada inicial, déus i emperadors, morts però deïficats, com també per l'emperador vigent a qui se li escolen els dies, el déu vivent⁴⁵.

L'Eneida, segons M. Dolç, vol explicar com s'assoleix la pau d'August, una pau que és símbol de la concòrdia entre els déus⁴⁶. Aquesta és l'expressió literària de l'ascensió al poder d'una família, ascensió portada a terme subordinant la llegenda i creant una religió útil a la seva ambició política, al domini dels pobles en tots els aspectes de la vida. L'harmonia i la pau romana dibuixada per Virgili, tots els dies cau a terra davant dels ciutadans de Roma i dels pobles a ella sotmesos, fins i tot, després de Diocleciana.

Si als tres primers segles s'esdevenia a l'amfiteatre, el circ i a la vida pública, al s. IV s'expressa en la intervenció en els afers religiosos, en el procés del ressorgir i l'adaptació del poder imperial dins els nous temps, procurant esdevenir el primer i més gran dels *potentes*. L'Església dels primers segles, fa esforços, no gaire fructuosos, per fer comprendre a emperadors i reis, que en la seva acció de govern han de practicar les virtuts evangèliques. Les pregàries, van adreçades a demanar per la seva salvació com a persona, mai expressen l'adhesió a la seva acció en l'exercici del poder⁴⁷.

El serpent i el drac a l'exèrcit romà i als cultes hispans i nord-africans

Uns versos de Prudenci ens recorden els *dracones*, senyeres de les legions fetes de cuir o de tela, cilíndriques, representant el cos d'un drac o d'una serp fabulosa amb la boca oberta; penetrant l'aire per ella, s'inflava i imitava els moviments sinuosos de la serp. M. Le Glay ens indica la presència dels déus de les legions, els Diòscurs, a unes monedes d'Esparta on són amagats sota l'aparença de dues serpents desplaçant-se al voltant de pilars-*dokana*; així mateix esmenta com nombroses les

45. Per la significació dels animals a la desfilada: MARTÍNEZ, SEBASTIÁN. Els animals dels carruatges divins. *Faventia*, 21/1 (1999), pàg. 37-53.

46. VIRGILI *Eneida*. v. I. Pròleg. Pàg. 38.

47. I menys els relacionats amb actes propis de la religió pagana, com ho són els actes *pro salute* dels emperadors, identificats per Tertul·lià com inherents al culte oficial. TERTUL·LIÀ. *Apologeticum*, XXVIII, 3-4; XXIX, 4.

esteles dels Diòscurs davant dels seus cavalls i presentats com els assessors de Saturn.⁴⁸

Pels cristians del primers segles el diable és present al món, posant paranys i xarxes amagades per fer caure l'home en elles. L'home pot esdevenir instrument seu, com ho fou la serp; és el diable, per boca de l'emperador, del *praeses*... qui invita el cristià a apostatar de la seva fe. És ell qui invita a l'idolatria i l'heretgia. La persona de l'emperador, no és l'enemic, cap home és el seu enemic. Només ho és Satanàs, present al món. Per tot això, hom ha de comprendre com Cebrià de Cartago, descriu l'actitud de Celerí a la presó vençent "*el serpent cobert de casc*"⁴⁹.

La serp es troba també entre les deïtats hispanes i els cultes nord-africans, acompanyant al Geni de l'Any, a déus ctònics i és present a l'"*Ara de la Salut*" del Museu Arqueològic de Barcelona o a la inscripció de l'ara d'Alba de Tormes⁵⁰. La identificació de la serp amb els déus romans i, entre ells, amb el déu vivent, de l'emperador, es podia fer de forma "natural"; la comprensió de la serp com a instrument del diable, com és expressada per la tradició cristiana al s. IV, és fàcilment comprensible pels "*ethnics*", que assisteixen, com ens diu la Passio, al trasllat del bisbe i els dos diaques de Tàrraco vers l'amfiteatre.

Constantí i Constanci

Al s. IV, els bisbes de la cort imperial semblen confondre el Reialme de Déu amb el reialme del Cèsar miraculosament convertit. L'Església, el

48. PRUDENCI. *Himnes de cada dia. Himne per l'encesa de la Llàntia*, 55. Els editors de la Bernat Metge, de qui seguim la descripció dels dracs, qualifiquen l'atribució d'aquests a l'exèrcit egipci, com un anacronisme de Prudenci. Prudenci, com els iconògrafs, vesteix i/o atribueix al passat els elements actuals que al seu temps tenen per certs. Pel culte els *signa* portats per les legions, veure: NOCK, A. D. *The Roman Army and the Roman Religious Year. Theological Revue*, 45. Harvard. (1952) pàg. 187-252; pels Diòscurs: LE GRAY MARCEL. *Le serpent dans les cultes africains. A: Hommage à W. Deonna*, LATOMUS, 28. Bruxelles (1957), pàg. 348-349. Veure també: DUFRENNE, S. *Les Illustrations du Psautier d'Utrecht. Sources et apport carolingien*, Pàg. 113. I, segon punt i a part de la nota 286. Planxa nº 55. Cita com un altre exemple la Columna Trajana I Lehmann- hartleben, pl. 7.

49. CEBRIÀ DE CARTAGO. *Lletres*, XXXIX, 2, 2-3. El serpent sempre s'esclafa amb el peu.

50. LE GLAY, MARCEL. *Le serpent dans les cultes africains*, pàg. 338-353; VAZQUEZ HOYS, A. M^a. *La serpiente en las fuentes epigráficas hispanas. A: L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*. LATOMUS, 226. Bruxelles. (1994), pàg. 576-582.

cristianisme, corre el perill d'esdevenir una part de l'estat. L'Església, sortida recentment de la persecució de Dioclecià, és pressionada pels emperadors necessitats d'ordre i unitat per a mantenir en pau les fronteres de l'imperi, volent convertir-la en ideologia d'un estat total o com una cosmologia d'una civilització sacral. Són els monjos els que fan impossible la caiguda de l'Església, mantenint la independència, "essent en el món sense ser del món". Són els monjos del desert qui estableixen l'equilibri d'aquesta bipolaritat, un dels pols resta "celeste", escatològic, transcendeix radicalment la història de l'Estat. Es fa el pasatge de "l'ideal del martiri preparat per l'ascesi a l'ideal de l'ascesi equivalent al martiri"⁵¹.

El procés monàstic comença a partir de la conversió de Constantí. Un procés que s'inicia al s. IV, un temps de llibertat de culte. Amb l'anada al desert sorgeix una forta tensió escatològica, mot sortit del grec *schaton*, que vol dir darrera realitat, que és el segon Adveniment de Jesús-Crist, de l'*scathos* Adam, el darrer i definitiu Adam. L'Església, entre d'altres processos, entre Constantí i Teodosi, porta a terme el d'esdevenir Església dins l'Imperi Ecumènic, designant *oïkoumené* el món civilitzat. Però aquest procés no és vist per tothom de la mateixa faïso: aquest procés provoca recel, té prevencions respecte al perill de les relacions amb l'estat. Tot al contrari del que pensen bisbes com Eusebi de Cesària, Ursaci, Valens... La posició monacal no és, aleshores, un abandonament del món, doncs el món, la creació, no és dolenta *per se*, els homes no són, per natura, dolents... Els monjos esdevenen solitaris, són anacoretas, per poder estar units a tots. S'enceta un camí, no pas nou, per arribar a la reconversió de l'home en el Nou Adam.

Per la comprensió tradicional, que no vol dir "arcàica", la Humanitat se salva per la transparència del diví en algunes persones en qui l'energia, social i còsmica, es renova pel seu contacte amb l'eternitat, expressat en la nova travessa del desert fins creuar el Jordà, fins la terra Promesa. El monaquisme és un maximalisme evangèlic i un dinamisme apocalíptic, car Apocalipsi significa Revelació, el descobriment

51. BOUYER, LOUIS. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. Pàg. 371. Paris. ED. AUBIER.

de la revelació “xifrada” del Darrer Dia al llarg de la història, ja que la Pasqua i la Pentecosta han inaugurat els “darrers temps”⁵².

A tot això cal afegir-hi la necessitat d’expressar el contingut teològic del cristianisme dins d’un marc de tolerància, però també davant d’una enorme munió d’homes i dones formats i/o encara practicants del paganisme, alguns dels quals truquen a les seves portes. Expressar la nova religió, radicalment allunyada del paganisme, exigeix mots nous allunyats de la filosofia grega, de l’especulació filosòfica, especialment del platonisme, per tal d’expressar tota l’experiència viscuda de la Revelació durant els primers segles.

Després de l’Edicte de Milà, l’Església esdevé *religio licita*, amb el retorn de les propietats confiscades..., es tracta d’un edicte de tolerància religiosa, de llibertat de culte. Aquest període de tolerància religiosa es manté fins l’any 528, quan Justinià fa del cristianisme l’única religió d’estat i, a la vegada, els bisbes esdevenen, per decisió d’ell, responsables de la legalitat i de la supressió per la força del paganisme⁵³.

Es parla poc de la significació del primer acte fet per Constantí: l’adopció, abans de la batalla del Pont Milvi del monograma de Jesús-Crist. El monograma va ser destinat exclusivament per servir de protecció a les legions. Com diu A. Grabar: “*Se trata de un símbolo de Cristo —y digo Cristo y no religión cristiana intencionadamente—, cuya utilización estaba reservada al ejército, comprendido el propio emperador... En el 313, Constantino no veía las cosas de la misma manera que el clero y, por eso, la colectividad que debía ser protegida por el símbolo escogido por él era de hecho su ejército, es decir, el imperio a cuya cabeza se había colocado*”⁵⁴.

52. CLEMENT, OLIVIER. *Presentations de l’Eglise Orthodoxe*. Pàg 24-27. Paris. SAINT-SERGE. INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE / SORBONNE. 1985.

53. *Codex Justinianus*, I, 11, 9. Ed. KRÜGER, P. Berlin. 1954; COLEMAN-NORTON, P.R. *Roman state and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, v. III, pàg. 1026. London. SPCK. 1966.

54. Referint-se a la imatge de Constantí i els seus fill representats com a vencedors d’un drac rampant que es troba sota els seus peus, Grabar afegeix: “*Una vez más, queda aquí de manifiesto que la iconografía de inspiración cristiana creada por Constantino remitía a preocupaciones políticas del emperador y a su poder militar, igual que el símbolo impuesto al ejército, con la diferencia que en este caso se glorificaba directamente una victoria (sobre Maxenci) y al emperador, y que el propio emperador aparecía en actitud de vencedor*”. GRABAR, ANDRÉ. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Pàg. 46-47. Trad. DÍEZ DEL CORRAL, FRANCISCO. Alianza Forma, Madrid. ALIANZA EDITORIAL. 1994.

Això posa en qüestió una comprensió lineal de l'imperi al s. IV. Constantí era originàriament un adepte del monoteisme solar. Quan venç Magenci l'any 312 inicia un canvi progressiu. La seva entrada a Roma, majoritàriament pagana, la fa davant d'un exèrcit pagà; és proclamat August, continua adorant el "*Sol Invictus*", el qual podem trobar a les seves monedes; als documents oficials continua presentant-se com a *Pontifex Maximus* del culte oficial de l'Imperi, el paganisme. I el paganisme romà és sincretista. Presideix el concili de Nicea, però mentrestant fa executar l'altre signant de l'Edicte de Milà, Licini; no dubta a donar l'ordre de matar al seu fill Crispus i la seva esposa. Hom no pot oblidar que Constantí no rep el Baptisme fins al seu llit de mort (l'any 337)⁵⁵.

Si hom té això present, les reaccions defensant l'ortodòxia nicena dels que van al desert, els anacoretas, i els bisbes oposats als desitjos d'ell i els seus fills, la resposta sobre l'hegemonia del cristianisme al s. IV té una altra dimensió i un altre contingut. Els seus fills que regnaren, Constant (337-350) i Constanci II (337-361), ampliaren la legislació constantiniana respecte del Cristianisme, però també van tenir una part activa en la vida de l'Església, especialment Constanci. Van actuar, amb criteris d'estat en relació a una Església dividida per la crisi arriana. Constant és favorable a l'Església de confessió nicena, especialment majoritària a les esglésies situades a l'Occident de l'imperi: no és aquesta actitud una política d'estat? Aquesta actitud no el fa estalvi de ser blasmat, per la seva forma de vida allunyada del cristianisme, per Atanasi d'Alexandria i Gregori Nazianzè.

A l'Orient les esglésies esdevindran majoritàriament arrianes. Constanci tindrà una actitud pro-arriana o neo-arriana, d'acord amb les postures de les esglésies orientals que li faciliten una religió fàcil de comprendre, poc exigent en el fer de l'home, però que fàcilment li cohesiona l'imperi. Constanci primer governa només a l'Orient, després quan esdevé únic emperador, també d'Occident, les esglésies tenen cadascuna d'elles posicions diferents respecte de l'arrianisme. Actua per obtenir allò que vol: una religió fàcil de comprendre i unificadora de l'imperi, li cal una religió al seu servei que uneixi els diferents pobles

55. MEYENDORFF, JEAN. *Unité de l'empire et divisions des chrétiens*. Pàg. 20-21. Paris. CERF. 1993.

per fer front als perills a les fronteres, i li permeti situar-se com el primer del nou món que sorgeix dels terratinents i prestamistes de diner. El seu pare, això ho tenia prou clar, ell és un pol de la comprensió del que succeeix a nivell econòmic i social al s. IV, i actua en conseqüència cercant una religió que serveixi a les noves necessitats i per mantenir l'imperi cohesionat. Julià, és l'altre pol, s'oposa, especialment, a les noves formes de poder econòmic i, davant dels problemes de les resistències que tenen els seus familiars i antecessors amb el cristianisme, opta pel paganisme de la República.

Els fills de Constantí van seguir l'exemple del seu pare, van ajornar també, en el temps, la seva pertinença a l'Església. Per anar "il·lustrant" allò de la "*importància i els privilegis socials dels bisbes al s. IV*", com a mínim a Occident, diguem que el primer text del *De Fide* de Gregori d'Elvira, circulava com d'autor anònim. El motiu d'aquest fet era la prudència, car era una afirmació nicena i no una adhesió a la Fórmula de Rímini, imposada per Constanci. La segona redacció, un cop mort l'emperador, fou publicada amb el nom del seu autor⁵⁶. És un període difícil, però del que mai no es poden fer afirmacions taxatives de tot i respecte de tothom: al costat de Gregori d'Elvira o Hilari de Poitiers trobem, per citar-ne un amb una actitud diferent, a Potami de Lisboa que accepta unes terres com a pagament de la seva adhesió a les posicions de Constanci, quan aquest tramet llegats arreu de l'imperi per atreure bisbes a les posicions arrianitzants i a la condemna d'Atanasi d'Alexandria⁵⁷. Els bisbes oposats a Constanci són exiliats, Atanasi d'Alexandria ho és dos cops, Liberi bisbe de Roma, mor a l'exili, Hilari de Poitiers, viu molts anys exiliat; Osi de Còrdova, arribat a prop dels cent anys, és pressionat per admetre el símbol de Rímini. Constanci no actua només en aquesta línia, sinó que a la vegada nomena els seus fidels a llocs clau, per exemple: Auxenci, a Milà; Germini, a Sírmium. Les posicions neo-arrianes forneixen Constanci d'una teologia que expressa un Jesús-Crist lluny de la comprensió del Verb, Vertader Déu Encarnat i Ressuscitat. Vol una formulació de la fe fàcil d'admetre pel paganisme viu, ben viu, entre el poble; una formulació de la fe cristia-

56. SIMONETTI, M. *Gregorio di Elvira, la Fede*. CORONA PATRUM, 3. Pàg. 128.

57. *Libellus precum*. IX, 32; XI, 41-42. CORPUS CHRISTIANORUM, 69. Pàg. 368.

na modelable pel sincretisme romà. Quan això ho creu assolit amb la fórmula de Rímini, és quan ell dóna un pas més: ha arribat l'hora de garantir una *perpetua securitas* als cristians del seu imperi⁵⁸.

Constanci, emperador d'Orient i Occident, porta a terme una política per forçar la unitat religiosa dins l'imperi d'acord amb els seus interessos; de fet, controla les seus episcopals que esdevindran importants Patriarcats⁵⁹, però no controla Roma ni Cartago. És a la mort del seu germà Constant, –qui després de la mort del seu germà Constantí II governava tot l'Occident–, i d'haver vençut l'usurpador i executor del seu germà, quan intenta portar també a Occident el neo-arrianisme⁶⁰. Les fórmules neo-arrianes li són una bona base pels seus interessos polítics. És Hilari de Poitiers un dels qui s'oposen a les formulacions teològiques volgudes per Constanci. Constanci, per sobre de les seves vacil·lacions en recolzar els arrians o els nicens manté un constant retorn a l'arrianisme; per a ell, en qui es confon la persona amb l'estat, la millor professió de fe és que Crist és una criatura creada del no res. El *Contra Constanci* d'Hilari de Poitiers té com a objectius desfer la comprensió tradicional d'un príncep: "... *attaché à la foi catholique, et dissiper l'illusion que la formule homéenne imposée a Rimini était inoffensive et indifférente à la foi*", per això l'obra d'Hilari de Poitiers és una denúncia de Constanci com a heretge. El contingut de les posicions de Constanci es correspon a l'heretgia d'Arri, embolcallada amb l'homeisme, de subordacionisme, cercant la unitat amb una fórmula que exclougui que Crist és Déu, en tot com el Pare. El Sínode dels bisbes de la Gàl·lia (360-361), com diu Rocher, no esmenta Constanci, però condemna les seves decisions i neguen estar en comunió en la fe amb els

58. *Codex Theodosianus*, XVI, 2, 16 (361) Ed. MOMSEN TH. i MEYER, P. M. (1905), *Theodosianus libri XVI cum constitutionibus Sirmondinis*, I, 2, Berlin. Pàg. 840. Devem aquesta cita a: BUENACASA PÉREZ, CARLOS. *La constitución y protección del patrimonio eclesíastico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (3337-361)*. *Pyrenae*, 28 (1997), pàg. 230. Aquest autor afirma que la intervenció de Constanci II a Pèrsia té com un dels seus motius la defensa dels cristians perseguits pels sasànides.

59. Alexandria; Antioquia, capital on resideix la major part del temps i, sense dubte, Constantinoble.

60. BUENACASA PÉREZ, CARLOS. *La constitución y protección del patrimonio eclesíastico y la apropiación de los santuarios paganos...* pàg. 230.

bisbes neo-arrians: Auxenci, Ursaci, Valens, Gaius, Megasius, Justinus, Saturní i Patern⁶¹.

El Còdex Teodosià, publicat l'any 438, inicia la seva recopilació legislativa l'any 312. No es troba, a la legislació allí recollida, en referència a l'Església, un canvi radical respecte a la legislació anterior. La concepció de l'imperi, els mètodes de govern, els principis socials pels quals s'han regit abans, continuen intactes, continuen essent els mateixos, només cal adequar-los a la nova realitat social i econòmica. Aquest procés es trenca, molt més tard, amb la política de Justinià respecte del paganisme. L'ascens, el protagonisme, el domini que alguns autors afirmen del cristianisme al s. IV, no se sustenta amb tanta seguretat si hom llegeix la legislació del Còdex Teodosià i té present el que succeeix en aquest segle des de l'Occident fins a l'Orient. I aleshores és força difícil generalitzar en un o altre sentit.

Una de les característiques dominants del poder a Roma ha estat la identificació entre estat i emperador déu vivent i summe pontífex de la religió pagana. Com comprenien els cristians la identificació estat-emperador-summe pontífex? Teòfil d'Antioquia, al s. II, escriu: "*Jo honoraré l'emperador, però no l'adoraré; pregaré, tanmateix, per ell. Jo adoro al Vertader i Únic Déu per qui sé que el sobirà ha estat fet*"⁶².

Teòfil d'Antioquia expressa la comprensió de l'estat i l'emperador sota moments de persecució, trencats per períodes de tolerància dintre de la il·legalitat. Tanmateix és també una comprensió perfectament aplicable per viure sota l'estat posterior a l'Edicte de Milà. Teòfil expressa el tipus de relació que tenien els cristians amb l'estat al s. II, una relació posada a prova en cadascuna de les persecucions. La comprensió del seu Déu i de sí mateixos forneix les relacions que han de

61. "*Constance semble se rapprocher de l'orthodoxie nicéenne, lorsqu'il rétabli Athanase sur son siège en 346, Mais chaque fois qu'il le peut il revient à la doctrine d'Arius... l'intention profonde de l'empereur: nes pas heurter de front le sentiment des catholiques, mais imposer avec persévérance les opinions d'Arius, professées per Ursace et Valens...*". Hilari vol: "*Venguer de l'honneur du Christ face à l'impïété de l'antichrist Constance, Hilaire veut essentiellement démontrer ce que l'empereur s'acharne à nier, à savoir que "le Christ és Dieu, tout comme le Père"*". HILAIRE DE POITIERS. *Contre Constance*, pàg. 75-77. Introd. Text, trad., notes et index. ROCHER, ANDRÉ. Paris. Sources Chrétiennes. CERF. 1987.

62. TEOFIL D'ANTIOQUIA, *Ad Autohycum*, Liber 1, 2. Enchiridion Patristicum coll. Ed. ROUËT DE JOURNAL, M. J. 1947.

mantenir amb l'estat, amb l'emperador divinitzat. Després de l'Edicte de Milà, aquesta comprensió és posada a prova dins una situació diferent, dins un nou marc de relacions. Però la comprensió arribada fins al s. IV està formada per l'herència rebuda dels segles anteriors: qui expressava als segles anteriors la totalitat de la relació dels cristians amb l'estat-emperador eren els màrtirs. Cal cercar al s. IV quina és l'actitud dels cristians davant la nova situació respecte de l'estat. L'altre punt és, sense cap mena de dubte, l'actitud de l'estat-emperador davant del cristianisme. Hem fet l'exposició sota Constantí i els seus fills, cal veure també la del seu successor.

Julia l'Apòstata: l'emperador i l'estat davant del cristianisme

L'estat *per se* no és dolent; és obra de l'home, se'l fa ell; ell l'estructura, li subordina la seva llibertat en aspectes determinats i, a la vegada, li demana contraprestacions. L'estat pot esdevenir una ajuda, una eina opressora, totalitzadora o un déu, segons quina comprensió, ús i actitud tingui l'home respecte d'ell. El mateix succeeix amb qui expressa l'exercici del poder atorgat a l'estat o robat per l'estat. Però quan una d'aquestes possibilitats es plasma en la pràctica, és obra de l'home per acció i/o omissió. Donem poder a un home i sabrem com és.

Respecte de Julià, primer cal veure un canvi en la concepció dels eixos que vertebraven l'Estat, concepció que inclou, donades les característiques de l'estat romà, la seva identificació amb la religió. Julià, després de la mort de Constanci, l'any 361, accedeix al primer lloc de l'imperi. Qui és Julià? Julià ha estat exiliat a Nicodèmia on és posat a mans del bisbe del lloc, l'arrià Eusebi de Nicodèmia, qui té l'encàrrec de la seva educació; poc temps després, Eusebi esdevé bisbe de Constantinoble i l'educació de Julià passa a mans de l'eunuc Mardoní; Julià sobreviu les sagnants purgues de Constanci⁶³, separat del seu germà Gal i de *Secundus Solutius*. Proclamat emperador, vol atreure's el favor del poble restaurant el paganisme (anys 361-363).

63. La primera de totes és la portada a terme a la mort de Constantí amb l'excusa d'un testament d'aquest on llega el poder als seus fills i, a la vegada, denuncia els seus germans d'haver-lo enverinat. Constanci fa matar tots els familiars col·laterals: Dalmaci i els seus fills Dalmaci i Anibalà, el pare de Julià, Juli Constanci el primogènit del seu primer matrimoni.

El problema de Julià és molt concret: l'expressió de la religió pagana, de molt temps enrere, no passa pels temples i pels sacrificis als altars. Julià ha de trobar de nou el seu lloc, ell i l'estat han de trobar-lo davant dels terratinents, o *possessores*, però especialment davant dels prestamistes de diners amb usura, per això també ha de resituar la relació estat-societat, com la d'estat-religió.

La seva posició davant del cristianisme és la de no entrar dins de les discussions, de no perdre el temps en temes teològics dels cristians; aquestes no entren entre les seves necessitats: les polèmiques teològiques han dificultat el govern de l'estat. Quan després d'autoritzar el retorn d'Atanasi d'Alexandria a la seva càtedra episcopal el torna a exiliar, el seu vertader problema és el prestigi que Atanasi té a Alexandria i a tot l'Egipte, el graner de Constantinoble, com abans ho havia estat de Roma. Però també un Egipte on el desert és ben ple de monjos. Monjos arribats de les comunitats cristianes, precisament després de l'Edicte de Milà, quan s'estableixen les noves relacions amb l'Estat⁶⁴.

És Julià qui aixeca de nou el politeisme i l'hel·lenisme. Si el primer, el politeisme, és important, també ho és l'hel·lenisme fonamentat en la filosofia neoplatònica. El paganisme és formulat des de la filosofia neoplatònica. Julià nega que el paganisme sigui el bosc salvatge i el cristianisme la civilitat, i ho fa des de la perspectiva racionalista hel·lènica. L'adoració dels déus es fruit i exigència de les concepcions filosòfiques, només existeix una veritat i una única filosofia. El neoplatonisme expressa la unitat de la cultura antiga dins d'un marc de diversitat i també la unitat de la filosofia i la religió a una escala superior⁶⁵. El cristianisme pel seu monoteisme trinitari era per ell, hel·lenista convençut, poc rigorós. La filosofia grega és suficient per l'home, l'educació clàssi-

64. Julià manté una posició contrària al monaquisme, tracta als que marxen i permanenceixen al desert com a persones insolidàries. JULIÀ. *Cartes*. 89b, 288b. A Julià, d'Atanasi d'Alexandria li preocupa la possibilitat que aquest tanqui el graner que ha estat i és Egipte. Quan Julià matisa el seu decret sobre el retorn a les ciutats dels qui han estat exiliats, està posant pals a les rodes d'Atanasi, i afavoreix els arrians; com a mínim aquests havien estat sotmesos als seus antecessors, Atanasi no.

65. HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el s. IV. A: Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO, VII, Murcia (1990), Pàg. 181. Veure també la nota 10.

ca li permet portar a terme tot allò que es proposi. Aquest és l'obsequi dels déus que són entre els homes, un obsequi molt valuós comparat amb la barbàrie dels cristians. Adorar els déus és per a ell un deure que sorgeix de l'ensenyament de Plató i Aristòtil.

De la importància, encara present, de la divinització de l'emperador viu, ho esmenta el mateix Julià l'Apòstata parlant d'ell mateix, tot explicant el seu somni durant el qual Zeus li mostra Helios i tot seguit Hermes –qui és el seu iniciador en els misteris–, l'invita a retornar, doncs encara no és iniciat. Després, Helios li ensenya tots els seus dominis i la necessitat que Julià els administri. Aquest s'hi resisteix, però davant la insistència d'Helios i Atenea accepta: “...*feu-me servir pel que vulgueu*” i, aleshores Atenea li mostra el seu origen diví. Julià un cop ha acceptat dirigir l'imperi, adornat pels símbols corresponents al seu poder i de la seva iniciació mitraica, li és feta palesa la seva divinitat⁶⁶.

Julià expressa la seva concepció negativa de l'home i de la Humanitat en una formulació feta partint d'Aristòtil, concretament al seu *De Política*⁶⁷; l'aplica parlant del govern absolut: cap home és prou digne per exercitar aquest poder i és del tot injust que tal poder s'exerceixi per qui és un igual als que són governats. Julià de la facultat de governar, és a dir de la intel·ligència, en diu llei, per tant només la llei pot governar, no pas l'home. Com la llei, està per sobre de l'home el que es fa realment és demanar que el govern només l'exerceixi el déu i la intel·ligència; en canvi demanar que governi un home és cridar a governar als sentiments animals, tot el que contrari de la llei que és la mateixa intel·ligència sense desig, doncs les lleis són sortides dels mateixos déus, motiu pel qual són bones⁶⁸. Les lleis constitueixen l'expressió de l'estat; la identificació religió/estat per sobre del propi home es mantindrà al llarg del pas dels temps. Aquesta concepció de la història serà explicada per Hegel. Els totalitarismes del s. XX⁶⁹ i la “globa-

66. JULIÀ. *Contra el Cínic Heracli*, 231-234.

67. ARISTÒTELES. *De Política*. III, 15. 1286a-1286b; III, 16, 1287a-1287b. Edición bilingüe y traducción de MARIAS, JULIAN y ARAUJO, MARIA. Introd. y Notas de MARIAS, JULIAN. Madrid. CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES. 1989.

68. JULIÀ. *Carta a Temisto*, 258-261.

69. Eugeni d'Ors al *Nuevo Glosario* i a la revista de *Occidente* afirma que la veritable significació de Julià resideix en “*ser el inventor del culto a la nación como divinidad, el teóri-*

lització” del s. XXI, tornaran, com va fer Julià l'Apòstata: expressar el nou estat, el nou “ordre”, com a religió, ho fan explicant ideologia talment com si fos una religió per a controlar els homes i tots els recursos de la terra.

El “monoteisme” romà dels s. II-III⁷⁰ és molt semblant a un panteisme fruit del sincretisme practicat abans i necessari de practicar encara al s. IV, en la mida que l'imperi ha de, com a mínim, mantenir les seves fronteres. L'expressió romana “monoteisme”, només és el resultat d'una necessitat d'ordre entre tots els “residents” al Panteó pagà i paral·lelament urgir l'ordre dins els pobles que formen l'imperi. Els déus dels pobles conquerits passen a ser déus subordinats. L'*evocatio* de Camil a la deessa *Juno* quan va fer l'assalt de Veies, ens és explicada a la vegada que ens diuen que és sota el temple de la deessa on arriba el túnel fet pels romans per a conquerir la ciutat; l'*evocatio* de Camil proposa a *Juno* deessa protectora d'aquella ciutat, que traeixi la ciutat que ha de protegir i la faci a mans seves; a canvi, li aixecarà un temple a Roma⁷¹. Com podien fer l'*evocatio* al Déu dels cristians? Els emperadors romans no poden, com Camil, fer l'*evocatio* a Jesús-Crist. No és un déu protector de cap ciutat, de cap clan, de cap territori, de cap poble..., ho és de tots. Acceptar-lo significa la caiguda de tots els déus i la mateixa base

co de la necesidad de religiones morales y, como tal, ha resucitado en el nuevo apogeo de los nacionalismos europeos en los años veinte”. Per ell, Julià és el patró dels nacionalismes. Eugeni d'Ors s'equivoca, a Julià només li interessa l'estat. A l'altre extrem trobem l'admiració que té per Julià l'escriptor Fernando Savater, avui enfrontat al nacionalisme basc, tant al radical com al moderat. Els motius de la valoració positiva de Savater són diferents de les atribucions fetes per Eugeni d'Ors als nacionalistes que tan poc li agradaven. No és Julià un nacionalista, —això ho ha comprès perfectament F. Savater—, és un estatista, la seva concepció de l'imperi, la universalitat de l'imperi, descansa sobre l'Estat com a suprem Déu. La concepció de l'estat de Julià, la trobem desenvolupada, segles més tard, tant al totalitarisme feixista, el nazi, com al totalitarisme comunista, com avui a les concepcions polítiques globalitzadores, que també cerquen una religió global, sincretista, pagana, ordenada i subjecta a l'estat. Les cites d'Ors i F. Savater les devem a: JULIANO. *Discursos, I-V*: Introd. Trad. i notes de GARCÍA BLANCO, JOSÉ. Pàg. 74-75. Madrid. EDITORIAL GREDOS. 1979.

70. HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el s. IV. A: Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*. Pàg. 190.

71. TITUS LIVI. *Història de Roma*, 5, 19, 10. 2; 5, 21, 1-3; PLUTARD. *Dialogues pytiques*. Pàg. 125. Éd. et trad. FLACELIÈRE, R. París. COLLECTIONS DES UNIVERSITÉS DE FRANCE. 1974.

de l'estat, l'emperador. Si volem, podem dir que els déus de la tríade indoeuropea exposada per G. Dumézil, s'adapten, en l'acció de l'estat romà, a l'*evocatio*. El Senyor dels cristians, no.

Per Julià les dificultats de Constanci per assolir el seu objectiu són evidents, per això ell vol trencar aquest procés retornant al paganisme; per ell, com per Constantí i Constanci, el veritablement important és l'estat, i mitjançant l'estat, l'exercici del poder. Tots dos tenen pressa, les fronteres de l'imperi sofreixen pressions de pobles bàrbars, les nacions van allunyant-se de l'imperi. El "monoteisme" mitraic, el déu superior Helios, essent els altres déus com emanacions de les "qualitats" d'aquest, és un intent d'expressar una nova religió pagana més apta per a l'exercici del poder; on el déu que és origen dels altres, en aquest cas Helios, és expressat per l'estat, per mitjà de les lleis, per la intel·ligència de la que sorgeixen les lleis encarnades, interpretades i aplicades per l'emperador.

Sembla estrany que, respecte de Prudenci, hom només trobi correcta la seva valoració de Julià com emperador, i no siguem capaços de llegir com el descriu, per exemple, quan explica com algú va cercar déus entre els astres, fins a tenir el sol com un déu⁷². A Julià només el preocupa el bon govern de l'imperi, la bona eina que és l'estat en temps de la república ha de tornar a ser-ho de nou, dominant la nova situació, a nivell econòmic i social: el poder dels terratinents i els prestamistes.

El fracàs de Julià no succeeix quan troba la mort el 26 de juny de l'any 363, durant un enfrontament amb els parts, el seu fracàs s'inicia durant la seva estança a Antioquia, ja que als enfrontaments amb els cristians, cal afegir-hi quelcom que algun autor oblida⁷³: l'aparició d'una estructura social nova, no lligada al cristianisme, si bé alguns en poden formar part; ens referim als *potentes* i als terratinents, qui expressen la religió pagana sense necessitat de sacrificis ni de temples⁷⁴. Julià

72. PRUDENCI. *Contra Símmac*, Liber I, 310 i ss.

73. Ens referim a José García Blanco qui de l'estança de Julià a Antioquia només esmenta els enfrontaments amb els cristians i oblida la manca d'aliments, agreujada pels continus sacrificis d'animals per mantenir l'exèrcit i l'enfrontament amb els terratinents, com a motius de la marxa de Julià d'Antioquia. JULIANO. *Discursos*, I-V: Introd. Trad. i notas de GARCÍA BLANCO, JOSÉ. Pàg. 47-50.

74. BROWN, PETER ROBERT LAMONT. *Genèse de l'Antiquité tardive*. Pàg. 105-106.

dóna a la ciutat diners per portar a terme els sacrificis als déus, però quan ell arriba al temple només hi troba un sacerdot ancià i la seva oca, ja que els antioquens han esmerçat els diners en curses de cavalls, són al circ. El paganisme s'ha transformat associant-se a un nou cerimonial de poder, al poder dels *potentes* i els terratinents⁷⁵. La situació a Antioquia durant l'estança de Julià es pot comprendre pel que ell mateix explica i pel que Sant Joan Crisòstom, ciutadà d'Antioquia, escriu⁷⁶.

75. BROWN, PETER ROBERT LAMONT. *Genèse de l'Antiquité tardive*. Pàg. 102-103; 108. A la pàgina anterior, la pàg. 107, d'aquesta mateixa obra, P. Brown cita les paraules de Julià descrivint el succeït a la seva anada al temple i el que hi troba. JULIEN. *Misopogon*, 361A-362A. Éd. et Trad. LACOMBRAGE, CH. "L'Empereur Julien. Oeuvres Complètes", t. II, 2, *Discours*. COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE. 1964. Veure també la "Note additionnelle" (1983) a la pàg. 109, de l'edició francesa que citem. Veure també. JOAN CRISÒSTOM. *Sur la vaine gloire*, 4. Éd. et Trad. MALINGREY, A.-M. París. SOURCES CHRÉTIENNES. 1972. És l'inici dels nacionalismes, Egipte, Síria... junt amb els pobles bàrbars que desmembraran l'imperi. El regne visigot a Hispània, sota Recared i de la mà dels bisbes ortodoxos, al seu moment, serà expressió d'aquest mateix procés.

76. Sant Joan Crisòstom coneixia molt bé els terratinents i *potentes*. Només cal llegir la seva Homília, 61 sobre l'Evangeli de Mateu, on les seves primeres paraules respecte dels terratinents són per qualificar-los d'inícs: "No existeix res de més inic que aquests homes", per tal com tracten els que treballen per a ells: es mostren pitjor que els bàrbars, tracten els cossos dels seus treballadors com si fossin ases o mules i per agreujar la seva situació els imposen exaccions contínues i els obliguen als pitjors treballs. Sigui quina sigui la collita els oprimeixen igualment, tot el fruit del treball dels seus treballadors ha d'anar a omplir els bots de la seva iniquitat, els paguen amb unes poques miserables monedes. I, diu Sant Joan Crisòstom, parlant de la segona plaga, és a dir, dels prestamistes de diners, que no se senten satisfets cobrant com a usura la centèsima mensual (un 12%) sobre dels seus préstecs, sinó que els constrenyen a pagar el 50%. Tot això li ho exigeixen al cap de família, qui amb el seu treball, malgrat la seva pobresa, ha d'alimentar dona i fills, ha d'omplir amb el seu treball l'era i el magatzem del terrinent. JOAN CRISÒSTOM. Homília, 61, 3. A l'Homília, 66 explica com un d'aquests rics de la ciutat té més diners que l'Església i en canvi aquesta socorre, un dia darrere l'altre, a 3.000 pobres. Als mals tractes dels terratinents s'unien els rics, els quals per mitjà del préstec, es convertien en sangoneres dels colons que treballaven la terra. Són, doncs, els rics de la ciutat, prestamistes i terratinents absents, els qui acumulen riqueses i comencen a formular les seves formes de poder i les formes de nodrir-lo i exercitar-lo. JOAN CRISÒSTOM. *Homília*, 66,3.

La situació a Occident no és gaire diferent. La riquesa es concentra en poques mans, la via de la usura és present a Hispània, un dels cànons de l'Església Hispana atribuïts al concili d'Elvira, el canón 20 de *clericis et laicis usurariis*, l'esmenta. El text d'aquest canón ens indica que tant laics com clergues han fet usura. No es tracta a un concili un tema i es redacta un canón sobre clergues i laics usurers si no es té notícia que tots dos estaments han estat dedicats al préstec amb usura. VILELLA, J./ BARREDA, P. E. *Los cánones de la Hispana atribuidos a un Concilio Iliberritano. Estudio filológico*. STUDIA EPHEMERIDIS AUGUSTINIANUM, 78 (2002), pp. 573.

Però l'exposició de Julià és la nova formulació del paganisme i l'estat romà. És l'intent seriós fet per l'emperador, –l'estat és ell–, des de dins del món romà, pagà, de reformular-se per mantenir-se viu en l'exercici del seu poder, davant d'una realitat que ha canviat i que porta a la disgregació de l'imperi. Ell, vicari d'Helios, garanteix l'eternitat rebuda, i aquesta es concreta en la seva acció⁷⁷.

Quan Prudenci, a qui és atribuïda la condició de terratinent, escriu que Julià era un bon governant, ¿es refereix a l'actitud de Julià respecte dels *potentes* i terratinents? A ben segur que no és cap referència a la seva actitud en front del cristianisme.

L'astrologia al circ i l'amfiteatre

Havent exposat fins aquí el lligam emperador-estat-religió, com marc dins el qual es desenvolupa l'inici del cristianisme als primers segles, que s'estén i s'organitza, tornem al mosaic de Centcelles.

Res és deixat de costat, res és superflu al mosaic⁷⁸. El porc senglar, del que vàrem parlar anteriorment, significa també l'estació de l'any durant la qual és portada a terme la cacera de Fructuós, Auguri i Eulogi: a l'hivern⁷⁹, com la mateixa cacera dels cérvols, designa el signe de la Balança on es troba August⁸⁰. Els signes zodiacals i la seva significació mitològica, formen part del culte pagà de l'Imperi, són situats a la part inferior del mosaic, la seva significació astrològica, pagana, són presents al mosaic tot explicant allò que causa l'empresonament dels tres màrtirs i la seva mort, negar-se a adorar l'estàtua del nou

77. En aquesta posició és radicalment diferent als totalitarismes moderns. HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el s. IV. A: Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*. Pàg. 194.

78. Per això A. Grabar pot escriure: "No existeixen imatges cristianes fetes per produir alegria o una figura seductora o una escena de gènere. En aquest cas (en l'art cristià) no coneixem l'existència d'art per l'art". GRABAR, A. *Christian Iconography. A Study of its Origins*. Pàg. XLIX. The A.W. Pricenton Melon Lectures in Fine Arts 1961.

79. "... Adonis fou occit per un senglar i solen figurar amb aquest animal l'hivern...". MACROBI. *Saturnals*, I, 21, 4.

80. RICHER, JEAN. *Geographie sacrée dans le monde romain*. Pàg. 155-156. Paris. GUY TRÉDANIEL. 1985. Som conscients que J. Richer, identifica la cacera amb la Balança, ens adreça a l'equinocci de tardor. Creiem però que aquí ens indica l'estació de l'hivern, el temps de les persecucions. Ho expliquem a l'apartat: *Les estacions: el seu significat pels cristians al s. III i al s. IV*.

Nabucodonosor, l'emperador romà, situat al cel, al signe de la Balança. Tota aquesta astrologia relacionada amb el paganisme ens ajudarà a comprendre quina era la significació de l'amfiteatre, per cristians i pagans, ja que és a l'amfiteatre i al circ on s'ha traslladat el culte pagà.

La posició del cristianisme de la Tarraconense respecte de l'astrologia, del que són les constel·lacions i els signes del Zodíac dins la religió pagana, del rebuig de l'astrologia, l'expressa clarament Prudenci. Prudenci manifesta la seva fe en el Creador de tot l'Univers esdevingut el Déu amb nosaltres. Fixem-nos com esmenta entre les constel·lacions del Zodíac: "*L'astròleg... es corglaçà i s'esporuguí en veure que s'havia retirat el serpent*"⁸¹. Les exposicions, per exemple de Virgili, li serveixen per explicar les faules, les creences idolàtriques, i no oblida els emperadors, que hom els cregui déus manifestats, elevats a la divinitat, fa errar en l'objectiu: salvar-se. Prudenci diu que els cristians expressen la seva fe en el Déu-Home, la Segona Persona de la Uni-Trinitat, que s'ha Encarnat, Mort i Ressuscitat. I ratifiquen la seva fe al llarg del temps, de les estacions, del curs de l'any que és la vida. No cerquen viure malament, amb penúria, en la misèria, ni les riqueses com a finalitat de la vida, com tampoc no cerquen ser perseguits i morts per la seva fe⁸². Per ells el Paradís, l'edat d'or de la IV Ègloga de Virgili, és impossible en aquest món. Cap home, emperador o no, bastirà per ell mateix un món

81. PRUDENCI. *Himne de l'Epifania*, XII, 1 i ss. El text de: "*Aquest estel roman per sempre (Jesús-Crist) ...mai no es colga en el mar, ni... pel pas d'un núvol, no té un vel d'ombra a la seva torxa...*". Prudenci explica com el Déu-Home és el veritable *Sol Invictus*, aquell que ha creat l'Home i l'Univers i no pas aquest astre. Hi torna a fer referència a *Apotheosis* on, fins i tot, l'estel és figura de Jesús-Crist: PRUDENCI. *Apotheosis*. 605-630; 660-670. Recordem el que hem dit de MACROBI. *Les Saturnals*. I, 17, 1-70. La referència de Prudenci: "*No és pas, ell, l'esclau de les nits, no segueix mes per mes la lluna...*" ens ha de recordar: "*Dianam autem et lunam eandem esse putant*". A part de la referència implícita a Apol·lo, ens recorda que Diana significa "la lluminosa", provinent "...de dius, par l'intermédiaire de diuius, avec, en outre, le même suffixe...". CICERÓ. *Natura dels déus*, 69; LE BOEUFFLE, ANDRÉ. *Les noms latins d'astres et de constellations*. Pàg. 58. No podem oblidar que els estoics identificaven la lluna amb *Diana, Proserpina* i *Iunon*. OVIDI. *Fastos*, I, 55; VIRGILI. *Bucòliques*, IV, 10.; MACROBI. *Saturnals*, I, 15, 20.

82. Cebrià de Cartago explica com cal fugir, si és possible, del martiri, però acceptar-lo per confessar la fe en la resurrecció de l'home amb carn i ànima, matèria i ànima. De la posició romana respecte de l'home, cos i ànima, especialment de la comprensió negativa del cos, de la matèria: MACROBI. *Commentaire au songe de Scipion*. I, 8, 8; Veure també, del mateix text: I, 9, 1-10; El cos com un infern per l'ànima: I, 10, 9-17.

just. És al Reialme del Déu-Home on trobaran la Justícia en la Veritat, la Pau en la Vida. El Reialme del Déu-Home no és d'aquest món. Els problemes amb l'estat, amb el poder, sorgeixen d'aquest fet, de la mateixa arrel de la seva fe.

Exposarem quin és el seu significat dins de la religió pagana, ja que anem a adreçar-nos vers l'amfiteatre, tot seguint la *Passio* dels màrtirs de Tàrraco, de Perpètua i companys, com dels Tres Joves al Forn. En segon lloc, per demostrar, en la mida de les nostres possibilitats, la manca de fonament de l'existència de continguts astrològics de caràcter pagà, dins del cristianisme. L'astrologia pagana i la religió pagana són expressades al circ i a l'amfiteatre, on ensems es porta a terme el culte i s'exerceix el poder, tots dos encarnats en l'emperador vivent. Com és lògic no compartim l'afirmació següent: "*L'Antiquité avait ses prêtres, mais il n'y eut pas d'Église païenne en marge ou au sein de l'État*". L'imperi romà, i abans les dinasties egípcies, com els seleucides, són els exemples que posen en qüestió aquesta afirmació⁸³. També sembla cert que entre el s. III i el IV el culte imperial minva; però és encara a Tàrraco on es localitzen una dotzena d'epigrafies de les manifestacions del culte imperial. Una comunitat cristiana a Tàrraco gran en nombre és molt discutible, si l'administració imperial pot fer dedicacions a Tàrraco però no a d'altres llocs, com la mateixa *Emerita Augusta*; més aviat significa l'existència d'un poder o d'una urbs que, precisament, no són majoritàriament cristianes⁸⁴.

La cacera dels cérvols, ens indica tant el prendiment, l'interrogatori i la sentència que ens descriu la *Passio* dels màrtirs de Tàrraco, com el lloc on tot això succeeix: el món. Però el món també era explicat per les creences paganes de la república i per la religió imperial, el món tal com

83. Més endavant escriu: "*Ainsi a-t-on, sur le problème qui nous occupe, trop exclusivement évoqué la sacralité des rois hellénistiques et accordé une importance exagérée au titre assez anodin de pontifex maximus porté par les empereurs païens, avec la conclusion simpliste que l'Empire de Constantin et des ses successeurs n'avait été qu'imparfaitement christianisé*". DAGRON, GILBERT. *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*. Pàg. 19-20. París. ÉDITIONS GALLIMARD. 1996. El que significa Església no té res a veure amb el paganisme. Els continguts són diferents, independentment dels posicionaments de qui intenta explicar la història. A més, el "...titre assez anodin de pontifex maximus" no és l'únic que tenen, ni la *prokinesis* és un acte indiferent.

84. GARCIA DE CASTRO, FRANCISCO JAVIER. *Epigrafía y culto imperial en la Tarraconense durante el bajo Imperio*. *Butlletí Arqueològic*, RSAT, Època V. Tarragona, 19-20 (1997-1998), Pàg. 109-115.

l'entenia i l'explicava la ideologia imperial tenia una expressió simbòlica. Les religions paganes, a diferència de les ideologies existents avui, tenien una comprensió del món, explicaven el món. Aquest lloc on s'exposa la religió pagana d'estat és al circ, a l'amfiteatre, començant per la persona de l'emperador o la seva representació, el seu retrat, que presideix els actes que se celebren al seu recinte.

Per explicar l'amfiteatre seguirem l'exposició feta per Tertul·lià. L'escenificació del ritus comporta l'aplicació de la *pompa*, iniciada amb la desfilada d'estàtues: Júpiter, Juno, Minerva, Neptú, Proserpina, Hèrcules, els Bessons...; les *armamaxa*, lliteres amb les imatges dels emperadors i els membres de la seva família, entre d'ells l'emperador vivent; els *tensae*, carros on es traslladen les estàtues dels déus durant la *pompa circensis*; el lloc on són portades les estàtues dels déus, *de sedibus*, i situades sobre coixins, *puluinar*, per poder gaudir de l'espectacle; també el simbolisme de les corones que porten l'emperador, els déus i els sacerdots; els atributs divins; per *Iunon* el paó reial, per Júpiter el llamp, túnica *palmata* i el ceptre coronat per una àliga...⁸⁵ El ritu és idolàtric, diu Tertul·lià, i té les seves arrels en les obligacions (*munus, munera*) envers els difunts, ja que la sang humana pacifica els difunts, per això antigament els immolaven captius sobre la tomba, com sacrifici als *manes* i després a l'*arena*. Primer els jocs eren en honor dels morts, però després esdevenen jocs en honor dels vius. Uns i altres són un ritu idolàtric, iniciat amb el menjar servit a la vetlla dels jocs (*pultes, cena libera*)... tota la *pompa* és feta, pel cristià, amb l'assistència del diable. Res d'estrany en un lloc, l'amfiteatre, on es decidia la vida i la mort, d'acord amb la posició del polze amb la resta de dits tancats, un dit polze que servia pels romans, per identificar la deessa Venus, ancestre de Cèsar i d'Octavi. Tant a ella com a Octavi, els ha situat Virgili, com hem explicat, a la Balança. La posició del polze cap per vall o cap amunt era decisió de Venus, però també d'August i els seus successors; ell decideix en nom de Venus, és l'intermediari entre els déus i els homes. Nèmesei executada la decisió a l'*arena*⁸⁶.

85. OVIDI. *Amors*, III, 2; 43 i ss.

86. TERTUL·LIÀ. *De spectaculis*, VII, 2-5; XII, 1 - XIII, 2; PETRONI. *Satyricon*, 45. Els dits de les mans tenien aquestes significats: polze, dit de Venus; índex, dit de Júpiter; mig, dit de Saturn; anular, dit del Sol; menovell, dit de Mercuri.

L'amfiteatre és consagrat a les divinitats, i el seu simbolisme expressa una concepció del món poc científica pels nostres temps, però molt mitològica. Són aproximacions fetes per homes, amb diferents punts de partença i valors, cercant la comprensió de l'home i de la natura. Lliurement participades o no, respectades sempre. Dit això, podem aproximar-nos al contingut simbòlic no pas de l'amfiteatre, sinó del circ, un i altre formen part de la vida quotidiana, expressen el conjunt de creences desenvolupades i propiciades per l'estat romà. Ens cal fer aquest resum per tenir ben present quina és, pel món romà pagà, la comprensió del temps i l'espai. Un espai canviant d'acord amb el temps marcat per les estacions.

El circ és la imatge del cel, gràcies a la cura dels antics amaga en ell la figura i els nombres dels confins dels èters. Dotze són les *carceres*, símbol dels dotze mesos, les dotze constel·lacions creuades pel sol en la seva cursa. Quatre cavalls recorden les estacions; els quatre colors de les faccions, els quatre elements. Tertul·lià ens afegeix a aquesta comprensió de les estacions, el següent: el verd assenjala la primavera, dels elements, la terra, les flors, dels déus a Venus; el vermell l'estiu, el foc i el déu Mart; el blau simbolitza la tardor, l'aire o l'aigua del mar, i Saturn o Neptú; el blanc, l'hivern, l'aire i Júpiter⁸⁷. La carrera de quàdrigues al circ simbolitzen la cursa de les estacions pel cel al llarg de l'any, tal i com ho fa el sol o el Febus-Apol·lo.

Tertul·lià quan parla de muntar sobre l'espatlla del cavall, ens diu que és un ús comú, però quan es tracta dels jocs, el do de Déu donat a l'home de muntar el cavall, esdevé servei als dimonis, ja que recorden Càstor i Pòl·lux, que van rebre els seus cavalls de Mercuri. Respecte de l'astrologia: l'*arena* és la imatge de la terra; el fossar de l'Euripes que la delimita, el símbol dels mars; a l'obelisc aixecat sobre la terrassa central o *spina*, hi veuen l'emblema del sol enlairant-se al cim dels cels; les dotze portes o *carceres*, les constel·lacions del Zodíac; les set voltes a la pista de les que consten cadascuna de les curses, el recorregut dels set planetes i la successió dels set dies de la setmana; el mateix circ una projecció de l'univers i la brevetat del seu destí; les *quadrigae* són ofertes al sol a fi que porti a terme el seu curs al llarg de les quatre estacions de

87. *Antologie Latine*, I, 197. *De circensibus*; TERTUL·LIÀ. *De spectaculis*, IX, 5.

l'any; les *bigae* a la lluna pel fet que competeix amb el sol a doble cursa; les *trigae* als inferns, ja que atreuen els homes al llarg de les tres edats: infància, joventut i vellesa; les *seiugae* a Júpiter, perquè creuen que és el més gran dels déus; la línia d'arribada, la *creta* traçada amb guix, és el terme de la vida, el judici⁸⁸.

Un antic article de P. Wuilleumier parla de l'astrologia relacionada amb les curses dels carros tirats per cavalls⁸⁹. Wuilleumier explica, –tot cercant els paral·lels existents entre manuscrits i textos antics–, a les darreries de l'època bizantina, com els antics establien els nexes simbòlics entre les faccions de les carreres, les estacions de l'any, els set dies de la setmana, els elements i els mateixos déus⁹⁰.

Centrat aquest contingut, allò que ens interessa ara és quan ens explica la relació del Zodíac amb els planetes, com Saturn és dins de Capricorn per desembre-gener i com *Vettius Valens* atribueix dos triangles regulars a Venus i la Verge i Capricorn per desembre-gener; per portar a terme l'horòscop, cal tenir present la relació de l'hora de naixença amb la posició de la lluna al cel. Tot això ens ha de portar a valorar allò que es diu respecte de les hores a la *Passio* de Fructuós i els seus dos diaques, especialment quan són portats a l'amfiteatre.

88. TERTUL·LIÀ. *De Spectaculis*, IX, 3; ISIDOR DE SEVILLA. *Etimologies*, XVIII, 36-37; CARCOPINO, JERÔME. *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*. Pàg. 241.

89. Edita tres texts bizantins dels s. XII i XIV, on es troba una exhaustiva exposició de l'atribució de colors de cada partit participant a les curses, dels planetes relacionats amb cada color; segueix una metodologia astrològica per preveure els guanyadors de la cursa d'acord amb la posició dels astres. Efestió de Tebes, s. IV i el seu mestre Doroteu de Sidó i *Firmicius Maternus* són, segons Wuilleumier, les fonts d'aquests tres manuscrits, un d'ells, el Còdex *Parisinus Graecus* 2423, f. 17v, ens porta fins els temps corresponents a les curses on només intervenien quatre faccions oposades. WUILLEUMIER, P. "Cirque et astrologie". *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome. Antiquité*, 44, Roma- Paris (1927), pàg. 184-209.

90. "...l'hippodrome était conçu comme un monde en miniature: l'arène donne l'image de la terre, comme l'euripe celle de la mer; l'obelisque placé au centre, représente la faite du ciel; il est consacré au soleil, dont il partage la course; le cirque ne forme-t-il pas un cercle comme l'année? N'a-t-il pas douze portes de carcères comme celle-ci a douze mois ou douze signes? Les limites en sont marquées par les bornes de l'Orient et de l'Occident, du levant et du couchant; il y a trois bornes à chaque extrémité, de même que chaque signe du Zodiaque comprend trois décans; chaque course se compose de sept tours: la semaine n'a-t-elle pas sept jours marqués par sept étoiles? Enfin, les vingt-quatre heures du jour et de la nuit..." WUILLEUMIER, P. "Cirque et astrologie", pàg. 191-195.

Hem anat parlant de Saturn i Cartago a les notes de peu de pàgina, però ara i sense referir-nos a l'amfiteatre i al que s'hi desenvolupa, assenyalem que Le Glay ens diu que Tiberi prohibeix els sacrificis humans, tan relacionats amb el culte de Saturn i que el sacerdot sacrificava "*velato capite*"⁹¹. Podem pensar en un Saturn muntat a cavall velato capite? El *Genius cucullatus*, és Saturn? De moment diguem que no és impossible, pels cristians els ídols només són un instrument del Diable per a fer-los caure.

És al darrer terç del s. I, sota els emperadors de la família Flàvia, quan a l'Àfrica comença a tenir una gran importància el culte a Saturn, però a més, per aquestes dates la romanització del seu culte és ja pràcticament acomplerta: "*Dépunicisation et romanisation... mais que laissent intact –on le verra– le fond même du culte, la nature du dieu et l'essence de sa religion. Autant qu'il pouvait l'être –dans son appareil extérieur– le culte de Saturne est dès ce moment entré dans le jeu des influences romaines*". A això cal afegir-hi que els Flavis són també els responsables de l'organització del culte imperial a l'Àfrica⁹². No oblidem que entre el 98 i el 117 d. J.-C. forces de la Legio VII Gemina són a l'Àfrica. A *Lambaesis* existien tres temples dedicats al culte de Saturn, un d'ells dotat amb altar als voltants de l'any 198 d. J.-C.; sota de Caracalla es basteix un temple amb pòrtics i altar en honor de Saturn i la seva *paredra Ops Regina*, tot just sota el campament de les tropes auxiliars⁹³.

La radical diferència entre el paganisme i el cristianisme és molt clara, fins i tot, amb la relació amb el temps, amb els dies i les seves

91. "... la décision de Tibère d'interdire les sacrifices humains... au plus accélérer une transformation en cours. D'autre part on observe une romanisation des cérémonies du culte: dans le décor des autels désormais ornés de guirlandes à la mode romaine, dans les vêtements des ministres maintenant habillés de la toge et de la tunique, dans les rites mêmes, puisque le prêtre sacrifie velato capite selon l'usage romain..." LE GLAY, MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg. 70.

92. A la nota que acompanya aquest text, la 5, Le Glay escriu: "*Institution d'un flamen provinciae. L'organisation du culte provincial par Vespasien s'explique à la lumière de la politique religieuse générale des Flaviens, qui, sans rapports avec la famille divine des Julio-Claudiens, se sentent contraints de recourir à tout moment à l'exemple d'Auguste et à tout ce qui peut renforcer leur assise politique: cf. K. Scott, The imper., cult under the Flavians, Stuttgart, Berlin, 1936, et J. Beaujeu, La relig. Rom. À l'appogée de l'Empire, I, 1955, p. 47 et s...*". LE GLAY MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg. 80.

93. LE GLAY MARCEL. *Saturne Africain: histoire*. Pàg. 91.

hores. Els tres màrtirs són morts el divendres, dia dedicat a Venus⁹⁴. Al moment d'oferir-li de beure és l'hora quarta, és a dir, entre les deu i les onze del matí. Aquestes dues hores són, dins la religió pagana, sota Diana i Saturn. La *Passio* diu, textualment, que la seva resposta a l'oferiment és: "*Igitur sexta feria laetus atque securus festinabat, uti cum martyribus et prophetis in paradiso, quem praeparavit Deus amantibus eum solveret stationem*". El dejuni, *la statio*, acabava a l'hora novena, entre les 14 h. i les 14,30 h⁹⁵. L'hora novena es correspon, dins les atribucions del paganisme romà de les hores i dels déus, a *Febus*, és a dir, a Apol·lo. D'acord amb el desenvolupament dels fets i de l'hora habitual per portar a terme les execucions dels condemnats, Fructuós preveu que podrà acabar *la statio* al Reialme, ja que en aquesta hora haurà mort cremat a la terra i haurà nascut al cel⁹⁶.

Aquesta actitud de Fructuós es correspon al passatge de la *Passio* de Perpètua, quan arriba a un jardí i li és ofert per un ancià de cabells blancs de beure llet; Fructuós espera trencar el dejuni als cels, al jardí; ho explicarem a l'article anterior i aleshores assenyalarem a C 3, com la iconografia de l'oferiment de beure feta a Fructuós.

L'amfiteatre i les *venationes*

Pel cristià, existeix un paral·lelisme entre la Passió de Jesús-Crist i la dels màrtirs. Però hem de treballar també quin és l'ambient històric, el de la societat romana als s. III i IV. Quines són les característiques del s. III i com són compreses i explicades, dins d'un context històric aparentment diferent, al s. IV. Context històric vol dir: estat, societat, economia, religió pagana i cristianisme.

Només tres de les iconografies arribades fins a nosaltres, respecte de l'acte del martiri, tenen una lectura directa: l'escena de Susanna, els Tres Joves al Forn i Daniel a la fossa dels lleons. Susanna és la denúncia davant l'estat, els Tres Joves al forn aquells que són condemnats al

94. D'ella i la seva relació amb August, les constel·lacions... n'hem donat compte suficient a les pàgines anteriors.

95. PRUDENCI. *Himne per a després del dejuni*, 9.

96. Respecte del dejuni, els dimecres i divendres a principis o a la meitat del s. III: "*Al capvespre del dimarts, vaig menjar la Pasqua amb vosaltres i, durant la nit, em van prendre. Dejeuneu doncs aquest dia. I el divendres dejeuneu, de nou ...*". Didascàlia, V, 14.

vivicomburium, Daniel a la fossa dels lleons, els cristians llançats als animals... L'amfiteatre romà té un lloc important davant de la recerca de la significació de Centcelles, especialment quan sabem que les *venationes* tenen un paper molt important des de finals de la República. I el té, també, per l'associació: Astartè-Àrtemis-Iuno-Diana-Nèmesi.

A les *venationes* s'escenificava la lluita entre homes armats i les bèsties. Però també amb homes desarmats, com els presos condemnats a mort, llançats a les feres sense cap mena de defensa. Els primers, els armats, eren els *venatores*; els encarregats de les bèsties, compartien el seu nom amb els condemnats a mort, *bestiarius*. S'escenificaven falses caceres d'animals. Era una forma romana de divertir-se⁹⁷.

L'ús de l'amfiteatre per a executar cristians ens és descrit amb precisió al relat del martiri dels cristians condemnats a Lió l'any 177: en no morir cap d'ells per les ferides causades pels animals, són rematats per espasa. A l'any 178 és martiritzat i mort Ireneu, bisbe de Lió. R. Auguet cita un baix relleu, –sense especificar-ne la identificació–, on un vigilant amb casc i cuirassa cobrint-li tot el seu cos, separa d'un grup de condemnats un encadenat pel coll, li treu els vestits, el deixa nu i li lliga les mans al pal, *stipes*, on figura el motiu de la seva condemna. És el mateix que succeeix amb els condemnats al *vivicomburium* i els *crucifigendi*, segons F. dei Cavalieri, per a ells és obligada la nuesa total⁹⁸. Però R. Auguet ens parla de la *tunica molesta*, la túnica inflamable, per a cobrir els condemnats a mort amb el *vivicomburium*, feta servir per Neró després de l'incendi de Roma. Neró va fer morir cristians empalats o crucificats, revestits de la túnica molesta: impregnats de peix i resina es convertien en torxes nocturnes⁹⁹. Tanmateix les *venationes* a l'amfiteatre eren tot sovint intercalades d'execucions de condemnats,

97. És curiós com es parla més de si els cristians van ser, amb més o menys intensitat, llançats a les feres, si tenien motiu o no de queixa, ja que d'altres malfactors també eren llançats *ad bestias* i molt poc es parla de la crueltat, que significa el costum romà, l'hàbit de l'estat romà per "distreure" als seus ciutadans. Tanmateix Juvenal va parlar de la "*turba degenerada dels fills de Remus... duas tantum res anxius optat panem et circenses*".

98. FRANCHI DEI CAVALIERI, PIO. *Gli Atti di S. Fruttuoso di Tarragona*. Pàg. 149. Veure les notes 2, 3 i 4 on, successivament explica aquest mateix fet de la nuesa respecte de Sant Policarp i Sant Cebrí.

99. GUILLEM, JOSE. *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos. V. II. La vida pública*. Pàg. 366. Salamanca. ED. SÍGUEME. 1995.

sigui per les feres, sigui pel foc¹⁰⁰. Els condemnats entren nus, descalçats i amb les mans lligades a l'espatlla. De les mans lligades se'n fa ressò Prudenci a l'Himne dels màrtirs de Tàrraco. R. Auguet ens diu que a vegades, el condemnat dóna una volta sencera a l'amfiteatre precedit per un rètol on s'esmenta el motiu de la condemna. Hom tracta així els condemnats a les feres i, de forma versemblant, els condemnats al *vivicomburium*¹⁰¹.

Volem matisar quelcom dit per R. Auguet respecte de la “tolerància” romana amb totes les religions, “tolerància” que arriba fins a adoptar els déus dels enemics com a propis. Però el límit de la “tolerància” es manifesta quan la integritat de l'estat perilla: els cristians no honorant els déus romans i l'emperador (tant el viu com els emperadors morts i també divinitzats) esdevenien culpables de crim “contra” el gènere humà i perillosos respecte de l'estat. La “tolerància”, ho era, quan no posava en qüestió l'estat fonamentat i expressat per mitjà de la religió pagana. D'aquest fet no en tenien dubte ni Neró, ni els emperadors filòsofs Trajà i Marc Aureli.

Hem dit que a l'època imperial, era l'exèrcit qui fornava d'animals Roma i les ciutats de l'Imperi. La *Legio I Minerva*, emplaçada a prop de Colònia, caçava l'ós i per això tenia el títol d’*ursuaris legionis*. Ara cal afegir que a Roma, en els temps de l'alt imperi, la cavalleria del pretori participava a la *venatio* com si fossin grans maniobres militars. Els *venatores* es troben entre els *immunes* de la Legio, estan dispensats dels exercicis ordinaris dels legionaris, són ells qui consagren un altar a Diana, a la salut de Gordià III i la seva dona¹⁰².

La *venatio* forma part dels *ludi*, dels *munera*, però no tots ells inclouen una *venatio*. Se celebraven als circs o al Fòrum, fins l'any 46 a.d. J-C. quan es construeix el primer amfiteatre a Roma. El condemnat, a diferència dels *venatores*, no porta ni vestits, ni armes; condemnat pel dret comú, és llançat nu i amb les mans lligades a l'espatlla, de fet són oferts als animals afamats per calmar la seva fam.

100. Possiblement copiat dels cartaginesos durant la guerra dels mercenaris el 241 a. d. J-C.

101. AUGUET, ROLAND. *Crueldad y Civilización: los juegos romanos*. Pàg. 98-106.

102. CARCOPINO, JÉRÔME. *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*. París. 1939; *Dictionnaire d'antiquités grecques et romaines*. Pàg. 706-707. París. LIBRAIRIE HACHETTE. 1904.

El sirià Dió Cassi, es planteja si és possible governar l'imperi amb un règim republicà, ens mostra alguns dels motius que el porten a esmerçar temps a reflexionar: ell és un senador decebut de l'autocràcia de Còmode (180-192 d. J-C), fill de Marc Aureli. Del darrer any de Còmode, relata una exhibició d'aquest a l'amfiteatre, talla el cap a un estruç i adreçant-se als senadors amb el cap de l'estruç a la mà esquerra i aixecant l'espasa curulla de sang amb la dreta, sense dir paraula, amb un moviment de cap i un somriure, els diu que els tractarà de la mateixa faïçó¹⁰³. Aquesta és la perspectiva dels senadors sota Còmode. La comprensió del poble respecte allò succeït a l'amfiteatre aquest mateix dia de l'any 192 d. J-C., la dóna un altre testimoni directe, Herodià. Escriu que d'arreu eren portats animals per Còmode, els ensenyava als romans i ell mateix els matava.¹⁰⁴ De l'espectacle que són les *venationes*, tenim documentació epigràfica relacionada amb Tàrraco¹⁰⁵. Expliquem els fets, per situar-nos a principis del s. III, precisament amb Còmode.

Com tothom sap, se celebraven lluites de gladiadors a l'amfiteatre. Si els que eren llençats a les feres eren rematats a espasa, als malferits s'acostava un home disfressat de *Caron* o d'*Hermes Psicopompos*, i amb cops de martell al front assegurava la seva mort¹⁰⁶. A l'Eneida, el treball

103. DIÓ CASI. *Història de Roma*, 73, 21, 1-2. Ed. BOISSEVAIN, U.P. Berlin. 1895-1931. Demem aquesta cita a: *Historia de la Literatura clàssica*. (Cambridge University). I. *Literatura Griega*. Pàg. 765-766; 942. EASTERLING, P. E. i KNOX, B. M., Eds. Versión española: ZARAGOZA ALBERICH, FEDERICO. MADRID. GREDOS. 1990.

104. HERODIANO. *Historia del imperio romano después de Marco Aurelio*, 1,15,5. Ed i Trad. TORRES ESTRABANACH, J.J. Madrid. GREDOS. 1985. Som deutors d'aquesta cita a: *Historia de la Literatura clàssica*. I. *Literatura Griega*. Cambridge University. Pàg. 765-766; 942.

105. PÉREZ ALMOGUERA, ARTURO. *La vida quotidiana. El món romà i l'antiguitat tardana*.

106. P-A. Février va dir que "*l'imatge du priape dans un décor bucolique exclut l'hypothèse de l'hypogée utilisée par des chrétiens*", el context d'aquesta afirmació és la presència de Daniel, per tant *l'imatge du priape dans un décor bucolique* ha de ser anterior. Per quin motiu, precisament Daniel, ha de ser lluny de *l'imatge du priape*? El llibre de Daniel parla de l'estàtua de Nabucodonosor i de com ell també es negà a adorar-lo. Algun passatge del llibre de Daniel o dels altres Profetes, com alguns salms, a un cert nivell de lectura, tenen un llenguatge que expressa una literatura amb *un décor bucolique...* els hem d'excloure?

FÉVRIER, PAUL ALBERT. *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III siècle*. *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*. Rome. 1977. V. I. Pàg. 219.

d'*Hermes Psicopompos*, del “conductor de les ànimes dels morts”, és encarregat a Mercuri, qui acompanya a *Muta* fins als *manes*, fins als llocs infernals; Mercuri i *Muta* són els pares dels bessons que guarden les cruïlles i la ciutat, els *Lars* a qui August els reorganitzà el culte com a *Lars Compitales*¹⁰⁷. És a l'amfiteatre on, segons ens explica Prudenci, les *vestals* paganes també hi anaven. A l'Himne dedicat als màrtirs de Tàrraco, ens diu com aquestes entren en un indret de graderies circulars, on l'*arena* és xopa de sang de les feres, on es concentra la bogeria del poble, on s'expressa un sentiment de plaer quan el gladiador és ferit per l'espasa¹⁰⁸.

No és estrany doncs que als cànons atribuïts al Concili d'Elvira es trobi, després del canón 1, la prohibició a tot cristià batejat de participar en sacrificis pagans¹⁰⁹.

Significació pagana de l'amfiteatre

Frontó va escriure: “*populum Romanum duabus preacipue rebus, annona et spectaculis, teneri*”. L'estat, els Cèsars, encarregaven distreure i alimentar els romans. Un poble que “badalla”, que s'avorreix, diu Carcopino, és un poble prop de la revolució, si els que s'avorreixen són 150.000 persones, com succeeix a Roma, sense treball, necessitats de

107. CARCOPINO, JÉRÔME. *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*. Pàg. 278; VIRGILI. *Eneida*, II, 585 i ss.

108. PRUDENCI. Contra Símmac II, 1090-1110; *Llibre de les corones*, VI, 61 i ss.

109. Als cànons 2, 3 i 4, que tracten específicament dels *flamines* batejats, a qui es prohibeix que participin en els sacrificis pagans, excloent-los de la comunió amb la comunitat. El canón cal llegir-lo amb els cànons 28 i 55 de la mateixa col·lecció conciliar, on el mot *munus* fa referència a les ofrenes sacríficals fetes a l'amfiteatre com a inici de les lluites entre gladiadors i/o de les *venationes*. El canón 2 es refereix a l'acció de sacrificar als ídols portada a terme per *flamines* que són cristians: “*flamines qui post fidem lauacri et regenerationis sacrificauerunt, placuit eos nec in finem accipere communionem...*”; i els *flamines* són catecúmens, el quart canón diu que cal esperar un trienni abans d'admetre'ls al Baptisme. Hom no ha d'oblidar com el culte pagà al s. IV, es trasllada dels temples a l'amfiteatre i/o al circ. Per això hem de comprendre la significació religiosa pagana i la seva expressió a l'arquitectura i les representacions de l'amfiteatre. VILELLA MASANA, JOSEP; BARREDA, P.E. *Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iberitano: estudio filológico*. STUDIA EPHEMERIDIS AUGUSTINIANUM, 18 (202), pàg. 552-553. El canón final de l'“*Epítome Hispano*” referent al fet que les dones no assisteixin a les *venationes* i que els autors citats troben pintoresc, ha de ser llegit com adreçat a dones cristianes a les que se'ls adverteix que les *venationes* tenen caire idolàtric. Un dels deures dels bisbes era ensenyar, formar... (Los cánones de la Hispania atri... pàg. 548).

l'assistència pública, que no tenen res a fer a partir del migdia a banda de creuar-se de braços; negats, a més a més, de poder dedicar-se a la política... el problema és evident. Per a tots ells, els espectacles, gladiadors, *venatio* i condemnats *ad bestias*, és el medi per on els són canalitzats els seus instints, les seves passions, la possible revolta per millorar la seva vida; serveix per a mantenir-los com a individus, no pas a considerar-los i tractar-los com a Persones, car això exigeix, per començar, treball i llibertat. Per això avui, hom no pot comprendre com es pot dir que els jocs romans, són generadors de *laetitia*, un espai on “*dominant la joie et la gaieté dans une combinaison de règles et de liberté*”¹¹⁰; més aviat és el lloc on el poble accepta la política imperial, on dóna consentiment a un poder exercit pel profit d'uns pocs, dins una estructura on ell és partícip de forma indirecta, passiva; una estructura d'estat bastida per exercir l'acció política sense ser el poble ni el subjecte ni l'objecte.

Hem de situar-nos dins del contingut de la religió pagana present als amfiteatres romans, en el contingut religiós pagà expressat dins dels ritus dels *ludi circenses*, dels *munus gladiatorii* o dels *munus uenatorii* i dins l'espai físic on es manifesta. La relació que hem vist entre la “cacera”, l'exèrcit i la religió pagana, no queda tancada a la cacera al bosc, segueix la seva relació quan s'escenifica la cacera dins l'àmbit de la ciutat, a l'amfiteatre.

Els escriptors cristians tenen tractats sobre els espectacles des de la perspectiva cristiana, això no vol dir que els escriptors pagans no en parlin, no ho faran en un tractat, però sí que en parlen dels seus tres vessants: el religiós, el preparatori per la milícia que és la cacera, i el corresponent a la guerra. Hom ha de cercar més en els texts dels escriptors de religió pagana, per trobar la comprensió de la religió pagana respecte de l'amfiteatre i, en el nostre cas, de les *venationes*, també hem de cercar-la als texts dels escriptors pagans. Un exemple: qui ens parla dels espectacles és un hispà, Marcial, al seu *De spectaculis* o *Liber Spectaculorum*. A les primeres línies del seu Epigrama ens diu que: “*Hic ubi sidereus uidet astra colossus...*”, l'estàtua de Neró ha canviat de cap, ara llueix el sol per cap, a més ha estat traslladada i situada davant l'am-

110. CLAVEL-LÉVÈQUE, MONIQUE. *L'empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*. Pàg. 9. París. EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE. 1984.

fiteatre de Roma. Tot seguit, Marcial explica com unes dones maten animals a l'amfiteatre, aquesta "proesa" va acompanyada del record de la festa a la vall de Nemea per celebrar la victòria d'Hèrcules sobre el lleó; precisament un lloc, Nemea, on eren molt importants els temples dedicats al Zeus grec, antecessor del Júpiter Capitolí, i on eren celebrats els jocs en honor d'ell. Més endavant trobem Diana, deessa de la cacera, és citada com a caçadora i com a Lucina, la que presideix els parts, per explicar la mort d'una truja de senglar prenyada que, occida per un venable, i encara dona a llum a un godí. Diana és present a l'amfiteatre com a caçadora, mestressa dels camins com a Lucina, presidint el naixement a la vida i, com a Nèmesi, és qui imparteix el càstig, fins i tot la mort, tota ella una construcció humana, justificadora d'una altra elaboració, la del naixement de Bacus¹¹¹. No gaire més tard trobem, també dins del text de Marcial, a qui no hem deixat, els Diòscors, ells són els protectors dels mariners i les naus.

Als *agon capitolinus* creats per Domicià l'any 86 i celebrats fins a la fi de l'Imperi, l'emperador presideix "au concours en sandales, vètu d'une toge de pourpre à la grecque, portant sur la tête une couronne d'or avec les effigies de Jupiter, Junon et de Minerve, assisté du flamine de Jupiter et du collègue des prêtres flaviens habillés comme lui, sauf qu'ils avaient son image sur leurs couronnes"¹¹². Només tenim descrit com va vestit l'emperador i els sacerdots en uns Jocs concrets, però el que és important és com es desenvolupen els *ludi*, i això ens ho explica Dionís d'Halicarnàs¹¹³.

Els calendaris romans que ens han arribat per l'epigrafia, donen una llarga relació de festes que es poden resumir així: vint-i-dos dies que per sí mateixos i obligatòriament són sagrats, més quaranta-cinc dies de *feriae publicae*, als quals cal afegir dotze dies de *ludi* i cent-tres dies de *ludi* agrupats entre ells amb sèries més o menys llargues: "Le calcul est vite fait... les jours obligatoirement fériés de la Rome impériale occupaient plus de la moitié de l'année. Encore, le chiffre de 182 auquel nous les avons

111. OVIDI. *Fastos*, I, 385 i ss. Recordar la descripció que fa Prudenci de la Supèrbia muntada damunt d'un cavall. PRUDENCI. *Combat Espiritual*, 178-309.

112. DOMICIÀ, IV. Citat per: CLAVEL-LÉVÊQUE, MONIQUE. *L'empire en jeux*. Pàg. 29, nota 52.

113. DIONISIO de HALICARNASO. *Historia antigua de Roma*. VII, 72-73. Trad. de JIMÉNEZ, E. / ALONSO, A. Madrid. GREDOS. 1984.

totalisés n'estil q'un minimum toujours dépassé", tot això sense comptar les festes d'Attis del mes de març, les festes d'Anna Parenna, la dels santuaris de les barriades, les dels *collegia* i les imposades als legionaris per l'estat, les *Castra Pretoria*... A cadascuna de les festes hi trobarem relacionada la religió pagana. Les curses de cavalls del 15 d'octubre acaben quan és tallat el cap al cavall guanyador; i la meitat de la seva sang és donada a les Vestals per a les cerimònies de purificació de tot l'any, i l'altra meitat al foc de la Regia. El cap del cavall se'l disputen els habitants de la Via Sacra amb els de Subure¹¹⁴.

Apuleu ens explica, encara que no és el seu objectiu, la significació religiosa de l'amfiteatre, des d'una visió pagana, com es barreja màgia, astrologia... amb els espectacles romans, per acabar explicant-nos un ritus iniciàtic, místic, on trobem la identificació de les deesses paganes com si fossin "qualitats" d'una mateixa deessa que s'ha anat diversificant o adquirint qualitats d'altres deesses adorades a diferents pobles, deesses posseïdores d'una certa "diferenciació" que les distingeix d'aquella que és l'originària; això ho trobem perfectament als escrits d'Apuleu¹¹⁵. Tot el contrapunt, religiós, filosòfic, dins les coordenades que pot donar la idolatria en aquest marc, és expressat al Llibre XI de *Les metamorfosis*, on s'explica la iniciació als cultes d'Isis i Osiris. La narració feta al llibre X, ens serveix la descripció dels espectacles en què s'havia convertit la religió pagana després de Cèsar i August divinitzats, com a contrapunt del que són els cultes orientals, compresos des d'una perspectiva platònica¹¹⁶. Julià l'Apòstata més endavant portarà a terme el que Apuleu descriu, mitjançant d'altres paraules, mitjans i finalitats, també recolzant-se en l'hel·lenisme i en un culte oriental, concretament amb el culte a Helios.

Per explicar el contingut de la Cacera dels Cérvolts, hem llegit els elements, les significacions dels déus pagans relacionats amb la *venatio*

114. CARCOPINO, JERÔME. *La vie quotidienne à Rome à l'agapée de l'Empire*. Pàg. 235-239; 242-243.

115. APULEU. *Les metamorfosis*, v. I. Pàg. I-XIV, de la Introducció. Text i trad. d'OLIVAR, MARÇAL. Barcelona. BERNAT METGE. 1929.

116. Un exemple és la seva *Apulei Platonici pro se de magia*, més coneguda com *Apologia*, on explica com allò pel que és acusat, concretament de màgia, no s'inscriu en les pràctiques prohibides sinó d'estudis de zoologia, però principalment a les devocions religioses que corresponen a un romà adherit al platonisme.

i d'aquests déus i d'aquesta cacera amb la guerra, amb l'exèrcit. Hem fet palesa la relació religió, cacera, exèrcit. La coherència de la comunitat cristiana autora del conjunt de Centcelles, ens ha de fer treballar el mosaic, la resta del conjunt del mosaic, sense perdre l'horitzó de les relacions encara existents entre religió, cacera i exèrcit respecte de l'amfiteatre, en el nostre cas de l'amfiteatre de Tàrraco lloc, on ens diu la *Passio* dels màrtirs, van ser portats i després morts al *vivicomburium*. Aleshores tampoc no ens quedarà lluny la relació existent entre les cerimònies que obrien els *munera*, fossin de lluita de gladiadors, fossin caceres d'animals, però en el nostre cas concretades en la mort al foc de tres cristians. La mort dels màrtirs de Tàrraco va ser precedida de la corresponent desfilada de déus, entre ells les estàtues dels emperadors, els morts i els vivents. J. Carcopino, a diferència d'altres autors, pensa que els jocs, els espectacles, sense ser part integrant de l'estructura imperial, la mantenen i, sense incorporar-los a la religió imperial, alimenten la flama que encara pot cremar dins la religió pagana. No dubta a afirmar que els aspirants a la monarquia van fer servir els *munera* com un instrument de govern. Una opinió matisada per ell mateix, si tenim present els texts següents de la mateixa obra que citem, atès que descriu l'amfiteatre, –com a mínim l'amfiteatre de Roma– i el que succeeix a l'*arena*¹¹⁷.

Nèmèsi i l'amfiteatre. La Nèmèsi de l'amfiteatre de Tàrraco

“*Némésis, ou Diane assimilée à Némésis sont invoquées par des gladiateurs ou des bestiaires en remerciement d'une victoire ou dans l'espoir d'autres succès...*”¹¹⁸. Els espectacles, ens diuen Tertul·lià i Isidor de Sevilla, tenen origen ens els *ludi* dels *iuuenes*, posant el seu joc en relació amb

117. “... et l'on ne saurait reprocher à l'amphithéâtre ces corridas élégantes et pathétiques auxquelles, parfois, la cavalerie du prétoire participait comme à de grandes manoeuvres... Par les venationes de l'amphithéâtre, l'Empire roman a étendu à la civilisation le bienfait des travaux d'Hercule...” i, més endavant referint-se però a la lluita de gladiadors, quan un dels combatents cau, afegeix: “Aussitôt des serviteurs déguisés, soit en Charon, soit, en Hermès Psychopompe, s'approchaient du giant, sasuraient, à coups de maillet sur son front, de la réalité de son décès...” CARCOPINO, JÉRÔME. *La vie quotidienne à Rome à l'agapée de l'Empire*. Pàg. 243; 268; 276; 278. París. 1939.

118. FOUCHER, L. “*Némésis, le griffon et les jeux d'amphithéâtre*”. MÉLANGES D'HISTOIRE ANCIENNE OFFERTS À WILLIAM SESTON. Editions de Boccard. París. (1974), pàg. 188.

les festes, els temples i les creences religioses; els *ludi* o *liberalia*, per celebrar-se en honor de *Liber pater*, tenen el seu origen en la idolatria¹¹⁹. Tertul·lià cita Varró, però parlant dels espectacles dels s. II i III on, a poc a poc, ha anat traslladant-se el culte pagà, com mostren els múltiples llocs de culte situats a l'amfiteatre. Isidor, en canvi, parla exclusivament de l'origen. Tota vegada que, dins la desfilada hi figuren els que poden morir, les efígies dels déus, dels emperadors morts i divinitzats, cal veure una mica la relació idolàtrica dels jocs amb els ritus funeraris pagans¹²⁰. Per Tertul·lià els pagans fan el mateix pels seus déus i pels seus morts: “Quina diferència existeix entre el banquet fúnebre i el banquet de Júpiter, entre el vas de les libacions i la copa del sacrifici, entre l'embalsamador i l'endevinador? L'endevinador compleix també les seves funcions prop dels morts”. Són les estàtues dels déus i dels emperadors morts i divinitzats els que porten a la desfilada de l'amfiteatre, els morts esdevenen ídols, “les dues menes d'ídols es troben en la mateixa condició –ja que els morts i els déus són un tot– mentre nosaltres ens abstenim d'una i altra idolatria”¹²¹.

És a *De Spectaculis* on Tertul·lià parla de com l'home creat gaudia de la Integritat, Integritat que perd acceptant, fent lliurement seva, la mentida de l'àngel caigut: “sereu com déus”. La diferència entre el cristià i el pagà, diu ell, es basa en el fet que el pagà difunt el converteixen en un ídol, ja que és coronat. Com es converteixen en ídols?: “Si una única paraula pot profanar la creació... amb més raó és contaminada per una dansa dins... segons el ritus i tota la parafernàlia pròpia dels idolatres. És per això que la corona esdevé idolatria, és per això que els ritus, essent els mateixos pels déus i els morts, esdevenen ídols”, es tracta de la dansa d'Astarté?

119. TERTULIÀ. *De Spectaculis*, V, 3. Intrad. texte, trad. et comm. TURCAN, MARIE. Sources Chrétiennes. ÉDITIONS DU CERF. Paris. 1986; ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*, XVIII, 16. Edició OROZ RETA, JOSE y MARCOS CASQUERO, MANUEL-A. Madrid. BAC. 1994.

120. El funeral són celebrats a la nit o a ple dia, amb inhumació o incineració. A la nit, sota la llum de les torxes, és seguit d'efusió de sang, per satisfer els *Inferi*, per laceració, per sacrificis humans o combat de gladiadors. Aquest funeral correspon als nens, als *acerbi*... L'altre celebrat a ple dia, amb lamentacions, neteja del cos, vestir al mort, set dies d'exposició i amb pompa solemne, música, danses, mims, pallassos, les màscares dels morts de la família portades per figurants, com si fossin retornats per emportar-se'n al seu descendent sobre una llitera, tot sovint assegut o dempeus, dissimulant el mort, ja que un maniquí el representa. El difunt figurarà al llenguatge dels vius només sota el nom de *Manes*. BAYET, JEAN. *La religion romaine. Histoire politique et psychologique*. Pàg. 71-72. Paris. PAYOT. 1956.

121. TERTUL·LIÀ. *Apologeticum*, 13, 7; *De Corona*, 10, 2; *De Spectaculis*, 13, 3.

Els ídols i els morts, un cop coronats, convertits en ídols, conflueixen en els espectacles, “Però pels jocs de circ, (diu Tertul·lià), tota la parafernàlia és molt més pomposa, terme aquest que li convé amb propietat, ja que la “pompa” els precedeix, provant en la seva composició que ella mateixa mostra per la successió d’estàtues, la desfilada de les imatges, els carros, les carrosses, els vehicles, els trons, les corones, els atributs divins... a més les cerimònies, dels sacrificis fets amb anterioritat, durant i després! Dels collegia dels sacerdots, les funcions posades en moviment. Ho saben, els habitants de la urbs on té lloc l’assemblea dels dimonis”. És als jocs, al circ o l’amfiteatre “quan els homes són enfrontats a les bèsties, ho fan per creure que la sang humana assossega les ànimes dels que han mort, immolant, durant els funerals, presoners o esclaus que han comprat per aquesta finalitat... van trobar bo tirar sobre aquesta impietat el vel del plaer... els formen... amb les armes, per fer-se matar sense més, els criden a morir, a un dia fixat per les ofrenes als Manes, prop de les tombes... aquest és l’origen de la “prestació”, però a poc a poc... prouecti ad tantam gratiam ad quantam et crudelitatem, quia ferarum uoluptati satis non fiebat nisi et feris humana corpora dissiparentur”. Tot el culte idolàtric va adreçat als morts, divinitzats, com també a aquells que són al servei dels morts; l’espectacle ha passat dels honors donats als morts a aquells que honoren els vius, el fast dels honors porta la petjada de la idolatria que n’és l’origen: la porpra, les *fasces* que portaven els *lictors*, les tires, les corones, com les reunions, els edictes i els menjars preparatoris, són inseparables de la pompa del diable, del convit dels dimonis¹²². Entre aquests déus presents a l’amfiteatre es trobaven les estàtues dels emperadors morts i divinitzats: a Roma, el propi emperador, déu viu, i a les províncies trobem l’altar d’August. Els *munera* i les *venationes*, a províncies les prepara el sacerdot dedicat al culte imperial i es troben entre les obligacions dels magistrats municipals; *munera* i *venationes* formen part del culte imperial, de les *augustales*¹²³.

Hem començat a parlar de l’amfiteatre romà i de Nèmesi; cal aturar-se a parlar de l’amfiteatre de Tàrraco. Construït a la primera meitat del

122. TERTUL·LIÀ. *De corona*, 10, 1-6; *De Spectaculis*, 7, 2-3; 12, 3-4;

123. Els *munera* són celebrats als funerals del s. IV a. d. J.-C. LE GLAY, MARCEL. *Les amphithéâtres: loci religiosi? A: Spectacula-I. Gladiateurs et amphithéâtres*, pàg. 217-222. Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 27,28 et 29 mai 1987. Lattes. EDITIONS IMAGO. 1990.

s. II, es trobava clarament vinculat al cerimonial del culte imperial provincial, celebrat al sector pròxim de l'*urbs*. Dupré basa la relació amfiteatre i culte imperial, en el text de la inscripció trobada: *[fla]men Rom[mae Divorum et Augustorum] provi[nciae Hispaniae citerioris]*; aquesta inscripció permet relacionar que sigui un *flamen provinciae* qui fa construir l'amfiteatre. El *Concilium provinciae*, amb espai de culte, plaça de representació i circ, ocupava 11 Ha, era el circ el lloc escollit per al desenvolupament dels jocs vinculats a les cerimònies provincials durant l'època flàvia. Heliogàbal l'any 220 el va reformar, concretament *amphitheatrum cum gradibus, pulpito, podio et portis*, és a aquesta mateixa reforma que es pot relacionar el *sacellum*, com l'edícula dedicada a Nèmesei. Altrament, també va ser trobat un altar dedicat a Júpiter¹²⁴.

El *sacellum* dedicat, encara que no exclusivament, a Nèmesei, era coincident amb la pintura localitzada a l'*hypogaeum* pròxim al *sacellum*. Van ser trobats restes d'altars dedicats a Nèmesei i un situat a la part superior del *podium*, un altre situat al costat de la porta d'accés, després del *podium*. En un és dit d'ella *sancta Nemesis*, a l'altre *sanc(ta) Augusta Nemesis*. El *sacellum*, on es troben les dedicatòries, era integrat amb els jocs, era allí on se celebraven les cerimònies acabada la "pompa" inaugural, era el lloc de culte oficial; el lloc on va ser trobada la pintura, un edícula del soterrani, dins l'àmbit de l'*hipogaeum*, era un espai reservat als combatents a l'*arena*¹²⁵.

124. Per la cronologia i descripció física, veure: DUPRÉ, XAVIER. *El anfiteatro de Tàrraco. A: Bimilenario del anfiteatro romano de Mérida*, pàg. 79-82. Coloquio internacional. El anfiteatro en la Hispania Romana. Mérida, 26-28 Noviembre 1992. JUNTA DE EXTREMADURA. 1994. La relació que trobem ara a l'amfiteatre, es correspon al que hem dit parlant de les *Kallendes* i *Iuno*, de la *Iuno Capitolina*, la lluna plena anunciada pel *pontifex minor* i el mateix Júpiter? No hem d'oblidar la relació explicada per V. Basanoff: *Istar-Satre-Saturn*. La babilònica *Istar* és la deessa de la fecunditat i de la vida, que de la mà dels etruscs trobem com a Saturn. Cal advertir que amb V. Basanoff som abans de l'Imperi, però això no significa que l'origen de la comprensió religiosa del paganisme no sigui encara present als s. III i IV. Ningú no prescindirà de Macrobi com a font. Veure: Basanoff, V. *Regifugium. La fuit du roi*. Pàg. 149 i ss. París. ADRIEN-MAISONNEUVE. 1943. Respecte d'Astarté a Cartago, la "libanesa", el seu origen oriental, fenici, amb arrels a Sidon, veure: BONNET, C. *Réflexions historiques sur le culte d'Astarté à Carthage. A: L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay. Latomus*, 226. Bruxelles. (1994), pàg. 5-8.

125. LE ROUX, PATRICK. *L'amphithéâtre et le soldat sous l'empire romain. A: Spectacula-I. Gladiateurs et amphithéâtres*, pàg. 207. Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 27, 27, 28 et 29 mai 1987. Lattes. EDITIONS IMAGO. 1990.; Respecte de Tàrraco: BELTRÁN

Ens cal presentar una mica a qui és molt coneguda: la deessa Nèmesei. No és ella una expressió purament poètica, té un culte com els altres déus i, segons el paganisme, intervé en els afers humans. La trobem esmentada per Hesíode, Èsquil, Píndar... A les primeres ratlles de l'apartat XX de l'Odissea, quan s'inicia el relat de la venjança d'Ulisses, Penèlope a qui demana li clavi una sageta al pit, o l'arrabassi la tempesta de l'oceà, llevant-li la vida, és a Àrtemis a qui s'adreça: "...a mi els senyors de l'Olimpic estatge! Àrtemis em ferís, la ben rullada!". I l'Àrtemis de *Les Suplicants*, dels *Set contra Tebes* i *l'Agamèmnon* és idèntica a Nèmesei, ens és presentada com qui sanciona sense pietat la desmesura, el crim d'impietat¹²⁶. És Zeus, el déu de la justícia, qui dicta la sanció, ella n'és l'executora. Hesíode ens parla dels fills de la Nit i d'entre ells descriu a Nèmesei com a flagell pels homes, però als *Treballs* i als *Dies*, quan parla de les edats del món, referint-se a Nèmesei, ens diu que té cobert el seu cos amb mantells blancs, anirà de la terra a l'Olimpi per viure entre els immortals, abandonant els homes als quals només els restarà amargs sofriments sense cap remei¹²⁷. Píndar aconsella, mitjançant la comparació amb l'èxit d'Alcidemont i Cal·límac a l'Olimpiada, que el primer no sigui gelós del seu germà per haver tret millor premi, Nèmesei el pot castigar per ésser desmesurat, desitjant allò que no li pertoca, per no retre homenatge a qui és superior a ell¹²⁸. Durant l'època grega, Nèmesei castiga tot aquell que és excessivament feliç, com aquell que es creu suficient i segur de sí mateix. Té dos vessants, com a deessa pagana li corresponen dues dualitats, una positiva i una negativa. A la positiva es correspon la correc-

MARTÍNEZ, ANTONIO / BELTRÁN LLORIS, FRANCISCO. *El Anfiteatro de Tàrraco estudio de los hallazgos epigráficos*. Pàg. 54-56. South Woodstock [Vt.] WILLIAM L. BRYANT FOUNDATION. 1991.

126. ÈSQUIL. *Tragèdies*. V. I. *Les Suplicants*, 140 i ss. Notes 1 i 2. Trad. RIBA, CARLES. Text MAZON, PAUL. Barcelona. BERNAT METGE. 1932; ÈSQUIL. *Tragèdies*. V. II, *Els set contra Tebes*, 145- 150. Nota 5. Trad. RIBA, CARLES. Text MAZON, PAUL. Barcelona. BERNAT METGE. 1933; ÈSQUIL. *Tragèdies*. V. III. *Agamèmnon*, 125- 155. Notes 3 i 4 de la pàg. 19; nota 1 de la pàgina 20. Trad. RIBA, CARLES. Text MAZON, PAUL. Barcelona. BERNAT METGE. 1934; MACROBI. *Les Saturnals*, I, 22, 1.

127. HESÍODO. *Teogonia*, 224; HESÍODO. *Trabajo y Días*, 198-200. Introd., trad. i notes PÉREZ JIMÉNEZ, AURELIO / MARTÍNEZ DÍEZ, ALFONSO. Madrid. GREDOS. 1997.

128. PÍNDAR. *Odes. Olímpiques* VIII, 85 i ss. V. II. Text i trad. TRIADÚ, JOAN. Barcelona. BERNAT METGE. 1959.

ció dels instints dels homes; la negativa s'expressa en els seus actes de venjança. Plató, com Eurípides, ens parlen de la relació entre Nèmesi i la *Dikè*. Segons Eurípides, Nèmesi és la guardiana de la justícia, però no és la justícia; *Dikè* és una intermediària entre els déus i l'acció de Nèmesi. Plató, en canvi, veu Nèmesi com la missatgera de la *Dikè*¹²⁹. La relació de Nèmesi com a missatgera i relacionada amb *Dikè* es manté encara al s. IV, ho expressa com hem dit, Ammià Marcel·lí. Al mateix segle, té un santuari i culte doblat a l'antiga i nova Esmirna; a l'Àsia Menor s'han trobat monedes amb la representació de Nèmesi, on observem la presència de la roda a la seva dreta, una roda amb una estrella de vuit puntes, on es reproduïx la deessa d'Esmirna. És Nèmesi qui ha concebut l'ou del que ha sortit Hel·lena, és Nèmesi qui és la mare d'Hel·lena de Troia, com mostren les estatuetses del s. IV que la presenten protegint un cigne, que no és altre que Zeus que l'ha seduïda. O amb ales, una roda i una serp, tot posant ella el peu esquerra, no pas sobre la serp, sinó sobre un home al que castiga. A d'altres llocs, dins la tradició grega, és una serp la situada a la seva esquerra. *Dikè*, examina els fets dels homes, les seves accions, demanant un recte actuar i temor als déus, tot respectant els homes els límits imposats a cadascun d'ells; els que transgredeixen els seus límits, Nèmesi els castiga. És aquí, un dels llocs, no pas l'únic, on la submissió de la religió pagana a l'estat és més clara: la justícia vigilant els actes i Nèmesi, en l'aplicació punitiva d'un acte transgressor, vetllant especialment que cap home s'atreveixi a creuar els límits imposats a cadascun d'ells. Nèmesi executa la sanció de l'acte fruit de l'orgull, aquest acte per excel·lència és el realitzat contra l'emperador, contra l'estat. Negar-se a adorar als déus i especialment negar-se a adorar al déu vivent i representant del poder absolut de l'estat, intermediari dels déus de l'Olimpi, és un pecat d'orgull, ja que s'igualava a la "llibertat" dels déus pagans, inclosos els emperadors morts i l'emperador viu, que no adoren ningú, fora de si mateixos¹³⁰. Els cristians però depassaven aquest nivell d'or-

129. EURÍPIDES. *Orestes*, 1361 i ss; PLATON. *Las Leyes*, IV, 717. Ed. Trad. Notas y Estudio PABÓN, JOSE MANUEL; FERNÁNDEZ-GALIANO, MANUEL. *Madrid*. CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES. 1983.

130. Némésis a: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Dictionnaires Seghers. COLLECTION SEGHERS, 5. Paris. SEGHERS, cop. 1962; "Némésis se différencie cependant des

gull, afirmaven que estimar-se un mateix era idolatria, ho situaven no pas al nivell de la moral, sinó de l'ontologia: adorar-se a sí mateix és negar Déu, qui ha creat l'home a Imatge i Semblança seva, i ha “*creat l'univers i l'univers és bo i sotmès a l'home*”¹³¹.

Aturem-nos amb la “*Sigillata clara de Lucentum*” que presenta Vázquez Hoys. Aquesta peça procedent d'Alacant, on es veu “*como un oso u osa andando de pie hacia la izquierda, del que se aprecian las orejas, el lomo y una pierna entera, en el borde se aprecia un templete abierto... con tres columnas... Dentro figura una Diana con su clámide corto, ceñido a la cintura... en actitud de avanzar hacia la derecha, bien tensado el arco. Delante, a la derecha fuera del templete, hay una ara con sus ofrendas*”. L'ossa va ser posada en relació amb la pintura de Nèmesi a l'amfiteatre de Tàrraco. L'ossa té el seu lloc al bosc. El bosc, és contraposat a l'*urbs* i a les terres pròximes a ella, a les terres cultivades, treballades. El bosc és on regnen el desordre i la barbàrie, el bosc és on l'adolescent és enviat a caçar, per iniciar-se. Aquest espai mancat de civilitat, és on es mou Cal·listo, transformada en ossa, després d'haver-la mort Diana, el bosc és l'espai on el seu fill Artur intenta matar-la amb una llança, precisament dins un temple pagà, els “fills o filles dels déus” no són sans i estalvis ni dins d'un temple¹³².

Si algú creu que ens hem allunyat del mosaic de Centcelles, erra. L'únic lloc on regna la civilització, ens diu la comunitat que el va fer, és on són els edificis, un coronat pel cap d'un cérvol amb banyes i l'altre, probablement, amb una creu dalt de tot, és a dir, el que signifiquen un i altre edifici. La resta és el bosc, on regna la barbàrie pagana, plena de trampes que porten a la idolatria.

Éringeis, les vengeance q'elle exerce no soint point aveugles; elle veille simplement à ce que les orgueilleux mortels ne tentent pas de s'égalier aux dieux...”. SCHMIDT, JOËL. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. París. LIBR. LAROUSSE. 1965.

131. TERTUL·LIÀ. *De Spectaculis*, II,4.

132. Aquesta és la versió romana; a la grega Àrtemis de petita demana a Zeus, com obsequi, la virginitat eterna, tants noms com Apol·lo, arc i fletxes... va provar l'arc de plata amb diferents objectius, els dos primers cops amb dos arbres, el tercer amb una bèstia, el quart amb una ciutat d'homes injustos. Demana la mateixa virginitat per a les seves companyes. Cal·listo és seduïda per Zeus. Àrtemis la transforma en ossa, Zeus la salva dels gossos d'Àrtemis i la fixa al cel; el fill de Cal·listo, es va salvar i fou el primer dels arcadis. D'altres diuen que fou Zeus qui convertí Cal·listo en ossa i Hera qui va fer caçar-la per error. GRAVES,

No hem d'oblidar l'afició del paganisme a l'astrologia, car Artur persegueix a l'ossa, la seva mare, dins del temple de Zeus i aquest converteix a la mare en l'ossa Major i al fill Artur, en el pastor dels bous, el Bouer. *L'árktos* (brillant) que Vázquez Hoys assenyalava com arrel del nom del fill de Cal·listo, el relaciona amb Àrtemis, el planeta Venus, els grifons, el lleó i la serp, sense identificar Artur amb l'estel del matí, ja que aquest és Venus, però sí amb els atributs de la deessa, en aquest cas, relacionats amb Hècate¹³³.

Creiem justa la identificació de Caballero Zoreda, citat per Vázquez Hoys, de la figura, de l'amfiteatre de Tàrraco, situada davant de l'óssa: és el fill de Cal·listo, símbol pels guanyadors de les *venationes*, ja que si cal poden caçar, fins i tot, a la seva mare. Però recordem que hem trobat a Astarté relacionada amb la serp; a l'Artemisa grega amb la llebre, i a Nèmesi amb la serp¹³⁴.

El lloc on és el fill de Cal·listo, li dona el contingut pagà: és al costat de Nèmesi, el *sacellum* de la deessa situat a un amfiteatre és el lloc on li reten culte els que van a lluitar de grat o obligats per condemna, amb les feres. Però, què porta a la mà dreta el fill de Cal·listo, un *mappa* o un *praefericulum*? Però, què té la Nèmesi a sota del seu peu esquerre? La reconstrucció que en dona Vázquez Hoys, com acabem de dir, sembla insinuar un home sobre el qual ha pres possessió

ROBERT. *Los mitos griegos*. V. I. Pàg. 94-96. Buenos Aires. LOSADA. 1967. Per la relació de *Iuno* amb el bosc: OVIDI. *Amors*, III, 12-13. Text i trad. PÉREZ I DURÀ, JORDI; DOLÇ, MIQUEL. Barcelona. BERNAT METGE. 1971.

133. Respecte d'Àrtemis-Astarté, les serps, els grius, la volta del cel, el lleó i l'estel del matí, de com els grius devoren el lleó, i aquest l'antflop de la nit, i la serp el lleó: DU MESNIL DU BUISSON, ROBERT. *Études sur les Dieux phéniciens hérités par l'empire romain*. Pàg. 16-18; 25 i fig. 6; 29; 90 i fig. 24; i els apèndixs: "Note sur les griffons" i "Note sur les serpents célestes".

134. Vázquez Hoys, parla dels símbols de peces de ceràmica, encara que incompletes, on s'identifiquen: Diana com a *Venatrix*, escenes de cacera; Nèmesi venjadora, provocadora de la mort caçant cérvols, un griu (Hècate) atacant, Diana donadora de vida representada per animals copulant. Segons Vázquez Hoys, són escenes nocturnes de Diana-Lluna i, afegeix, que el griu és un dels animals emblemàtics de l'Artemis d'Efes, senyora dels éssers vius i, per tant, de la mort, però també és el griu, junt amb l'ossa, un dels emblemes de Nèmesi. VÁZQUEZ HOYS, ANA M^a. *Diana en la religiosidad hispanorromana*, I. Pàg. 180-182; Respecte de la significació del griu amb Nèmesi veure: FOUCHER, L. Némésis, le griffon et les jeux d'amphitéâtre, pàg. 192-195; CABALLERO ZOREDA, L. *Diana y Calisto en una sigillata clara de Lucentum*. Homenaje a Almagro IV. Madrid. Ministerio de Cultura. 1983.

Nèmesei¹³⁵. Fet perfectament identificable amb la deessa Astarte-Isis-Artemisa-Diana-Hècate-Nèmesei.

A la pintura de l'edícula de l'amfiteatre dedicada a Nèmesei, trobem els mateixos símbols que a la descripció anterior: l'ossa i l'home a la dreta de Nèmesei queden explicats, com la mitja lluna del seu cap i l'home situat sota del seu peu. Parlarem només dels que es troben a Tàrraco. La roda, quin significat té? No s'endevina amb exactitud si la roda és dividida en quatre radis, però la roda té la significació del temps corresponent al paganisme: un temps sense fi, que finalitza i torna a iniciar-se, morint al solstici d'hivern, reneix de nou, una creació continuada, un continu renovar-se, és un temps circular, en constant devenir. Aquí tenim expressada la Diana-Lluna, la Trívia que marca el temps al llarg de l'any. Un símbol lunar provinent d'Isis, del que és hereva Nèmesei, representat al disc de la lluna, el tresor celeste aparegut al rei el dia del pleniluni. El símbol que té a la mà esquerra, és la lluna en pleniluni? No oblidem que la pintura de Nèmesei és datada amb les reformes d'Heliogàbal, sacerdot del déu solar, del Baal d'Emesa (Síria), terres d'Astarte. El culte de Nèmesei sembla, per les làpides d'Itàlica, propi de sacerdots i magistrats, però no és aquest el cas de Tàrraco, els estudis d'epigrafia indiquen que els devots de Nèmesei a Tàrraco no pertanyen a ambients militars; el s. III és el moment de més activitat epigràfica al *sacellum*, siguin magistrats, militars o d'altra extracció social qui faci les ofrenes, allò que assenyalen és el trasllat dels cultes a l'amfiteatre, en detriment dels temples¹³⁶. Res d'estrany si entenem la mort a l'amfiteatre com quelcom dins d'un ritus sacrificial, ritus que té un ordre expressat al mateix inici de l'espectacle, a la processó inicial que posa de relleu el caràcter sagrat de les representacions fetes a l'amfiteatre. Nèmesei expressa el lligam sacral dels sacrificis fets a l'amfiteatre i als altars trobats al *sacellum* i l'edícula, com l'expressen els tres altars con-

135. "Némésis... marchand sur une forme humaine étendue à ses pieds, avec un serpent à sa gauche. Certains éléments on subsisté... plus fréquemment la forme humaine sur laquelle marche la divinité et qui représente l'ὄβριστηῖ ou le mortel, quelqu'il soit, dont elle a pris possession; on le voit encore sur un relief de l'amphithéâtre de Tarraco". FOUCHER, L. Némésis, le griffon et les jeux d'amphitéâtre. Pàg. 191.

136. CANTO, ANA MARIA. *Némésis y la localización del circo de Itálica*. BOLETÍN DEL SEMINARIO DE ESTUDIOS DE ARTE Y ARQUEOLOGÍA, 52 (Valladolid) 1986, pàg. 43.

sagrats a August a Emerita Augusta, relacionant l'amfiteatre i els seus espectacles al servei del culte imperial¹³⁷. Només ens cal afegir quelcom: Diana a Roma és la deessa de la cacera, dels camins, dels boscos, la deessa de la lluna i també Hècate. Pot rebre inscripcions com a caçadora, aleshores es correspon a la Diana grega; la Diana llatina, és una deessa estrangera, adoptada com a tal pels romans, ella és la deessa dels esclaus, protectora d'esclaus, tots ells forasters. Per això és Nèmesi qui presideix els amfiteatres, ja que els condemnats pertanyen a l'emperador, déu vivent, i ofereixen la seva sang per apaivagar l'enuig dels déus de l'Olimpi, segons els judicis provinents de la Balança.

El personatge de la dreta és identificat amb un *Genius*, vestit amb toga, a la seva mà esquerra una *cornucopia*, a la dreta una pàtera, mentre fa una ofrena a l'altar que té al seu davant. R. Schilling ens ho va recordar al treball anterior: "*Le corne d'abondance mérite une mention particulière: jadis, attribut du Genius Augusti, tel qui apparaît sous les traits de la statue de marbre du Vatican*"¹³⁸.

Nèmesi és present a inscripcions dels limes del Danubi, precisament a les *stationes*, llocs on prestaven el seus serveis els *beneficariii*, policies de l'imperi, però també els *frumentarii*, *speculatores*... els *beneficariii* es responsabilitzaven de la seguretat dels camins, del correu, de la persecució de malfactors i, amb el temps, fins i tot de jutjar-los i empresonar-los. Els detinguts podien ser morts, crucificats, o enviats *ad bestias*... Són els *beneficariii* qui són esmentats com els qui porten a terme el prendiment del bisbe de Tàrraco i els seus dos diaques. Ells detenien i l'emperador dictava sentència, Nèmesi era qui castigava la vanitat, la presumció i al mateix infractor. Fortea López recorda la divisió del *munus* establerta per G. Ville: *venationes*, *munera* i *damnatio*. La darre-ra es divideix en tres menes: *damnatio ad ludum*, consistent en la pena dels joves a lluitar durant tres anys, aquests reben l'espasa de fusta, i lluiten dos anys més fins aconseguir ser lliures; la segona és la *damna-*

137. DIONISIO DE HALICARNASO. *Historia antigua de Roma*. II, 71, 3. Trad. JIMÉNEZ, E. i ALONSO, A. Madrid. GREDOS. 1984; BELTRÁN MARTÍNEZ, ANTONIO / BELTRÁN LLORIS, FRANCISCO. *El Anfiteatro de Tàrraco estudio de los hallazgos epigráficos*. Pàg. 56.

138. BELTRÁN MARTÍNEZ, ANTONIO. / BELTRÁN LLORIS, FRANCISCO. *El Anfiteatro de Tàrraco estudio de los hallazgos epigráficos*. Pàg. 36; SCHILLING, ROBERT. *Rites, cultes, dieux de Rome*. Pàg. 422. París. KLINCKSIECK. 1979.

tio meridiani, per fer-se l'execució de la condemna al migdia; la tercera és la *damnatio ad bestias*. El desenvolupament de Nèmesi i la *damnatio* és paral·lela i s'inicia al s. II d. de J-C¹³⁹.

La relació de l'ossa, amb Àrtemis-Nèmesi, obliga a mirar quin és el contingut, la significació d'aquest animal a les Escripures, per tenir la comprensió, a part del rebuig del paganisme, que els cristians tenien d'aquesta pintura i amb ella de l'amfiteatre de Tàrraco. David diu a Saül que ell anirà a lluitar contra l'estranger, contra Goliat, tal i com lluita contra el lleó i l'ossa que agafen un anyell del seu ramat (1Re 17, 34-36. 37)¹⁴⁰. El pastor David surt a lluitar per un anyell del ramat que el lleó-ossa s'emporta. Goliat, l'estranger incircumcís, reuneix els atributs del lleó i l'ossa. David, significant el Bon Pastor, després de treure l'ovella perduda de la boca de Goliat-lleó-ossa, el destruirà, el matarà a cops¹⁴¹.

Hem escrit, tot sovint, que el perill de l'home, segons la Revelació, es redueix a la idolatria, adorant-se un mateix i/o adorant una creació humana. Un i altre contingut, com a perill, són presents tant a la Cacera dels Cèrvols, com a l'interrogatori del *praeses* Emilià. Prudenci no dubta a servir-se de la significació de Goliat per il·lustrar com expandeixen els heretges els seus ensenyaments, quan parla de les dues nores de Noemí¹⁴². Prudenci, per explicar la llibertat amb què l'home ha estat creat, diu que és rei dels seus actes, és "*l'àrbitre i el jutge del seu propi esperit*", i quan transgredeix, sabent i volent, triant el camí de la

139. FORTEA LÓPEZ, FELIX. *Némesis en el occidente romano: ensayo de interpretación histórica y corpus de materiales*. Pàg. 175-185; 201-205. Monografias de Historia antigua, 9. UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA. 1994.

140. El mot hebreu per l'ós, *badôb*, és designat per *Dôb* que designa l'ós sigui mascle o femella, l'article hebreu és el mateix per un i altre cas, només el context permet solucionar l'ambigüitat del mot respecte del sexe de l'animal; el context a 1Re 17, 34.36.37 ens indica que es tracta d'una ossa. Aquesta precisió la devem a: Bible d'Alexandrie. *Premier Livre des Règnes*. Pàg 302 i comentari cap. 17, 34. Trad. GRILLET, BERNARD; LESTIENNE, MICHEL. Intrad. i notes LESTIENNE, MICHEL. Col·laboradors MASSONET, JEAN i MÉASSON, ANITA. París. ÉDITIONS DU CERF. 1997.

141. La versió dels LXX, per assenyalar l'estranger, fa servir el mot grec *Allóphulos*, significa "d'un altre *phûlon*, poble, raça" i s'oposa a *homóphulos*, "d'un mateix poble", "d'una mateixa raça". Bible d'Alexandrie. *Premier Livre des Règnes*, Pàg 74.

142. Gregori d'Elvira recorda com els fills de Noemí prenen dona entre els moabites, quan tot fugint de la fam de Judea, s'instal·len a Moab. Fa servir aquest passatge de les noves noces

mort, la transgressió, “com li aconsellà la serp astuta”, ho fa en exercici d’aquesta mateixa llibertat: “...l’antic culte dels seus temples mogué Orpà a preferir el prepuci d’un bàrbar i a procrear l’estirp d’un Goliat salvatge”. I, en clara al·lusió al combat de David i Goliat, escriu: “hem vist com Goliat, esfereïdor pel seu cos i el seu coratge, caigué sota els cops d’una mà dèbil: el braç dret d’un minyó li etzibà una pedra amb la fona estrident, li encertà el front i l’hi penetrà amb un trau profund...”¹⁴³. Tenim, doncs, l’ossa amb Goliat com expressió dels gentils idòlatres, tant a l’A.T. com a la lectura d’aquest des del N.T., ja que Goliat, un gentil, un idòlatra, segons el llibre de Proverbis és com un: “Un lleó que rugeix, un ós voraç, és el malvat que tiranitza un poble indigent”. Però no són aquests texts els únics llocs on s’esmenta el perill sota la figura de l’ós. A les visions de Daniel, ens diuen: “La va seguir una segona bèstia semblant a un ós; l’havien posada dreta sobre un costat, tenia entre les dents tres costelles, i li deien: “Vés, atipàt de carn” (Dn 7, 5), un text reprès al Llibre de la Revelació (Ap 13, 1 i ss).

La Nèmesi de Tàrraco presidia els jocs i el culte associat a ells. Pels cristians de Tàrraco, a part de la comprensió de Nèmesi, l’ossa de la pintura de l’amfiteatre, amb la seva ara pels sacrificis, on tot sovint, fossin cristians o no, es deia als animals: “Vés, atipàt de carn.”, era llegida pels cristians perfectament dins de la significació de Goliat, comparat al lleó, a l’ossa que venç David, per salvar l’ovella del seu ramat. Per això lliurement i voluntàriament, es neguen a adorar l’emperador i Nèmesi, el que ell i ella signifiquen, el que significa l’ossa. Es neguen a servir el contingut pagà, idòlatric; negant-se a adorar l’ós, la primera bèstia dels Darrers Dies, compresos aquests com tot dia de la vida de l’home, ja que no sap ni el dia ni l’hora, els cristians posen la seva esperança en el Reialme, car l’ós, l’ossa, el lleó dels cristians són els d’Isaïes quan descriu

de Rut amb Booz, per explicar el motiu pel qual es parla a Ex 12, 5-6, del fet que l’anyell Pasqual neix d’ovelles i cabrits. Booz era israelita, descendent dels patriarques, de la tribu de Judà, pare, pel seu matrimoni amb Rut, d’Obed, Obed de Jessè i Jessè de David... Per la línia de Booz, eren ovelles, mentre per la de Rut, cabrits, és a dir pecadors, gentils, pagans i aquests salven per procedir del llinatge de Rut, esposa de Booz, mare d’Obed, per això Ex. 12, 5-6 exigeix que l’ovella pasqual neixi d’ovella i cabrit, per a formar part del Cos de Jesús-Crist, que és immolat a la Pasqua. GREGORI D’ELVIRA. *Tractatus origenis de libris ss. Scripturarum*, IX, 4-9.

143. PRUDENCI. *Origen del Pecat*, 695-715; 780-785; *Combat espiritual*, 290 i ss.

la Nova Creació (Is 11, 7). Confessant la fe, els màrtirs de Tàrraco, tots els màrtirs, recuperen la Integritat perduda, ja que la transgressió d'Adam porta a la nuesa i aquesta a la mort, mentre la Integritat comporta ser revestits de nou, amb la túnica que és la immortalitat¹⁴⁴. Per això a la part superior ens els presenten no pas nus per anar al martiri, sinó amb tota la significació del que hem dit a les primeres pàgines, “*revestint-se, passant d'allò “vell”, d'aquest món, al que és nou, al Reialme que ha de venir, ja que aquest és el moviment essencial, de la ruta, de l'acció que és la Litúrgia*”.

Significació de l'amfiteatre pels cristians

“*La serp era el més astut...*” (Gn 3, 1). “*També aparegué al cel un altre senyal prodigiós: un gran drac roig... El gran drac, la serp antiga, l'anomenat diable i Satanàs, el qui enganya el món sencer, va ser llançat a la terra...*” (Ap 12, 3.9). Aquests són els texts del primer llibre a l'A.T. i del darrer al N.T. on el drac, la serp, l'anomenat diable i Satanàs, és esmentat. Podríem dir que l'amfiteatre per ell mateix no era res, el que s'esdevenia d'acció, de ritu pagà, era el veritable enemic, per l'assistència als espectacles, com per la pròpia prova de la fe davant de la mort. La identificació de l'emperador, com a fill del serpent, com déu viu, l'escenificació del seu culte, al circ o a l'amfiteatre, eren elements suficients per saber que qui l'utilitzava, allò que volia era provar la seva fe.

Per situar-nos respecte del contingut pagà de l'amfiteatre ens hem de fonamentar, sobretot, en Tertul·lià, Sant Cebrià i Lactanci: del primer, el seu *De spectaculis*, escrit en el seu període ortodox; de Cebrià de Cartago, el seu *Ad Donatum*; de Lactanci, el seu *De Divinae institutiones* i el *De mortibus persecutorum*. Tenim dos escriptors cristians més, un d'ells herètic, Novacià, l'altre Arnobi el Vell, de tendència marcionita i influenciat per la religió pagana. Tenim unes fonts cristianes que van de finals del s. II respecte de Tertul·lià, passant per la meitat del s. III amb Cebrià de Cartago, la primera meitat del s. IV amb Lactanci i finalit-

144. Això ho van comprendre molt bé els autors de la Pica Baptismal de Sant Fèlix de Beuda. El primer home, ben vestit, amb un llibre a la mà, és la Humanitat en tota la seva Integritat. Adam i Eva nus, amb la serp menjant d'ell i parlant a l'orella d'ella, expressen la conseqüència de la transgressió: nuesa i mort, perfectament expressada a la pica en les dues darreres i desdibuixades figures revestides de pells.

zant aquest segle Agustí d'Hipona a la Ciutat de Déu, a *Enarrationes in Psalmos* o als seus Sermons. Curiosament no ens movem del Nord d'Àfrica, fins i tot si hi afegim Novacià i Arnobi. De continuar al s. V, seguiríem al Nord d'Àfrica, amb *Quodvultdeus*, bisbe de Cartago, després amb Salvià de Marsella i més tard amb Isidor de Sevilla a les seves Etimologies; tots ells sense moure'ns d'Occident¹⁴⁵.

Els escriptors cristians tracten l'amfiteatre i els espectacles que hi són oferts des de la perspectiva de les Escripures: “*Cap d'ells no reflexiona, ni té prou seny ni enteniment per a dir-se: “He cremat la meitat de l'arbre: he cuit el pa en el caliu, hi he rostit la carn i me l'he menjada. Però de l'altra meitat, ¿puc fer-ne una cosa detestable i adorar així un tros de fusta?”* (Is 44, 19), i també escriuen tenint present: “*Fills meus, guardeu-vos dels ídols*” (1Jn 5, 21), per això escriu Tertul·lià: “*Proinde aurum, aes, argentum ebur, lignum et quaecunque fabricandis idolis materia captatur, quis in saeculo posuit nisi saeculi auctor Deus? Numquid tamen ut haec aduersus ipsum adorentur? Atquin summa offensa penes illum idolatria est*”. Pel cristià la més gran ofensa que l'home pot fer a Déu és la idolatria, com afegeix tot seguit Tertul·lià: “*El mateix home, autor de totes les baixeses, no és únicament l'obra de Déu, sinó més encara, la seva Imatge...*” i, més endavant, diu que l'instigador no és altre que el diable, però: “*Des de l'origen (el diable) ha fet caure de la seva integritat el mateix home - obra i Imatge de Déu, posseïdor de tot l'univers, la força de l'àngel mentider i rival, aixecat contra del Creador, ha arrabassat de l'home en la perversitat tots els béns que, amb ell, han estat creats per la integritat, infeliç d'haver vist aquests béns donats a l'home i no pas a ell...*”. La iconografia d'aquesta Integritat, la trobem a les nostres terres a la pica baptismal de Sant Fèlix l'Àfrica a Beuda, exactament la primera figura, dreta, vestida, amb un llibre a la mà i mirant enlaire, exactament la figura anterior a Adam i Eva, nus i amb la serp menjant d'ell i parlant a l'orella d'ella, que són iconografia de la pèrdua de la Integritat. Quan l'home pot tornar a assolir aquesta Integritat és iconografiat al sarcòfag cristià de fris continuat núm. 1, de l'Església de Sant Feliu, a Girona,

145. Hem procurat en la mida del possible, no citar texts dels pares d'Orient. El motiu per citar només els d'Occident obeeix a la voluntat de demostrar que amb la tradició cristiana d'Occident, podem explicar el mosaic de Centelles. Una i altra, formen part de l'Única Tradició de l'Església Indivisa.

on a l'escena vuitena trobem Jesús-Crist damunt un lleó estirat que té una serp enroscada al coll, és una representació de Jesús-Crist ressuscitat, havent vençut la mort amb la seva Mort. Per això l'escena següent és el sacrifici d'Isaac, on la Mà, el Verb de Déu, atura Abraham.

Les estacions: el seu significat pels cristians al s. III i al mosaic de Centcelles

Anem a transcriure una de les cartes de Sant Cebrià de Cartago: *“Que es gloriegin els magistrats i els cònsols o procònsols amb les insígnies de llur dignitat anual i amb els dotze feixos. A vosaltres us ha estat assignada una dignitat celestial amb l'esplendor d'una glòria anual, dignitat que per la durada de l'honor triomfant va més enllà del voluble cercle de l'any que recomença. El sol ixent i la lluna en el seu curs il·luminaven el món; però fou per vosaltres més lluminós en la presó el mateix que creà el sol i la lluna i la claredat de Crist resplendint en els vostres cors i en les vostres ànimes; amarà amb la seva eterna i blanca llum les que per als altres són horribles i funestes tenebres d'aquest lloc de penes. Amb el transcurs dels mesos passà l'hivern; però vosaltres empresonats, heu canviat l'hivern per les fredorades de la persecució. Vingué després dels freds el suau temps primaverall tot rialler de roses i coronat de flors; però vosaltres teníeu les roses i les flors de les delícies del Paradís i unes garlandes celestials us coronaven els fronts. Ja arriba l'estiu fecund amb les seves abundoses messes, i l'era és plena de la collita; però vosaltres, que sembràreu glòria, ara en collireu el fruit, i, des de l'era del Senyor contempleu com són abrusedes les palles amb un foc inextingible, mentre vosaltres, com a grans de blat garbellat i preciós forment, ja netejats i desats, considereu com un graner l'estatge de la presó. No li manca tampoc a la tardor la gràcia espiritual per a complir amb les característiques del seu temps. Defora s'espren la verema, i el raïm que ha d'emplenar els veires és trepitjat en els cups. Vosaltres carrols plens de la vinya del Senyor, raïms de grans ja madurs, trepitjats per la persecució del segle, teniu el vostre cup aquí en els turments de la presó i doneu sang en lloc de vi; forts per a tolerar els patiments, beveu alegrement el calze del martiri. Així va desenvolupant-se l'any per als servents de Déu; així celebren ells les mudances dels temps lucrant mèrits espirituals i celestials premis. Són ben sortosos aquells de vosaltres que per aquest camí de glòria fugiren ja del segle i, acabada la seva cursa*

*de virtut i de fe, assoliren amb goig del Senyor la seva abraçada i el seu òscul*¹⁴⁶.

En aquest text cristià, les estacions serveixen per exposar l'experiència respecte als diferents moments passats en la confessió de la fe; formen part de "*l'esplendor d'una glòria anual*", signifiquen el transcórrer de tot el curs de la vida; i és aquesta, la vida, significació de la fe, experiència dins de l'espai i el temps, és a dir, dins el món. És l'asceti que ha fet possible confesar la fe, acceptar i oferir el martiri. Situades les estacions dintre de les escenes del nivell A del mosaic de Centcelles, ens mostren, ens expliquen com els tres màrtirs de Tàrraco, han passat les estacions de la vida fent fructificar la llavor de la fe: primer, l'hivern s'ha transformat en les "*fredorades de la persecució*"; al temps primaveral, ells tenen les flors del Paradís i garlandes celestials als seus fronts; l'estiu fecund de messes, l'era plena de collites, quan és cremada la "palla" en foc inextingible, mentre ells com grans de blat garbellat i preciós, consideren la presó, un graner; a la tardor, els treballs de la verema (Fig. 2)



Figura 2. Estació de la Tardor al mosaic de Centcelles (Fotografia MNAT).

146. CEBRIA DE CARTAGO, *Lletra*, XXXVII, 2, 1-3, 1. Les referències de les estacions i les constel·lacions a l'A.T.: Gn 1, 14 i ss; Sv 10, 5-7; Sir 33, 8-9; 19-23; Am 5, 8; Sl 32, 6; Sl 135, 7; Sv 7, 18-19. 22. 29a; Jb 9, 9; Jb 38, 31- 33; Sv 13, 2-7.

i el trepitjar els raïms il·lustren els turments de la presó i com donen sang enlloc de vi, tot bevent el calze del martiri. Les estacions, intercalades entre les escenes de la *Passio* dels màrtirs de Tàrraco, al mosaic de Centcelles, expressen la comprensió del martiri, que és tot un cicle anyal lineal: “... acabada la seva cursa de virtut i de fe, assoliren amb goig del Senyor la seva abraçada i el seu òscul”. Afegeix Cebrià de Cartago: “Aquí no hi ha una altra voluntat que la de Déu, i, per bé que viviu encara amb el cos, la vostra vida no és ja d’aquest món, sinó del cel”.

Al s. IV, a Hispània, Sant Gregori d’Elvira reprèn l’exposició de les estacions relacionant-les amb la vida de l’Església. Més tard, Leandre de Sevilla torna a reprendre aquesta exegesi tot referint-se al període passat sota el poder dels gots arrians; ho explica amb termes semblants a la seva Homília adreçada al concili on Recared fa professió de fe.¹⁴⁷

El mosaic de la basílica de *Reparatus* a Orléansville, ens mostra a l’emplaçament de l’altar un panell amb gotims de vinya i dos coloms picotejant-los; al bell mig del panell un gran gotim penja d’una taula amb dues columnes. Volem assenyalar com als quatre costats del panell es veu, sortint de la corresponent flor, el tronc d’un cep, de cadascun d’ells surten els gotims, inclòs el que es troba damunt l’altar¹⁴⁸. La presència del gotim a l’altar i les quatre flors d’on surten els ceps que donen fruit, els gotims, ens indiquen que els dos coloms, els màrtirs, són celebrant l’agape eucarístic¹⁴⁹. Els quatre costats, els quatre punts

147. “No hi ha cap dubte que l’hivern té un doble significat: estem en l’aspror i el rigor de l’hivern, o que és temps de sembrar per l’ocasió favorable de les pluges... l’aspror i el rigor de l’hivern fan referència a la injúria de la persecució que suporten tots els sants...”. GREGORI D’ELVIRA. In *Canticum canticorum*, IV, 13-14; “... Alegrat, doncs, en el Senyor, car no han estat defraudats els teus desigs, ja que aquells que vas concebre entre gemecs inacabables i amb continua pregària, ara, passada la glaçada hivernal, després de la duresa del fred, després de l’austeritat de la neu, de cop i volta els has donat a llum com a fruit deliciós dels camps, com a flors joioses de la Primavera o com a sarments replets de brots”. LEANDRE DE SEVILLA. *Homília del IV Concili de Toledo*. VIVES, JOSEP. *Los concilios Hispanos*, pàg. 141.

148. LECHI, LOUIS. *La basilique chrétienne en Algérie. A: Atti del IV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*. V. II. Pàg. 160. Roma. PONTIFICIO ISTITUTO DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA. (1948).

149. A Ancona un mosaic paleocristià presenta una vinya acompanyada d’una cita d’Isaïes, identificant Israel com la vinya del Senyor. CABROL, FERNAND; LECLERCQ, HENRI. *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 1. 2 col. fig. 546. París. LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ, 1994-1996.

cardinals, les quatre flors, són les que basteixen d'aliment al Reialme. Aquesta significació enllaça amb la donada per Sant Cebrià respecte a la Tardor. Aquest text de Cebrià de Cartago ha fornit el mosaic de Centcelles de la comprensió del martiri i manifesta tota l'experiència expressada per les estacions de l'any.

A part de la difusió dels escrits dels bisbes cristians, difusió prou coneguda i que no anem a repetir, tenim una prova iconogràfica de la presència de les estacions dins d'una àrea cementirial de Pere i Marcel·lí, a Roma. Concretament el recinte dit d'Orfeu, a la volta són representats el Bon Pastor, l'Orant i el cicle de Jonàs i als angles es conserven: "...tre busti di figure simboliche delle stagioni..."; G. P. Kirsch data aquesta iconografia entre la segona meitat i els darrers anys del s. III¹⁵⁰. Les iconografies de les Estacions al Brodat de la Nova Creació de Girona i a Ripoll tenen les seves arrels en l'experiència tramesa a aquests texts de Cebrià, de Gregori d'Elvira, en l'iconografiada al mosaic de Centcelles i en Leandre de Sevilla.

Cal fer palesa la relació entre l'escrit de Cebrià de Cartago: "*mentre vosaltres, com a grans de blat garbellat i preciós forment, ja netejats i des-sats, considereu com un graner l'estatge de la presó*" i, segles més tard, en un text de la Litúrgia Hispana. Concretament l'antífona del fol 29v, línies 5-7 de l'Antifonari de Lleó, text idèntic a l'Antifonari de Sant Millan Ms 30, fol 2; aquestes dues antífones es corresponen, segons Dom L. Brou, al text del IV Llibre d'Esdres, VII, 91, 94-95, a partir del qual és feta la dita antífona que diu: "*...que les ànimes dels justs són reunides en els graners celestials on elles resten dins un profund silenci*", contingut expressat dues vegades al cap. VII, 85 i 95 del IV Llibre d'Esdres¹⁵¹.

150. KIRSCH, GIOVANNI PIETRO. Cripte di pinte del cimitero del SS. Pietro e Marcellino. *Rivista di Archeologia Cristiana*, 3-4. Roma (1930) pàg. 232. Més tard de Bruyne data el *cubiculum* on són les estacions entre els anys 270-280: DE BRUYNE, L. Le peinture cémétériale constantinienne. *Akten des VII internationalen Kongresses für Christliche Archéologie*. Roma-Berlin. (1969), pàg. 180-181. Aquest interval per la datació de les estacions és acceptat més tard per: FÉVRIER, PAUL-ALBERT. Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III siècle. *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*. 21-27 setembre 1975. Volum, I. *Studi di Antichità Cristiana*, 32. Roma (1978), pàg. 248.

151. Nogensmenys aquest mateix text l'hem relacionat amb una de les significacions de la lluminació del fol 163r del Còdex de la Catedral de Girona, quan són presentats Elies i

La Litúrgia expressada al mosaic de Centcelles i a la *Passio* de Fructuós, Auguri i Eulogi

Ara farem referència a les expressions litúrgiques de la *Passio*, com escrivíem a l'anterior article, respecte de la *Post Nomina* de la Litúrgia Hispana. Això significa que els continguts litúrgics del mosaic, l'escrit de Sant Cebrià de Cartago i els explicats a la *Passio*, han estat i són conseqüència de la pràctica i, per tant, expressats en els actes duts a terme, entre d'altres, tant per Cebrià i per Fructuós, Auguri i Eulogi... com per l'autor de la *Passio* i per la comunitat a la que pertany l'autor de la *Passio* i els autors de Centcelles, dels edificis i del mosaic¹⁵². Uns i altres, màrtirs i comunitats, van participar a l'acció litúrgica expressada als dos texts, per això els continguts de la *Passio* dels màrtirs de Tàrraco es corresponen a la mateixa pràctica litúrgica, sigui com a catequesi pre o post baptismal, sigui com a pregària de les hores, sigui formant part de la Litúrgia Eucarística, ja que el Pare Nostre és la "pregària dominical", dita dins de la Litúrgia celebrada *in Die Dominica*, dins la part reservada als fidels¹⁵³.

En darrer terme, posarem de manifest que cadascun d'aquests texts litúrgics es troben especialment expressats al Nivell A, es corresponen a les escenes que llegíem d'acord amb la *Passio* i ara afegint-hi el contingut cristià de les Estacions. La presència de la *cathedra* dins la iconografia ens

Henoc com els Dos Testimonis de l'Apocalipsi, que seran occits per l'Anticrist, (Ap 11, 3-14). La confessió de la Fe significava que eren plens de l'Esperit Sant, eren presents als graners celestials tot esperant, silenciosos, l'inici de la Litúrgia descrita a les darreres línies del Llibre de la Revelació, la corresponent al Reialme. També és un dels components de la significació dels Quatre Rius al Brodat de la Creació de la catedral de Girona, ells també amaren d'aigües vives tot l'univers. BROU, L. *Le IV Livre d'Esdras dans la Liturgie Hispanique et le Graduel Romain Locus iste de la Messe de la Dédicace*. SACRIS ERUDIRI, 9 (1957), pàg. 80-81. Veure la nota 3 de la pàg. 80 pel text del IV Llibre d'Esdras, i la nota 2 de la pàg. 81 pel text de l'antífona. Respecte de la comprensió de com són guardats els justos en graners, veure: GREGORI D'ELVIRA. *In Canticum canticorum*, IV, 18.

Si hom vol trobar quina és la comprensió pagana de les estacions en temps d'Octavi, cal recórrer a Virgili; si cerquem entre els romans que encarnen la pervivència del paganisme als s. IV-V, només cal consultar a Macrobi: VIRGILI. *Geòrgiques*, I, 25-280. A part de les mencions fetes per Macrobi a les *Saturnals* respecte a les estacions, de la lluna, el sol i els planetes, de tots ells les influències astro lògiques, veure també: MACROBI. *Commentaire au songe de Scipion*, I, 6, 57-60; I, 19, 18 i ss.

152. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 2.

153. CEBRIÀ DE CARTAGO.. *De dominica oratione*, 4.

indica l'ensenyança donada pel bisbe, en aquest cas, pel bisbe i els seus dos diaques, fruit de la presència i la litúrgia portada a l'altar. Dit altrament, no existeix ensenyament, no existeix *cathedra* sense altar, sense la Litúrgia de l'Eucaristia. Aquest és el motiu pel qual molts texts, com els de Gregori d'Elvira, per exemple, ens arriben dins les Homilies dites a la Litúrgia.

Els díptics de la Litúrgia Eucarística del s. III. Entre Cartago i les Gàl·lies¹⁵⁴

Dom J. Pinell assenyala que el *Missale mixtum*¹⁵⁵, malgrat no ser la font més antiga i ser expressió d'un àmbit molt restringit de la tradició hispana, conté les peces més arcaïques del ritu hispà. Pertanyents a la Tradició B, originada a la Bètica, J. Pinell ens mostra dos díptics que ell mateix assenyala com contemporanis de la *Passio* dels màrtirs de Tarragona:

“Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus, ut eam Dominus fide, spe et caritate propitius ampliare dignetur. Omnes lapsos, captivos, infirmos atque peregrinos in mente habeamus ut eos Dominus propitius respicere, redimere, sanare et confortare dignetur. R/ Praesta aeternae omnipotens Deus.

*Offerunt Deo Domino oblationes sacerdotes nostri ille papa romensis, et reliqui, pro se et pro omni clero, et plebibus Ecclesiae sibimet consignatis, et pro universa fraternitate. Item offerunt universi prebiteri, diaconi, clerici, ac populi circumadstantes in honorem sanctorum pro sex et suis. R/ Offerunt pro se et pro universa fraternitate”*¹⁵⁶.

Dos són els texts paral·lels, respecte del text de la *Passio*, amb els díptics anteriors, “palabras y expresiones típicas del latín cristiano de aquella época, que coinciden con las de los dípticos de la misa hispánica”¹⁵⁷.

154. Manllevem el títol “Entre Cartago y las Galias”, del primer apartat d’*“Orígenes y Formación del Rito”* de: PINELL, JORDI. *Litúrgia Hispánica*. Pàg. 69; 158.

155. LESLEY, A. *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes*. Roma. 1775. (Revisió del breviari de 1502). Migne. P. L., 86.

156. I, com hem dit anteriorment, afegeix: “*Son textos compuestos en el siglo III. Es probable incluso que no hubiesen sido redactados en España, sino en la Cartago de San Cipriano*”.

157. Per Dom Jordi Pinell la consulta feta per les comunitats de *Legio-Asturica* i d’*Emèrita* a l’Església de Cartago respecte de Basilides i Marcial, bisbes *libellatici*, depotsats de la seva càtedra per aquestes dues Esglésies té: “*Una primera conclusión que podemos deducir de ese hecho histórico es que durante el siglo III existía una relación de fraternal dependencia*

Els anem a tractar separatament, es corresponen a dos moments diferents entre el seu prendiment i la seva mort: “*Et mox advenerunt, confestim recepti sunt in carcerem. Fructuosus autem, certus et gaudens de corona Domini, ad quam invocatus erat, orabat sine cessatione. Erat et fraternitas cum ipso refrigerans et rogans ut eos in mente haberet*”. Aquest pasatge ha de ser llegit amb el següent: “*Cunque multi ex fratribus ei offerrent ut conditi premixti poculum sumeret respondit: “Non est” inquit hora solvendae stationis*”... Siquidem et in carcerem quarta feria stationem sollemniter celebraverat”. Celebrat solemnement a la presó la *statio* –on a més “*fratrem nostro nomine Rogatianum*” ha rebut el Baptisme– vol dir haver celebrat l’Eucaristia¹⁵⁸. Aquest fet ens porta a comprendre la significació de la presència al mosaic de Centcelles de la iconografia de Daniel a la fossa dels lleons¹⁵⁹.

de las Iglesias de España con respecto a la Iglesia de Cartago... la relación persistirá en el futuro. Misioneros cristianos, que procedían del Africa latina, sellaron su apostolado con el martirio en la Hispania de los siglos III y IV durante la persecución de Diocleciano, tales como San Cucufate en Barcelona y San Félix en Gerona... La obra literaria de San Paciano de Barcelona (347-391) ... está estilísticamente impregnada del lenguaje y las ideas de Tertuliano”. Dom Jordi Pinell escriu amb molta delicadesa sobre la *fraternal dependència de las Iglesias de España con respecto a la Iglesia de Cartago... la relación persistirá en el futuro*. Aduir, com fan d’altres autors, el recurs de Basílides a Roma, per fonamentar la dependència romana de l’Església Hispana, és aixecar el particular a nivell d’universal. Ens cal fixar-nos amb la seguretat amb què Pinell assenyala Basílides com a bisbe de *Legio-Asturica* i Marcial com a bisbe de *Emèrita*. *Legio-Asturica* és la primera seu esmentada a l’encapçalament de la carta de Cebríà i *Emèrita* a segon lloc. ¿Dom Jordi Pinell reconeix l’ús i costum de citar primer la seu més antiga i/o principal i en correspondència primer esmentar el seu bisbe? La resposta, de ser afirmativa implicaria una dada més respecte d’un dels orígens i/o camins del cristianisme hispà: *Legio-Asturica* és una seu més antiga que *Emèrita*, i *Legio-Asturica* és el lloc del *castrum* i la *canabae* de la Legió VII Gemina. Hom no pot aplicar al s. III, com fa Ramon Teja, l’organització eclesiàstica iniciada als s. V i VI. Ni Cebríà és “metropolita”, ni és arquebisbe, ni existeixen dos bisbes en una localitat i, per tant, per una comunitat. Ell és bisbe de Cartago, no pas del Nord d’Àfrica, Gregori ho és de Nisa, no pas de la Capadòcia. Fructuós ho és de Tàrraco no pas de la Tarraconense que aleshores no existia... Als primers segles els bisbes ho són de la comunitat local on resideixen, és a dir, cada església local té un bisbe i cada bisbe només una església local. Altra cosa és la consideració d’un d’ells com a *primus inter pares*, però no per sobre o a part dels altres. PINELL, JORDI. *Litúrgia Hispànica*. Pàg. 57-58; TEJA, RAMON. La carta 67 de S. Cipriano a las comunidades cristianas de León-Astorga y Mérida: algunos problemas y soluciones. *Antigüedad y Cristianismo*, VII. Murcia. (1990). Pàg. 120-124.

158. ESTRADÉ, MIQUEL. *Sant Fructuós, bisbe de Tarragona i màrtir*. El Grà de blat, 138. PUBLICACIONS DE L’ABADIA DE MONTSERRAT. 1999.

159. No es tracta, de la reproducció d’una sèrie iconogràfica “standard”, de l’*Ordo comendationis animae*; i tant a la representació de Daniel a la fossa, com a les altres escenes

Daniel és en una fossa on no perd la vida, és a la presó on l'àngel del Senyor el reconforta amb aliment portat per Habacuc (Dn 14, 28-39). Hipòlit de Roma exposant el seu Comentari al llibre de Daniel, tot posant-lo d'exemple de martiri, explica com són de poderosos aquells que posen la seva esperança en Déu, ja que els homes prenen tota esperança i lliuren a la mort, mentre Déu socorre a aquells que preguen i aixequen els braços en oració, car ell mai no *"abandonarà als seus servidors"* (Sl 37, 28). Prudenci a l'Himne *"Per a després de menjar"* ens diu que Daniel a la presó i mancat d'aliment, aixecà les mans al cel i suplicà a Déu, i l'àngel li portà aliment. El paral·lelisme amb la descripció de l'actitud de Fructuós, Auguri i Eulogi a la presó *"Fructuosus... orabat sine cessatione"*, és paral·lela a la de Daniel, ja que l'aliment que Daniel rep a la fossa és prefiguració de l'ajuda, el *refrigerium* que Ell va donar al bisbe i als dos diaques de Tàrraco pregant a la presó i, com diu la *Passio*, a la seva comunitat. No és aquest l'únic paral·lelisme amb Daniel, ja que Fructuós ha dit al *praeses*: *"Ego unum Deum colo, qui fecit caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt"*, ell i els seus diaques s'han afermat en aquesta mateixa professió de fe. Daniel respon a Cir quan és preguntat pel motiu de no adorar el déu Bel: *"Jo adoro el Déu viu, que ha creat el cel i la terra i és sobirà de tots els vivents"*, com diu Hipòlit de Roma de Daniel, ells també han escollit no fer cas de l'edicte, han preferit no servir dos senyors. Creuen en el Déu Viu, el Déu Creador de cel i terra i, per tant, la seva professió de fe inclou el Pare, el Fill i el Sant Esperit; creure en el Déu viu és creure en la Resurrecció, ja que és un Déu de vius i no de morts. El marc exegetíc de la professió de fe dels texts de Daniel es correspon als actes explicats per la *Passio* des de la comprensió del N. T. La iconografia de Centelles es correspon, voluntàriament, al reconeixement a Fructuós, Auguri i Eulogi per la comunitat autora del mosaic d'haver assolit l'ascesi i, amb ell, portat a terme els actes expressats a les iconografies del nivell B, fins al martiri expressat al nivell A¹⁶⁰.

l'exemple a seguir és el de Wilpert, qui es va guiar pel *De Baptismo* de Tertul·lià, per explicar pintures de les sales dels sagraments. WILPERT, J. *Die malereien des katacomben Roms*. Pàg. 261 i ss. Freiburg-i-B. 1903.

160. HIPÒLIT DE ROMA. *In Danielelem*, III, 24-31. PRUDENCI. *Himnes de cada dia*. IV, 35 i ss. IRENEU DE LIÓ. *Adversus haereses*. IV, 5, 1; *Actes de Paul*. IV, 8. ed. RORDORF, WILLY i KASSER, RODOLPHE. París. GALLIMARD. 1997.

El mosaic de Centelles no conté res que sigui innecessari. És hora de dir-ho: les sentències dels tribunals romans només podien ser pronunciades davant d'una imatge de l'emperador, la imatge de l'emperador substituïa l'emperador en persona. L'*herma*, es correspon a una representació de l'emperador¹⁶¹. Hem dit al seu lloc com els emperadors es presentaven com a déus vivents. Un i altre motiu expliquen la presència de l'*herma*, de la representació de l'emperador a l'escena corresponent del nivell C i presidint la cacera dels cérvols al nivell A. Tots tres màrtirs han confessat la fe davant de l'emperador.

L'altre paràgraf de la *Passio*, amb relació a la litúrgia, és: "... *accessit ad eum commilito frater noster nomine Felix adpraehenditque dexteram eius, rogans ut sui memor esset. Cui Fructuosus cunctibus audientibus clara voce respondit: In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque ad occidentem*". Jordi Pinell va indicar la correspondència entre els texts dels díptics de la Litúrgia Hispana, texts de les cartes de Cebrià de Cartago, i les expressions de la *Passio* de Fructuós. De Cebrià concretament: "*ut autem fratres nostros ac sorores... in mente habeatis orationibus vestris et eis civem boni operis in sacrificis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum, sed et collegarum, quoque et sacerdotum nostrorum, qui et ipsis cum praesentes essent, ex quo plebis suae nomine quaedam pro viribus contulerunt...*" i "*Pro cero habentes et scientes ecclesiam nostram et fraternitatem istic universam ne haec ultra fiant precibus orare*"¹⁶².

161. Pel període del s. III i s. IV, J. Arce explica l'existència d'una intensificació d'estàtues dels emperadors a Hispània: ARCE, JAVIER. Estatuas y retratos imperiales en Hispania Romana. *Archivo Español de Arqueología*, 75 (2002). Pàg. 242; SEVERIÀ. *Sermó sobre la creació*. Sermo, 65; "... *ergo indices et principes saeculi, qui imperatorem statuas adorant, et imagines hoc se facere intellegant quod tres pueri facere nolentes placuerunt Deo*". JERONI. In *Danielem*, III, 18. Veure també: GRABAR, ANDRÉ. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Pàg. 68. Trad. Díez del Corral, Francisco. Madrid. ALIANZA EDITORIAL. 1994.

162. CEBRIÀ DE CARTAGO. Lletres, LII, 5; LXII, 4, 1; PINELL, JORDI. Litúrgia hispánica. Pàg. 58-60.

També a aquest mateix text de J. Pinell: "*El uso de palabras y expresiones típicas del latín cristiano de un período muy determinado, y resonancias de los mismos en cartas de san Cipriano de Cartago y en las actas de san Fructuoso de Tarragona, indicarían su procedencia de las iglesias del África latina, y acreditarían además su uso en España durante el mismo siglo III*" a pàg. 158. Aquesta afirmació és molt important per situar l'absència del ritu de la diòcesi romana a Hispània, com a mínim, abans del s. VIII; per aquest motiu no es pot afirmar que "...*la tentative d'unification des rites qu'effectue au VIIe siècle l'Église d'Espagne après la conversion des*

Volem assenyalar ara, quan tenim més avançada l'exposició, la possible relació entre els mots de Fructuós a Fèlix amb la Litúrgia de Cartago, i el diàleg de Fructuós i els seus diaques amb el jutge en relació a una carta de Cebrià de Cartago. El primer diàleg té el seu ressó amb els posteriors díptics de la Litúrgia Hispana. Dom J. Pinell assenyala que l'aparició dels díptics coincideix històricament al s. III amb la composició escrita de les primeres anàfores. Pel que hem explicat respecte del significat de les estacions al mosaic, cal dir ara que l'exhortació del sacerdot amb la invitació a pregar (*Oremus*), “era reservada”, com diu Pinell, a la “*gran oración eclesial y la de la proclamación del Padre Nuestro*”. Més endavant afegeix com els texts de la Tradició B de la Litúrgia Hispana fan ús de paraules i expressions típiques del llatí d'un període molt concret i “*resonancias de los mismos en las cartas de san Cipriano de Cartago y en la actas del martirio de san Fructuoso de Tarragona, indicarian su*

Wisigots au catholicisme -et principalement dirigée contre le séparatisme de Braga qui avait adopté le rite romain- soit encore limitée...” com fa erròniament N. Duval. Els canons 6, 12, 13 i 28 del IV Concili de Toledo s'adrecen a reafirmar la presència de càntics a la Litúrgia, entre ells, les dites *Benedictiones* (Càntic dels Tres Joves a la Fornal). La *Bracarense* al canó XII del I Concili de Braga havia prohibit les composicions poètiques. J. Pinell en dona els motius: adversió a l'ús de texts poètics, –una postura provenint d'Orient–, com el *Phós ilarón* i el *Gloria in excelsis*. El text del canó 13 del IV Concili de Toledo “*De hymnis etian canendis et salvatorum apostolorum habemus exemplum*”, té com a referència el cap. VI *De ecclesiasticis officis*, 1, 6 d'Isidor de Sevilla, on es posen com exemple Hilari de Poitiers, Ambrós de Milà, passatges dels Evangelis i les cartes de Pau on és present el contingut del mot *hymni*. L'altre tema conflictiu és el ritu Baptismal. La *Bracarense* encara és en poder dels sueus i el desenvolupament litúrgic hispà és portat a terme sota els visigots a la Tarraconense, la Bètica i la Cartaginense. La *Bracarense* va esdevenir visigoda per Leovigild (569-586). Litúrgicament la *Bracarense* actuava segons la resposta donada per Vigili bisbe de Roma (537-555) a Profuturus de Braga respecte si només cal una immersió en l'administració del Baptisme i si el text de la pregària eucarística era format per peces variables. Vigili va respondre negativament. Martí de Dumio, arquebisbe metropolità de Braga va fer complir aquesta resposta. Per salvar aquest problema existent entre la pràctica d'una i altra seu i donada la importància per la *Bracarense* a la resposta de Vigili, Leandre de Sevilla es va adreçar a Gregori el Gran (590-604) sobre aquesta darrera qüestió, per tal de tenir una resposta de la mateixa seu. Per salvar la unitat eclesial, el canó 6 del IV Concili de Toledo recull l'exegesi de Gregori, qui desaconsella la triple immersió per haver-se difós (pels sueus i visigots arrians) una interpretació errònia del signe. Aquestes divergències en tres punts concrets, situades dins el seu context històric, no signifiquen que la *Bracarense* “*avait adopté le rite romain*”, però sí l'autoritat dels concilis de Toledo a tota la Hispània. DUVAL, NOËL. *Les relations entre l'Afrique et l'Espagne dans le domaine liturgique: existe-t-il une explication commune pour les “contre-Absides” et “contre-Choeurs”?* Rivista di Archeologia Cristiana, LXXVI, (2000) pàg. 437.

procedencia de las iglesias del África latina, y acreditarían su uso en España durante el siglo III"¹⁶³. Al segon diàleg, conduït pel *praeses*, les respostes les podem trobar relacionades amb la carta adreçada per Nemesià, Datiu, Fèlix i Víctor, al bisbe de Cartago: "*Com a bon i veritable mestre digueres d'antuvi, segons les actes proconsulars, el que a imitació teva ens calia dir a nosaltres davant el president... I per aquest motiu tots els condemnats amb nosaltres et donem moltíssimes gràcies en la presència de Déu, Cebrià caríssim...*"¹⁶⁴. La resposta de Cebrià de Cartago a Galeri Màxim, és: "*Nullos alios deos, novi, nisi unum et verum Deum, qui fecit caelum et terram, mare et quae in eis omnis sunt*"¹⁶⁵. El mateix contingut és expressat per Fructuós a la seva confessió de fe davant d'Emilià.

“Foren semblants a Ananies, Azaries i Misahel, talment que també en ells fos representada la Divina Trinitat...”

A Centcelles tenim iconografiat, possiblement, tot el cicle dels Tres Joves a la Fornal, i els tres màrtirs de Tàrraco, són comparats amb ells a la *Passio*. Per aquests motius anem a explicar el significat d'aquesta comparança entre els tres màrtirs de Tàrraco i els Tres Joves de Babilònia, i la menció de la Trinitat. Això ens obliga a fer ben palès que el cristianisme si bé és monoteïsta, és molt diferent del monoteïsmes amb què es defineixen el judaisme i l'islam. Ens explicarem: el cristianisme és monoteïsta i afirma la seva fe en un Únic Déu i Tres Persones i que la Segona Persona s'ha Encarnat; per tant, és radicalment diferent del judaisme i de l'islam. Tampoc no trobarem cap expressió pagana que tingui el contingut cristià d'Un Únic Déu i Tres Persones. Els debats del segle IV no són sobre la fe en un Únic Déu, cap cristià la posava en dubte. Els concilis del s. IV parlen de l'Únic Déu i Tres Persones, explicada amb la condemna de l'exposició arriana, no pas de la persona d'Arri, al I Concili Ecumènic a Nicea l'any 325, i afirmen que la Segona Persona de la Uni-Trinitat, és Jesús-Crist, el Déu-Home. El II

163. PINELL, JORDI. *Litúrgia Hispana*. Pàg. 157-158. Biblioteca Litúrgica, 9. Barcelona. CENTRE DE PASTORAL LITÚRGICA. 1998.

164. ST. CEBRIÀ DE CARTAGO. *Lletra*, LXXVII, 1-3.

165. *Actes de Cebrià de Cartago*, 1, 2; a les actes de Justí, aquest dóna una resposta semblant. *Actes de Justí*, 2, 5.

Concili Ecumènic a Constantinoble, l'any 381, afirma que Déu és la Molt Santa Trinitat, Pare, Fill i Sant Esperit, Tres Persones Divines i una Natura Divina i Increada.

El text que encapçala aquest apartat és, segons l'opinió de V. Saxer, una interpolació. Segons ell, el simbolisme trinitari que se'n desprèn no és concebible abans de l'any 381,—any del II Concili Ecumènic, que acabem d'esmentar—. Més endavant situa l'origen de la interpolació als anys posteriors al 587 o als anteriors a aquesta època, però sempre relacionats amb la reacció respecte de l'arrianisme dels visigots. Aquesta afirmació situa Gregori d'Elvira, Hilari de Poitiers, els bisbes hispans presents al concili de Sàrdica, presidit per Osi de Còrdova, fora del temps històric. Al mateix col·loqui, P. A. Février exposa una hipòtesi adjectivada per ell mateix de valenta, per explicar la semblança dels tres màrtirs amb la Trinitat: *“Il peut y avoir seulement un jeu sur le nombre. Mais pourquoi ne pas penser aussi à une version arienne qui aurait marqué, par là, la différence entre le Père, d'une part, et le Fils et l'Esprit, de l'autre?”*¹⁶⁶. V. Saxer va acceptar tenir present aquesta hipòtesi, és a dir, no va negar la possibilitat que el text fos arrià, però matisà dins de la seva resposta que a la Septimània, la tradició té sempre una interpretació catòlica¹⁶⁷. Aquí plana doncs, l'afirmació de ser la interpolació de caràcter arrià, posterior al s. IV i, a més, plana el posterior i mai no ben demostrat adopcionisme de l'Església Hispana, com a possible període final de la interpolació. S'afirma que a la Septimània, la Tradició és interpretada correctament, però sota l'afirmació sembla admetre's que a l'Església Hispana es troben expressions adopcionistas, com les atribuïdes al s. VIII a Fèlix d'Urgell, bisbe de la Seu d'Urgell, bisbat que forma part de la Tarraconense. Al mateix col·loqui, Y. Duval va insistir en la simbologia dels nombres, en aquest cas del nombre “tres” en relació als màrtirs i la Trinitat, afirmant però, que els nombres i els seus significats no es poden reduir a la discussió arriana contra de l'ortodòxia. Aquí, de fons, es continua acceptant l'adopcionisme com “error” de l'Església Hispana, per acció passiva, ja que no el nega explícitament.

166. P.-A. Février no diu a quina diferència es refereix. Hem de comprendre, pel context, que la diferència rau en que només al Pare li pertany la Natura Divina?

167. No ho oblidem pas, França és la filla gran de Roma! Llàstima que V. Saxer oblidí en la seva exposició la relació de la Septimània amb la Tarraconense.

Finalment V. Saxer demana “prudència” respecte a l'exegesi dels nombres, car no troba cap exemple a Itàlia, aquest és el motiu per ser prudent respecte de la interpretació dels texts originaris d'Espanya, que són objecte de la seva recerca. La “correcta doctrina” a Hispània als voltants del segle VI, segons V. Saxer, ha de ser verificada a Itàlia¹⁶⁸.

Vam indicar que calia tenir present el text de la *Passio* on es parla de l'actitud dels *ethnicis* i els *milites* respecte de Fructuós¹⁶⁹. La comunitat cristiana, era formada per *fratres* i per *milites* “...que sabien que ell seguia el camí a tan gran glòria, més que doldre's, se n'alegraven”¹⁷⁰. Per ells és molt coherent *quia talem amorem habebat*, però quin és el motiu d'aquesta alegria dels *milites* i els *ethnicis*? Hem de fer una hipòtesi fonamentada, necessàriament situada als temps anteriors a la condemna del bisbe, ja que és “ara” quan va al *vivicomborium*, i es diu que l'estimen, perquè *sabien que ell seguia el camí a tan gran glòria*. La hipòtesi es fonamenta en un fet: la terrible pesta que va colpir tot l'Imperi romà entre els anys 252 i 254. Va seguir en el temps a la persecució dels cristians per Deci. El mateix succeeix a Cartago, essent el seu bisbe Sant Cebrí.

168. SAXER, VÍCTOR. *Archéologie et hagiographie à propos de martyrs de la Tarraconaise inscrits dans le martyrologe hiéronymien*. III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Barcelona. Pàg. 453-462. Institut d'Estudis de Catalans. Universitat Consell Insular de Menorca. 1994. Fa referència a un treball seu dactilografiat que porta per títol: “*Les notices hispaniques du Martyrologue hiéronymien. Étude critique*”. Sempre ha estat una sorpresa que els defensors de la dependència de l'Església Hispana respecte del bisbat de Roma, hagin obviat la responsabilitat d'aquest per la presència, mai del tot demostrada, d'un adopcionisme doctrinal a la Litúrgia Hispana, ja que la *Lex Orandi* es correspon a *Lex Credendi* i si depenien d'ella, els darrers responsables eren els bisbes de Roma. Ni una, ni l'altra afirmació són, segons el nostre criteri, ben fonamentades.

169. *Actas de San Fructuoso*, 3.

170. La posició de les esglésies de Tàrraco, Mèrida, Saragossa i *Legio-Asturica* en relació a la milícia es correspon a la de Cartago? La posició de Tertul·lià no és d'enfrontament amb l'estat, es fonamenta en el rebuig a l'aspecte religiós, pagà, de la milícia. Els cristians no són reunits en *illicitae factiones* (TERTUL·LIÀ. *Apologeticum*, 38, 3), però rebutgen coronar-se per rebre el *donativum* de Caracalla i Geta com refusa un cristià a fer-ho *laureati* (TERTUL·LIÀ, *de Corona*, 1); Tertul·lià presenta també dins del seu període montanista la incompatibilitat entre cristianisme i milícia (TERTUL·LIÀ. *De Idolatria*, 19, 1-3), però quan el *milites* es troba davant una situació que li exigeix actes o gestos pagans, dóna tres alternatives: a) deixar d' immediat la legió; b) evitar, amb un estratagema, accomplir un acte que essent cristià i ciutadà, ell no portaria a terme i que per a ell és impossible d'evitar; i c) o, finalment, sofrir per Déu el mateix que el cristià essent ciutadà ha de patir (*De Corona*, 11). Altres texts paral·lels: HIPÒLIT DE ROMA. In *Danielem*, III, 23, 1-4; IV, 9, 2; *La Tradition Apostolique*, 16; CEBRÍA DE CARTAGO. *Ad Donatum*, 6-7; *De dominica oratione*, 24; *Ad Demetrianum*, 17; 20.

D'ell sabem que va organitzar, durant la pesta, l'ajut pels malalts, sense oblidar els pagans. Va tenir la mateixa actitud Fructuós de Tàrraco? No tenim cap document que ho afirmi o ho negui. Però és una hipòtesi possible, s'escau, dins del període temporal, amb el comportament dels cristians, del bisbe Cebrià de Cartago, de l'Església d'Àfrica. Però, sense evidències, analíticament no ho podem afirmar amb contundència. Del que diu la *Passio* només podem dir-ne, com a síntesi el que ens diu l'actitud de *fratres, milites* i *ethnicis*: Fructuós era estimat i les seves creences conegudes, així com la seva vida era un exemple del que predicava, portant a la pràctica la seva fe.

Tenim un text, de Cebrià de Cartago, al *De Dominica Oratione*¹⁷¹, on exposa el contingut del Pare Nostre, on en el seu desenvolupament, nogensmenys, parla de Daniel a la fossa dels lleons, els Tres Joves al forn i la Santa Trinitat. El text de Cebrià és escrit l'any 251-252, probablement dedicat a la catequesi pre-baptismal o post-baptismal, però també conté "*formes rituals admeses i de conceptes sobre la pregària litúrgica que esdevindran clàssics en la formulació de la praxi litúrgica posterior, per exemple, les fórmules d'introducció al prefaci... l'esquema de la Litúrgia de les Hores...*"¹⁷².

171. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, pàg 90-113. Edidit MORESCHINI, C. Tvnholti. BREPOLS. 1976. Existeix traducció al català i al castellà: SANT CEBRIÀ DE CARTAGO. *Loració del Senyor*. Testimonis Litúrgics, 8. Edició FÀBREGAS I BAQUÉ, JAUME. Barcelona. FACULTAT DE TEOLOGIA DE BARCELONA. 1983; CAMPOS, JULIO. *Obras de San Cipriano*. Madrid. BAC. 1964. Les cites al text es correponen a la versió catalana de Jaume Fàbregas i Baqué, les de peu de pàgina a la versió castellana. Cebrià escrigué el *De Dominica Oratione*, com també *De opere et eleemosynis* animant a la caritat i *De mortalitate*, parlant de l'esperança en la resurrecció. A *Demetrianum* respon a l'acusació feta als cristians com a responsables de la pesta. És durant el període de l'epidèmia que les comunitats d'Emèrita Augusta i Legio-Asturica expulsen de llur càtedra a Basilides i Marcial. El primer *per haver pecat de libel i d'haver blasfemat... Marcial per haver assistit sovint a convits impurs i abominables d'un col·legi i d'haver enterrat els fills en el mateix col·legi amb ritu gentil, en sepulcres profans i entre gentils, i obeint, públicament davant el procurador donant culte a l'emperador i negant la seva fe*. CEBRIÀ DE CARTAGO, *Epistolari* v. II, LXVII, 6. El fonament del comportament davant els *lapsi*: Mataties 1Mc 2; Elies IIIRe 19; Daniel i els Tres Joves. Dn 3; 6; 14. Aquests darrers, entre d'altres més, –Jacob, Isaïes, Tobies...–, els trobem també al *De Dominica Oratione*. D'aquest text de Sant Cebrià en fa una exposició, tant del Pare Nostre, com de la pregària de les hores: SAXER, VICTOR. *Vie Liturgique et Quotidienne a Carthage vers le milieu du III siècle*. *Città del Vaticano*. Pàg. 36-44. Studi di Antichità Cristiana, XXIX. PONTIFICIO ISTITUTO DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA. 1969.

172. ST. CEBRIÀ DE CARTAGO. *Loració del Senyor*, pàg. 9.

S'inicia l'exposició de Cebrià de Cartago sobre el Pare Nostre, amb un paràgraf inspirat en Hb 1, 1-2, on s'esmenta els dos Testaments: l'Antic, quan Déu parlà pels profetes, i el Nou, quan ha parlat de viva veu el Logos, la Segona Persona de la Trinitat. Es pregunta Cebrià de Cartago per l'oració espiritual donada als homes per Crist, pel Sant Esperit través als homes, per una veritable pregària al Pare, rebuda del Fill, la pregària "que ha sortit de la boca del Fill que és la mateixa veritat"¹⁷³.

Es llegeix al *De dominica oratione* que es va manar pregar en secret, a llocs amagats i remots, a les mateixes cambres... Continua explicant Cebrià l'exemple d'Anna, prefiguració de l'Església, pregant a Déu en silenci (1Re 1, 13) i la pregària del fariseu i el publicà (Lc 18, 10-14). Cal recordar dues precisions del redactor de la *Passio*, ens diu que: "Retirat Fructuós en el dormitori, s'adreçaren els beneficiaris a casa seva..."¹⁷⁴ i acabat el seu interrogatori "Fructuós aixecà la mirada vers el Senyor i començà a pregar en silenci"¹⁷⁵. La lectura de la *Passio* al s. IV era molt entenedora per aquells que l'escoltaven, com va ser entenedor pels presents a l'interrogatori que Fructuós pregava en silenci.

173. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 2.

174. "Añade este autor (P. F. dei Cavalieri) que tal crónica no lo es tanto de los hechos, como de las palabras ejemplares del obispo. En mi opinión, esto es atribuir un valor eclesial excesivo a lo que era un relato para la memoria de la comunidad". Castillo Maldonado afegeix a la nota 73: "A mi parecer, es una consecuencia de tipo historiográfico de los comentarios de Agustín a las palabras finales pronunciadas por el obispo de Tarragona". Vam explicar l'interrogatori dels tres màrtirs, com el que anem explicant ara, el contingut litúrgic va sorgint, i amb ell l'historicitat de la *Passio*. Una *Passio* de finals del s. III o principis del s. IV, no li donen historicitat els comentaris d'Agustí, el que cal veure són els motius que porten a Agustí a parlar tal i com ho fa d'aquests màrtirs. La influència d'Agustí d'Hipona respecte de les actes dels màrtirs de Tàrraco, és negada per J. Pinell: "... las expresiones "in mente habere", con el significado de "orar por", "sacerdotes nostri", refiriéndose a los obispos de la zona, y "universa fraternitas", o bien plebs, para designar la comunidad cristiana, son más propios del latín del siglo III, el de Cipriano y Fructuoso, que el del siglo IV, cuando hablaba San Agustín". Respecte de l'atribució de P. Castillo pel fet de ser esmentades les *solae* formant part d'un: "... contexto psicológico, posiblemente utilizado por el hagiógrafo para señalar la categoría social del obispo (episodio de las sandalias)...", només ens cal recordar el que hem explicat a l'anterior article i, a més, la conversa de Fructuós i Augustal. CASTILLO MALDONADO, PEDRO. *Los mártires Hispanoromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*. Pàg 42-44. Granada. UNIVERSIDAD DE GRANADA. 1999. Veure notes: 73; 82; PINELL, J. *Litúrgia Hispana*. Pàg. 60. Dóna com exemple, de les moltes cites possibles dels texts de Cebrià, les seves cartes: LII, 5 i LXII, 4, 1.

175. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 4; *Actas de San Fructuoso*, 1-2.

Sant Cebrià explica aquests exemples dins la seva homilia del Pare Nostre i indica com els cristians no preguen afirmant: “*Pare meu que ets als cels*”, ni tampoc: “*dónam el meu pa d’avui*”, sinó que comunitàriament i amb veu alta preguen, i quan preguen no ho fan per sí mateixos sinó que preguen per tot el poble, car tota la comunitat “*quia totus populus unum sumus*”, ja que Déu, Mestre de la Pau i la Concòrdia ensenya la unitat, vol que hom pregui per molts, “*quomodo in uno omnes ipse portauit*”¹⁷⁶. El text paral·lel entre el *De dominica oratione* i la *Passio* dels tres màrtirs de Tàrraco, la pregària feta per tothom, la comencem a trobar al diàleg entre el miles Fèlix i Fructuós, quan el primer agafa la mà dreta de Fructuós: “*...pregant-li es recordi d’ell. A ell Fructuós, escoltant-lo tothom, amb veu clara, respongué: He de recordar-me de l’Església, des de l’Orient fins a l’Occident*”¹⁷⁷. Jordi Pinell ens diu d’aquestes paraules que es tracta d’un acte habitual, conegut i practicat on es reuneix la comunitat a celebrar l’Eucaristia: es tracta del díptic *Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus*, que havia estat recitat al Nord d’Àfrica i a Hispània als segles II, III i IV, recollit i transmès pel Missal de Cisneros¹⁷⁸. El contingut d’aquesta pregària, reduïble a dir que “*es recordarà de tots i de totes*”, té una altra expressió en Cebrià de Cartago quan explica que aquells que desitgen el Regne dels Cels, els cal pregar i suplicar per no ser-ne exclosos, car: “*Molts vindran d’Orient i d’Occident...*” (Mt 8, 11-12)¹⁷⁹.

Cebrià de Cartago segueix dient que aquestes prescripcions de la pregària les van seguir els Tres Joves de Babilònia camí del foc, coincidint en la pregària i units amb un unànime esperit de fe en Déu; van pregar, donant l’exemple de com és necessari seguir-los, si és possible, ja que com un de sol cantaven l’himne beneint Déu (Dn 3, 51). Públicament pregaven com si només fossin un, tal com el Senyor ensenyà¹⁸⁰. El text paral·lel a la *Passio* és: “*Fructuós digué: “Jo adoro a un únic Déu, que va fer el cel i la terra i el mar i totes les coses que hi ha en ells... Auguri digué: “Jo adoro a Déu omnipotent”... Eulogi digué: “Jo no adoro a Fructuós, sinó que adoro al mateix a qui Fructuós adora*”¹⁸¹.

176. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 8.

177. *Actas de San Fructuoso*, 3; CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 4.

178. PINELL, JORDI *Litúrgia Hispana*. Pàg. 60.

179. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 14.

180. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 8.

181. *Actas de San Fructuoso*, 2-3; CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 6; 8.

Fixem-nos com la resposta de Fructuós a Emilià es correspon a: “Jo adoro a un únic Déu, que va fer el cel i la terra i el mar i totes les coses que hi ha en ells”¹⁸², aquesta és la resposta de Daniel abans de ser llançat a la fossa dels lleons i la resposta dels Tres Joves al seu interrogatori i l’inici del seu Càntic dins la Fornal lloant Déu i l’obra de la Creació (Dn 3, 52-90). Cebrià de Cartago escriu: “Així com Daniel, quan l’obligaven a adorar l’ídol Bel que... el poble i el rei adoraven, protestant de l’honor degut al seu Déu prorrompé en aquestes paraules plenes de fe i de llibertat: “Jo no adoro res més que el Senyor Déu meu que creà el cel i la terra”, i al *De Dominica Oratione*, escriu: “Els tres joves llançats a la foguera encesa observaven aquesta llei d’oració, dient juntament i units en concordança d’esperit, la mateixa lloança...”¹⁸³. De fet les paraules de Fructuós un cop han encès la fornal, tenen el mateix contingut que l’inici de Càntic dels Tres Joves: “*Fructuosus orationis divinae et solitae consuetudinis memor...*” i ho fa de genolls, amb els braços en la posició de l’orant: “...*de resurrectione securus, in signo trophaei Domini constitutus Deum deprecabatur*”¹⁸⁴.

Hom pot començar a obrir el camí per respondre a una pregunta que va fer anys enrere Dom Louis Brou, respecte de la insistència, dins la Litúrgia Hispana, a cantar l’Himne dels Tres Joves a la Fornal. La primera lectura de la missa és separada del *psallendum* en determinats dies. El IV Concili de Toledo (633), dedica tot el cànon XIV a exigir el cant de l’*“Hymnum Trium puerorum”* als sacerdots a les misses de diumenge i a les festes dels màrtirs “*in ominum Missarum solemnitate idem in pulpito decantetur*”, sota pena d’excomunió. Per Brou, el concili només dóna força de llei a un antic costum que no vol veure desaparèixer. Les *Benedictiones*, l’Himne dels Tres Joves, és una cant comú a la fi del s. IV a Orient i Occident, es troba a texts de Joan Crisòstom i Rufí d’Aquilaia i per Nicet de Remesia (335-414), a l’Ofici d’Hores¹⁸⁵.

182. *Actas de San Fructuoso*, 2.

183. CEBRIÀ DE CARTAGO. Lletres, LVIII, 5, 2; CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 8.

184. *Passio Fructuosi*, 4.

185. A aquest testimoni cal afegir-hi el d’Egèria (s. IV) quan assisteix a la Vigília Pasqual de l’Església de Jerusalem “*Vigiliae autem paschales sic sunt quemadmodum ad nos*”, hem de suposar que es refereix a les lectures i entre aquestes a la lectura del capítol 3 del Llibre de Daniel abans de l’encesa del ciri. El text de Daniel, 3, 1-51 era la *lectio* XII de les lectures de la Vigília Pasqual.

L'Antifonari de Lleó dona *in extenso* les diferents fórmules de les *Benedictiones*, però pel que respecta als sants només es troben fórmules per Santa Leocadia i Sant Fructuós. La resta són per: 18 desembre festa de Santa Maria, Nadal, Circumcisió, Teofania, “*In allisione Infantum*”, “*In carnes tollendas*”, Vigília Pasqual, Pasqua, Ascensió i Pentecosta. Aquesta darrera té la mateixa fórmula per la Teofania. A part d'aquestes i només a l'Antifonari de Lleó, es troben 26 *Benedictiones* més. Per L. Brou aquesta quantitat de *Benedictiones* “*Cette floraison étonnante de formules n'est peut-être pas qu'une marque d'anciennité*”. Abans ens ha dit quelcom d'important: “*Il semblerait y avoir exception pour les fêtes de sainte Leocadie et le saint Fructueux; mais, pour cette dernière, le chant des Benedictiones est naturellement amené par la lecture précédente qui est précisément, dans le Liber Comicus, la fin du chapitre III de Daniel (versets 91-100)*”. Com ell acaba assenyalant, el cant dels Tres Joves al Forn és arreu present de forma esporàdica, excepte a Hispània i la Gàl·lia que tenen un entusiasme enorme per aquest cant.

De Santa Leocadia de Toledo, es desconeix la seva veneració amb anterioritat a l'ordre de Sisebut, amb Eladi a la seu de Toledo, de construir-li una basílica (any 618). És en aquesta basílica on se celebra el IV Concili de Toledo, del que acabem de parlar. Les *Benedictiones* es canten per la festa de Santa Leocadia, confessora de la fe, que no màrtir, venerada a la seu metropolitana de Toledo, a l'entorn de la qual es va configurant l'Església Hispana. Fructuós, Auguri i Eulogi, són els protomàrtirs d'aquesta Església Hispana, bisbe i diaques de Tàrraco, seu a l'entorn de la qual es configura la Tarraconense, abans i després de la conversió de Recared¹⁸⁶.

186. BROU, LOUIS. Les “benedictiones” ou cantique des trois enfants dans l'ancienne messe espagnole. EPHERMERIDES LITURGICAE, 63 (1949), pàg. 459-484; L. Brou fineix dient: “... par l'épisode de l'apparition de ce quatrième personnage qui se voyait dans la fournaise, et qui n'était autre, d'après les saints Pères, que le Verb de Dieu lui-même, venant consoler et délivrer ceux qui souffraient pour le Saint-Nom”. Com els Tres Joves, com el tres màrtirs de Tàrraco, però també com Susanna i com Jonàs dins la balena, a fi de transmetre l'experiència que a les situacions més extremes pregar és eficaç, ja que aleshores: essent present la Trinitat, el Fill consola i salva, mentre el Sant Esperit fa córrer al mig de la fornall un aire fresc com una rosada (Dn 46 i ss.). Al Saltiri d'Utrecht a part de les il·luminacions de Dn 3, 88, la iconografia dels Tres Joves a la Fornall acompanya els versets de tres salms: sl 16, 3; 25, 2; 65, 12. El primer fa referència a aquell que diu haver estat provat al foc i no li ha estat trobada cap iniqui-

Poden anomenar Pare a Déu car han estat creats de nou, són l'home nou, ja que el Fill ha vingut a casa seva i a ells, que creuen en el seu Nom els ha donat el poder ser fills de Déu (Jn 1, 11-12) , i als seus fills no els mancarà mai el pa (Pr 10, 3; Sl 36,25; Mt 6, 31-33) com no li va mancar a: "... a Daniel, tancat a la fossa dels lleons per manament del rei, li ve un menjar miraculós, i l'home de Déu s'alimenta enmig de les feres famolenques, com Elies ho va ser pels corbs "(Dn 6, 1 i ss; IIRe 17, 2-7). Aquest és un dels motius pels quals és iconografiada l'escena de Daniel a la fossa dels lleons i els Tres Joves a la Fornal a Centcelles, ens estant indicant que en les situacions més extremes als fills de Déu no els mancarà el menjar en la tribulació, tal com ho explica Cebrià de Cartago, el pa de cada dia ha de ser entès espiritualment i literalment, ja que totes dues compresions són útils per a la salvació, per això ens indica la *Passio*: "També estaven amb ell els germans, reconfortant-lo (refrigerans) i pregant-li (rogans) que els tingués presents (en les seves pregàries)"¹⁸⁷.

Cebrià, més endavant, escriu: "Bona és la pregària amb el dejuni i l'almoina" (Tb 6, 12). I després: "Corneli, les teves pregàries i almoines han arribat a Déu i són presents davant d'Ell" (Ac 10,4). Cebrià de Cartago remarca que aquestes paraules li són dites al centurió Corneli prop de l'hora novena; més endavant cita altre cop el Llibre de Tobit, concretament Tb 12, 11-15, quan Tobies, per indicació del seu pare Tobit, ofereix la meitat dels béns al seu company de viatge que l'ha ajudat a portar-los. El company de viatge s'adreça a Tobit i Tobies, aconsellant-los cantar les meravelles de l'obra de Déu, així com el valor de la pregària feta de tot cor i l'almoina acompanyada d'honradesa, ja que quan Tobit i Sara pregaven, ell portava la seva pregària davant Déu; igualment quan Tobit enterrava els morts, com el dia que sense dubtar es va aixecar de taula i va deixar el menjar per anar a donar sepultura a un mort. Déu el va posar a prova. Ell, el company de viatge, és Rafael, un dels set àngels davant Déu¹⁸⁸. Hem de posar a primer pla però, les

tat; el segon demana ser provat, passats els seus ronyons i el seu cor pel foc; al tercer el salmista diu que Déu ha deixat els homes cavalcar sobre els seus caps, han estat passats pel foc i l'aigua, després Déu els ha conduït al lloc de refrigeri. DUFRENNE, S. *Les Illustrations du Psautier d'Utrecht. Sources et apport carolingien*. Pl. 89, 8-10.

187. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 21; *Actas de San Fructuoso*, 1.

188. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 33.

activitats de Tobit: quan encara és a Galilea, mentre la seva tribu, la de Neftalí, ofereix sacrificis al vedell aixecat per Joroboam a Dan (IIIRe 12, 26 i ss.), en canvi ell pujava al Temple de Jerusalem, oferia al Temple tres delmes com diu la llei de Moisès (Dt 14, 20-29); el tercer delme: “... *el donava als orfes, a les viudes i als prosèlits que s’havien adherit a la fe d’Israel*”. A què és dedicat aquest delme ens ho recorda el salm 111, on és descrit el Just, que ens ha ajudat a comprendre la miniatura corresponent del Saltiri d’Utrecht i a identificar els edificis presents a la cacera dels Cèrvols de Centcelles. Tobit és deportat a Nínive¹⁸⁹. Tobit no menja, com fan els seus compatriotes, els aliments dels pagans, –tot sovint procedents dels sacrificis–, compartia el seu pa amb el famolenc, vestia el nu, si mai veia un cadàver d’un germà abandonat al costat de la muralla, l’enterrava (Tb 2, 47; 12, 12-13)¹⁹⁰. Sota Senaquerib, Tobit enterra d’amagat tots aquells que aquest fa matar, però denunciat per aquesta activitat, és perseguit per Senaquerib. Prudenci al seu Himne per les exèquies d’un difunt, ens recorda l’actitud dels cristians vers els difunts, tenint cura de la seva sepultura i posa d’exemple a Tobit¹⁹¹. No ens permet aquesta cita, fer una afirmació clara i contundent, però dins del conjunt que anem descabdellant, és un fil més per comprendre l’actitud dels soldats i els *ethnics* de la *Passio* i, amb ella, del mosaic de Centcelles. L’escena de Tobies i/o Tobit, que Isla Frez assignava al lloc on identifiquem l’escena de Susanna, pot haver format part de la iconografia del mosaic de Centcelles, però no al lloc on ell l’assignava, aquest es correspon a la història de Susanna.

Segueix Cebrià de Cartago amb un text d’Isaïes (Is 58) que comença explicant com Déu deslliga les corretges del jou, destrueix jous de tota

189. D’aquesta ciutat i la seva relació amb el caçador Nimrod, també en vam parlar al primer article.

190. Enterrar als morts era un deure sagrat (IIRe 2, 5); deixar-los sense enterrar, una maledicció (Dt 21, 22-23; IIIRe 14,11; Jr 8,2).

191. “... *¿Què signifiquen aquestes penyes excavades, i què aquests bells monuments, sinó que allò que se’ls confia és, no pas mort, ans lliurat a un son? D’això té cura la pròvida pietat dels seguidors del Crist, perquè creuen que abans de gaire seran vius... El qui, compassiu, cobreix amb un munt de terra els cadàvers aquí i allà abandonats fa personalment amb la seva pietat una obra agradable al Crist totpoderós... El famós pare del sant Tobias... preferí, a la taula ja ben preparada, el deure de la sepultura...*”, i continua fins la guarició dels ulls de Tobit. PRUDENCI. *Himne*, X, 54-80.

mena, deixa lliure els oprimits (Is 58, 6b), aconsella compartir el pa amb qui té fam, acollir qui no té sostre, vestir qui no té roba. Al just que porta a terme tot això li són guarides les ferides, tindrà al davant la bondat de Déu i darrere la seva Glòria; quan cridi auxili al Senyor, Ell li respondrà, li dirà: *“Aquí em tens!”* (Is 58, 7- 9a); qui dóna al necessitat, Ell li retornarà el préstec (Pr 19, 17). Segueix un text de Pau als de Filipos on diu, amb termes manllevats de les relacions comercials, haver rebut, i és suficient, el reconfort espiritual que li han tramès els de Filipos per mitjà d’Epafrodit, unes pregàries que són perfum suau i agradable a Déu (Fl 4, 18). Segueix l’explicació del *Fiat uoluntas tua in celo et in terra*, on es desenvolupa l’experiència teològica viscuda per Cebrià de Cartago a la primera recerca per ser portat a confessar la seva fe i que ell aconsegueix evitar escapolint-se. La seva relació amb la no recerca directa del martiri, amb la no provocació a ser condemnat al martiri, sinó l’actitud d’acceptar la voluntat de Déu expressada per *“Pater si fieri potest, transeat a me calix iste”*, seguida per: *“Veruntamen non quod ego uolo sed quo tu”* (Mt 26, 39; Jn 6, 38). La relació d’aquest darrer text de l’evangeli amb el relat de l’actitud dels màrtirs de Tàrraco, per obvia, no és necessari desenvolupar-la.

I tot seguit, escriu Cebrià de Cartago: *“Quan al temps de la pregària, trobem que Daniel i els tres joves, forts en la fe i vencedors en la captivitat, pregaven tres vegades a les hores de tèrcia, sexta i nona, com una profecia de la Santíssima Trinitat que s’havia de manifestar als últims temps. Així, doncs, de la primera hora (prima) a la tercera (tèrcia) passen tres hores que signifiquen la Trinitat, de la quarta a la sisena (sexta) s’indica altra vegada la Trinitat; i quan comptes de la setena a la novena (nona), tornes a trobar a cada tres hores una Trinitat perfecta en el grup ternari”*¹⁹². Tenim aquí el text del que es fa ressò la *Passio*?: *“Foren semblants a Ananies, Azaries i Misabel, talment que també en ells fos representada la Divina Trinitat; atès que estant col·locats al foc d’aquest segle, no els manqués la presència del Pare, la del Fill assistint-los i l’Esperit Sant era present al mig*

192. El text continua així: *“Els adoradors de Déu que des de temps antics havien determinat espiritualment aquesta partició del temps, es dedicaven a l’oració en moments legítims i regulars. Posteriorment es veié clar que el fet que els justos antics preguessin en aquestes tres hores amagava un misteri, perquè sobre els deixebles vingué a l’hora de Tèrcia l’Esperit Sant, que acomplí la gràcia de les promeses del Senyor (Ac 2,1-4)”*. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De Dominica Oratione*, 34.

del foc. I havent-se cremat les cordes, amb les quals les seves mans havien estat lligades, Fructuós, recordant-se de la pregària divina i de la pràctica acostumada, joiós i posat de genolls, segur de la resurrecció, pregava a Déu, en l'actitud del signe del trofeu del Senyor"¹⁹³.

Al text de Cebrià i al de la *Passio* no tenim cap mena d'exegesi sobre el nombre tres, cap exegesi basada amb el tres i la Trinitat i els Tres Joves, ni tampoc no és atribuïble a una resposta, feta a l'hora a Arri ni els gots arrians, els gots encara no han arribat. Aquí el que tenim explicades és com les pregàries de Daniel i dels Tres Joves els fa "forts en la fe i vencedors en la captivitat pregaven tres vegades a les hores tèrcia, sexta i nona, com una profecia de la Santíssima Trinitat que s'havia de manifestar als últims temps..." i, més endavant, sense sortir d'aquest context: "perquè sobre els deixebles vingué a l'hora de tèrcia l'Esperit Sant, que acomplí la gràcia de les promeses del Senyor", i afegeix "també Pere a l'hora de sexta pujà al terrat i fou instruït amb un signe i la veu de Déu, perquè admetés tots els homes a la gràcia de la salvació...", per acabar escrivint que: "El Senyor fou crucificat a l'hora sexta, a la de nona rentà els nostres pecats amb la seva sang i amb la seva passió obtingué la seva victòria per tal de redimir-nos i donar-nos vida"¹⁹⁴.

Relacionat aquest text i la *Passio*, assenyallem que la *pregària divina* (*orationis divinae*) és la *De Dominica Oratione*, la mateixa que Cebrià de Cartago descriu com la: "Que nosaltres, estimats germans, anomenem divina lliçó..."¹⁹⁵, és a dir, el Pare Nostre. Fructuós seguint la pràctica acostumada, és a dir, la pràctica a la Litúrgia "joiós i posat de genolls, segur de la resurrecció, pregava a Déu, en l'actitud del signe del trofeu del Senyor", és a dir, posat de genolls i amb els braços en creu (el signe), en "l'actitud del signe del trofeu del Senyor", oferia la pregària dominical, segur de la resurrecció. Fructuós, Auguri i Eulogi, morien tal com celebraven la Litúrgia. Eren detinguts diumenge i morien el divendres següent, segurs de la seva resurrecció a l'Octau Dia.

193. *Actas de San Fructuoso*, 4.

194. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De Dominica Oratione*, 34; V. Saxer comenta tot el text de Cebrià, el que citem al text i d'aquesta nota, parlant de "La Prière des heures", a: SAXER, VICTOR. *Vie Liturgique et Quotidienne a Carthage vers le milieu du III siècle*. Città del Vaticano. Pàg. 38-39.

195. CEBRIÀ DE CARTAGO. *De dominica oratione*, 7.

La pregària, especialment en aquest darrer text la pregària de les hores, és esmentada en relació a Daniel i als Tres Joves al Forn i relacionada amb la Trinitat. Entre el text de Cebrià i la *Passio* en aquesta darrera part de l'exegesi, la trinitària, existeix un salt qualitatiu, un desenvolupament de quelcom present ja al mateix text de Daniel: "... i allà tres vegades cada dia Daniel s'agenollava" (Dn 6, 11), desenvolupant-lo, explicat per Cebrià sense afegir res que no sigui present al text de Daniel, llegint-lo amb els ulls del N. T. L'autor de la *Passio* expressa un pas endavant respecte del text del bisbe de Cartago en la comprensió del text de Daniel i sense afegir-hi res, transmet la comprensió de la comunitat cristiana de Tàrraco¹⁹⁶.

Hi podem afegir, com a significació de la presència del Sant Esperit al martiri, la iconografia del fresc de la *velatio* de la catacumbes de Priscil·la: sobre els tres joves de Babilònia dins de la fornal, és iconografiada una coloma amb el ram d'olivera al bec¹⁹⁷.

Com podem veure, ni al text de Cebrià, ni al de la *Passio*, existeix cap joc o exegesi sobre el número tres: explica, d'acord amb l'experiència de la comunitat de Cartago, quan s'estan configurant les hores canòniques, allò que el text de Daniel diu de forma genèrica "... i allà tres vegades cada dia Daniel s'agenollava". Tampoc no existeix al text de la *Passio*, car aquest va un pas més enllà, es limita a expressar exactament el que l'inici del sarcòfag dit "dogmàtic" (Museu Pio Cristiano) mostra respecte de la Trinitat, de cada una de les Persones, la seva acció

196. "A l'hora de l'ofrena del capvespre vaig sortir del meu estat d'abatiment. Encara amb el vestit i el mantell esquinçats, vaig caure de genolls i, amb les mans alçades cap al Senyor, el meu Déu, vaig dir..." (Esd 9, 5); "Allà s'agenollà davant tota l'assemblea d'Israel i, amb les mans esteses cap al cel, va pregar així..." (II de Paralipomens 6, 13b-14a); "Després se separà d'ells cosa d'un tret de pedra, s'agenollà i pregava, dient..." (Lc 22, 41-42); "Pere va fer sortir tothom i es quedà pregant agenollat..." (Ac 9, 40); "Després de dir aquestes paraules, Pau s'agenollà i va pregar amb tots ells". (Ac 20, 6).

197. QUACQUARELLI, ANTONIO. *La simbolica dei primi secoli cristiani. A: Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia cristiana*, Roma 21-27 Settembre 1975. Volume II, Pàg. 405-406. Città del Vaticano. PONTIFICIO ISTITUTO DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA. 1978; A. Quacquarelli, cita: WILPERT, GIUSEPPE. *Le pitture delle catacombe romane*. Tav. 78, I Roma. 1903; FÉVRIER, PAUL ALBERT. Les peintures de la catacombe de Priscille: deux scènes relatives à la vie intellectuelle. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 71 (1959) pàg. 301-319.; CARLETI, C. I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica. *Quaderni di Vetera Christianorum*, 9. Brescia (1975). pàg. 29 fig. 2; pàg. 144, n. 121.

i la presència de cadascuna d'elles en l'acció de l'altra. Allò que hem explicat allí és vàlid per comprendre com l'autor de la *Passio*, amb el precedent del *De Dominica Oratione* de Cebrià de Cartago, expressa l'experiència de la seva comunitat, allò entrevist a l'A.T., per la "boca de Déu", –que això significa "profeta"–, és perfectament explicable amb els ulls del N. T. No oblidem el que vam escriure de l'Homilia de Gregori d'Elvira precisament glossant als Tres Joves a la Fornal, dins la celebració de la Litúrgia d'uns màrtirs que ell compara als Tres Joves de Babilònia, especialment quan Nabucodonosor diu: "*que el quart té un aspecte semblant a un àngel de Déu*" (Dn 3, 91).

L'existència d'aquest procés la demostra el text de Cebrià que comentem, la *Passio* dels màrtirs de Tàrraco i el sarcòfag dit "dogmàtic", l'Homilia de Gregori d'Elvira. Amb tot, cal no oblidar allò escrit per A. Quacquarelli respecte de la comprensió del Sant Esperit abans del s. IV. Una lectura atenta dels texts dels escriptors cristians, ens donen una bona mostra¹⁹⁸.

Però no hem de cloure amb aquests texts l'existència del contingut dels Tres Joves i la Trinitat. Ens referim, sense cap dubte, a Prudenci, ell esmenta els Tres Joves a la fornal vistos pel tirà de Babilònia i afegeix que les flames no els toquen, ja que encara no és "*tempore passionis apto, nec mortis decus incoante Christo*". Però a un autor com Prudenci cal llegir-lo, com les iconografies cristianes, sense separar la part del tot. A l'*Apotheosis*, quan escriu contra els "*patripassians*"¹⁹⁹, després de l'exemple de l'esbarzer cremant de Moisès, afirmant que Déu Pare és lluny dels ulls de l'home, tot seguit explica, partint del passatge dels Tres Joves, que "*... l'home abans era purament animal (ICo 15, 44-48); ara, l'Esperit l'ha elevat fins a la natura de fill del cel, infonent-li Déu mateix, que vivifica la seva mortalitat. Ara, una substància nova, que ha esdevingut consistent per un buf interior (l'Esperit Sant), una substància, però, tanmateix nostra, presa del cos d'una verge, ha foragitat la corrupció*

198. QUACQUARELLI, ANTONIO. Lo Spirito Santo e la iconografia del II e III secolo. A: Rhetorica e Iconologia. Bari. *Quaderni di "Vetera Christianorum"*, 17. (1982). Pàg.115-143.

199. Doctrina herètica coneguda també com a sabel·lianisme: Déu és una unitat absoluta, una mónada, que successivament pren tres existències. El Pare, legisla l'A.T., s'encarna com Fill i com Esperit Sant a la Pentecosta, continuant la santificació de l'Església. El Pare i el Fill han retornat a la mónada, l'Esperit Sant ho farà un cop santificada la Humanitat.

original... Ell és l'únic a percebre el rostre del seu Pare, a veure'l tot. Ningú no ha vist el Pare, llevat del Fill..."²⁰⁰. Tenim en aquest text expressada la Trinitat en la seva relació amb la Humanitat i part de l'exposició és feta comentant el text de Daniel respecte dels Tres Joves de Babilònia.

Amb Sant Cebrià de Cartago, al s. III, tenim prova de la comprensió del passatge de Daniel, dels Tres Joves amb la Trinitat, a finals del s. IV amb Prudenci²⁰¹. El desenvolupament de la Tradició és evident, però sense aigualir-la.

Significació cristiana dels dies i les hores a la *Passio*

Si com hem explicat al principi, pels romans els dies i les hores eren dedicades als déus i tenien un significat, ara ens cal veure quin significat tenien per als cristians. El que ens ha de guiar la lectura de la *Passio* és com s'assenyalen els dies –diumenge prendiment, divendres mort–, i les hores tal i com es van succeint. L'evidència d'un paral·lelisme amb la Passió de Jesús-Crist havia de ser ben palès des d'un primer moment i molt més quan els cossos dels màrtirs eren posats sota l'altar, que és el pessebre i la tomba de Jesús-Crist, mentre els dels homes és el sarcòfag, però tant a l'altar com l'home dins del sarcòfag, "*És costum de cobrir el cos amb un llençol que brilla d'un esclat de blancor...*"²⁰², tal i com hem explicat a l'anterior treball, referint-nos a l'altar i parlant de les tovalles.

El motiu d'endarrerir l'interrogatori i la seva mort, pot ser explicable pel que hem dit a l'apartat sobre l'astrologia i l'amfiteatre; un altre motiu, pot ser més casolà, el *praeses* coneixia el cristianisme molt millor que d'altres, doncs la seva filla i dos dels seus servents són *fratres* de la comunitat cristiana de Tàrraco.

El primer lloc on s'esmenta l'hora és quan li és ofert a Fructuós una mixtura per beure, segons dei Cavalieri: vi, mel i pebre, o vi, mirra i d'altres aromes²⁰³. Atès el contingut de la *Passio* que va marcant un

200. PRUDENCI. *Apotheosis*, 74 i ss.; 128-175.

201. L'*Apotheosis*, com l'Himne VI del *Peristephanon*, són datats entre el 398 i el 400.

202. PRUDENCI. *Llibre dels Himnes de cada dia*, X, 50.

203. FRANCHI DEI CAVALIERI, PIO. Las actas de San Fructuoso de Tarragona. *Boletín Arqueológico*. Año LIX, Fasc. 65-68. Tarragona (1959) Pàg. 21. A partir d'aquí, citarem aquest treball.

acompliment litúrgic, a part del motiu que mou Fructuós a no acceptar la beguda, hom ha de pensar en una pràctica de la celebració eucarística dels primers segles quan era donada llet i mel. Si l'autor coneixia el que li havia estat ofert, llet i mel, la seva al·lusió al fet que vol acabar la *statio* al Reialme, té tot un significat més profund. Fructuós i els seus diaques estan oferint a Jesús-Crist, el seu martiri iniciat amb el prendiment, a fi que el Fill de Déu el faci seu i l'ofereixi a Déu Pare, esperen rebre la llet i la mel, a la celebració Eucarística al Reialme²⁰⁴.

Quan li és oferta la mixtura, l'hora, ens diuen, és la quarta. Aquesta hora, aproximadament és entre les 10h i les 11h, segons la divisió del dia dels romans. Tot seguit ens diuen que el motiu de no acceptar la beguda, és que encara no era l'hora de finalitzar el dejuni, ja que anava amb un pas "*ràpid per tal d'acabar l'estació amb els màrtirs i els profetes al Paradís, que Déu havia preparat per als que l'estimen*"²⁰⁵. L'hora d'acabar la *statio*, era aproximadament entre les 2h i les 2,30h, és a dir a l'hora nona. Si ens diuen això, i atès que l'austeritat en detallar tots els aspectes, tenint present que l'autor de la *Passio* s'adreça a qui ja coneix els costums litúrgics cristians, hem d'intuir que l'hora de la mort dels màrtirs de Tàrraco és a l'hora nona. Si és abans es correspondria a sexta, al migdia (Lc 23, 44), però fixem-nos que Cebrià de Cartago escriu: "*El Senyor fou crucificat a l'hora sexta, a la nona rentà els nostres pecats amb la seva sang...*"²⁰⁶. Si Fructuós no trenca la *statio* puix que encara no és l'hora nona i el redactor assenyala que volia tancar el dejuni al Paradís, ¿és agosarat dir que el trasllat es porta a terme a l'hora sexta i que la mort s'esdevingué a l'hora nona? No pas si recordem, com hem explicat abans, que la *statio* finalitzava amb la celebració de la Litúrgia Eucarística i aquest fet dóna tota la seva significació a la voluntat de Fructuós i els seus diaques de no trencar el dejuni per a participar de la celebració al Reialme.

204. "... sur le lait et le miel élangés, pour (indiquer) l'accomplissement de la promesse faite à (nos) pères, dans laquelle il à parlé de la terre où coulent le lait et le miel, dans laquelle aussi le Christ a donné sa chair, dont, comme des petits enfants, se nourrissent les croyants, lui qui, par la douceur de la parole, rend toute l'amertume du coeur". HIPÒLIT DE ROMA. *La Tradition Apostolique, d'après les anciennes versions*, 21. Introd. trad. et notes BOTTE, BERNARD. 2 Ed. Paris. CERF. 1968; PRUDENCI. *Cathemerinon*, 3, 66-75; 5, 93; 11, 73.

205. *Actas de San Fructuoso*, 3.

206. CEBRIÀ DE CARTAGO *De Dominica Oratione*, 34.

L'explicació més coherent, per trobar el sentit que té la forma d'assenyalar les hores l'autor de la *Passio*, és la donada precisament per V. Saxer comentant les hores al *De Dominica Oratione* de Cebrià de Cartago²⁰⁷. V. Saxer ens mostra com Cebrià segueix dues tradicions per explicar les hores, la d'Hipòlit de Roma i la de Tertul·lià. Hipòlit de Roma les explica en relació al misteri de la redempció. Tèrcia és l'hora que Jesús-Crist és clavat a la Creu, significant a la vegada l'ofrena dels dons, dels pans de la proposició "... és per aquest motiu que també a l'Antic (Testament), la Llei prescriu que hom ofereixi el pa de proposició a la tercera hora" i la immolació de l'anyell que "... és la significació de l'Anyell perfecte. Ja que el Crist és el pastor, i és també el pa que ha descendit del cel", afegeix Hipòlit de Roma. Sexta és l'hora de la gran foscor, "A aquesta hora hom farà una pregària insistent, imitant la veu de qui pregà i que enfosquí tota la Creació a causa de la incredulitat dels jueus". La pregària de nona celebra el descendiment de Jesús-Crist als inferns com a Déu, "Puix que Déu no menteix, s'ha recordat dels seus sants i ha enviat el seu Verb per a il·luminar-los. A aquesta hora, el Crist traspasat el costat, brolla aigua i sang, il·luminant la resta del dia fins la tarda. És per això, quan ell comença a adormir-se, donant inici al dia següent, que dona una imatge de la Resurrecció"²⁰⁸.

L'altra Tradició és la de l'Església de Cartago. Tertul·lià basa la seva exegesi exclusivament en el llibre d'Actes dels Apòstols. Tèrcia és l'hora de la davallada del Sant Esperit sobre els Apòstols i Maria (Ac 2, 1-10). Sexta és l'hora quan Pere va pujar al pis superior a pregar, Cebrià hi afegeix que és per a ser advertit per una visió d'admetre els gentils a l'església, de no tancar les portes de la salvació als pagans (Ac 10, 9-16) i a més que el Senyor va ser crucificat a l'hora sisena. Per l'hora nona Tertul·lià cita Ac II, 1-10, mentre Cebrià de Cartago continua desenvolupant la Passió: "... a la novena hora rentà els nostres pecats amb la seva sang i amb la passió obtingué la seva victòria per tal de redimir-nos i donar-nos vida" i, fins i tot a una de les seves cartes escriu: "Calia que Crist fes l'ofertament cap al vespre perquè l'hora mateixa del sacrifici signi-

207. Seguim, doncs: SAXER, VICTOR. *Vie Liturgique et Quotidienne a Carthage vers le milieu du III siècle*. Pàg. 36-44.

208. HIPOLIT DE ROMA. *La Tradition Apostolique, d'après les anciennes versions*, 41. Els texts entre cometes i amb cursiva no figuren al comentari de V. Saxer.

*fiqués l'ocàs i el vespre del món... Però nosaltres celebrem al matí la resurrecció del Senyor*²⁰⁹.

Si seguim llegint la *Passio*, quan ens expliquen com el foc desfà les cordes amb què eren lligats, recordem la cita de Cebrià de Cartago del text d'Is 58, 6, allà on diu com Déu deslliga les corretges del jou. Aquest és un més entre els altres texts paral·lels per passar de l'estadi d'hipòtesi i establir la síntesi entre els texts de la *Passio*, el *De Oratione Dominica*, la iconografia del mosaic de Centelles i l'Himne de Prudenci. La *Passio* explica com Fructuós, Auguri i Eulogi, havien acomplert totes i cadascuna de les virtuts esmentades al *De Oratione Dominica* de Sant Cebrià de Cartago. Això significa que Fructuós de “*quia talem amorem habebat non tantum a fratribus, sed etiam ab ethnicis... propter quod etiam milites, qui sciebant illum ad tantam gloriam pergere, desiderabant potius quam dolebant*” ¿Va comportar-se Fructuós com indica el *De Oratione Dominica*? ¿Podem aventurar que fou així durant la persecució de Deci a l'any 250? Si més no, sí és clar que l'autor de la *Passio* fa palès l'acompliment de les virtuts del Pare Nostre com a característica de la seva vida, característica que la iconografia expressa al mosaic. Tot sembla apuntar en aquesta direcció. Aquest fet ens dóna un motiu més per la presència dins la iconografia del mosaic de Centelles, de les escenes de l'Arca de Noè, Daniel a la fossa, els Tres Joves al forn, la possibilitat de l'existència d'una escena de Tobit, escenes de Susanna, el cicle de Jonàs... No són escenes “decoratives” o fruit d'un programa “standard”, tenen una significació relacionada amb aquells que van morir “*Similes Ananiae, Azariae et Misabeli extiterunt, ut etiam et in illis divina Trinitatis completeretur; siquidem iam in ignem saeculi constitutis et Pater non deesset, sed et Filius subveniret et Spiritus in medio ignis ambularet...*”²¹⁰.

A l'article anterior vam esmentar un text de Tertul·lià al *De Baptismo* quan explicàvem la significació de l'Arca. El text de Tertul·lià

209. CEBRIÀ DE CARTAGO. *Lletres*, LVIII, 16, 2.

210. Hom ha de plantejar-se la validesa d'afirmacions com aquestes: “*La cúpula del Mausoleo de Centelles, de mediados del s. IV.. La iconografía de los mosaicos que decoran la cúpula están en relación en parte con los mosaicos de Roma y en parte con los de Oriente. El carácter excepcional del monumento... disminuye notablemente su valor como indicio genérico de posibles influencias inter-eclesiales... pero en todo caso, ahí está, como testimonio de la falta de*

comentava el significat de la coloma portant el ram d'olivera com a signe de pau i relacionava el text de la Gènesi amb Mt 10, 16²¹¹. El text de Tertul·lià i el de Cebrià de Cartago, tenen en comú el parlar de la Trinitat tot instruint sobre el Baptisme, el primer del sagrament, el segon com a catequesi pre o post baptismal. Només hem de recordar el que hem dit de la iconografia de la coloma sobre els tres joves al forn a la *velatio* de la catacumba de Priscil·la.

Hi afegirem un altre text de Gregori d'Elvira, el de *Fides Catholica*. Si l'estructura del *Libellus Fidei* i la del *Fides Catholica* és pràcticament la mateixa, els continguts no. Al de *Fides Catholica* tenim expressat un contingut paral·lel text de la *Passio* quan són comparats amb els Tres Joves de Babilònia: el Pare és present en l'obra del Fill i del Sant Esperit: "*Spiritum uero Sanctum... sed de Patre procedentem...*" i tot seguit expressa l'acció del Fill i del Sant Esperit en l'obra de la Creació i la Salvació²¹². Als dos darrers texts són citats els salms 32, 6 i el 103, 30. El primer d'ells és un himne sobre la Creació. El verset del primer salm diu: "*Per la paraula del Senyor els cels són afermats...*", si tenim present que aleshores els salms eren cantats per la comunitat, llegir o escoltar aquesta cita dins del text de Gregori els recordava la segona estrofa d'aquest verset: "*i per l'Esperit de la seva boca, tota la seva força*". Al segon salm al verset 30 es diu: "*Tu enviaràs el teu Esperit, i ells seran creats, i renovaràs la faç de la terra*".

Tenim un altre text de Gregori d'Elvira on ens explica l'Arca, la Nau, l'Església des d'una perspectiva trinitària: "*La nau, de forma semblant, l'hem de tenir per l'Església situada al mar d'aquest món... mai no pot patir un naufragi, puix que al seu pal, és a dir, en la creu, s'aixeca Crist, a la popa resideix el Pare, i el pilot que guarda la proa és el Sant*

influencia africana junto a Tarragona en ese momento". I l'editor recull de les intervencions posteriors a la conferència: "*En lo que ha sido explicito y tajante es solamente en negar que de esas influencias se pueda deducir un origen africano del cristianismo hispano*". SOTOMAYOR, MANUEL. Reflexión Histórico-Arqueológica sobre el supuesto origen africano del cristianismo hispano. A: *II Reunión d'Arqueología Paleocristiana Hispánica*. Montserrat. Editor: PALOL, PERE DE. Barcelona. Institut d'Arqueologia i Història. (1978). Pàg. 15; 29.

211. TERTUL·LIÀ. *Sobre el Baptisme*, 8, 3-4; 10, 4. ED. FÀBREGAS, JAUME; SOLER, ANDREU. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. PROA. 1989.

212. GREGORI D'ELVIRA. *Fides Catholica*, 1, 3.

Esperit”²¹³. Hi hem d’afegir, respecte de la significació de l’Arca dins la iconografia dels primers segles, que a més de la nau de Noè, significa el pessebre, l’altar i el sepulcre del Déu-Home.

Tant al text de Sant Cebrià de Cartago, com als texts de Gregori d’Elvira, tenim esmentades les Tres Persones de la Trinitat. I ho són dins d’un context on es fa referència a la Creació i, amb ella al Pla de Salvació, a la Nova Creació de la Humanitat i el Cosmos. Les Tres Persones actuen juntes, com molt bé expressa el redactor de la *Passio*, els autors del sarcòfag dit “dogmàtic”, i com anys abans ha escrit Cebrià de Cartago. Els qui escolten la lectura de la *Passio*, poden comprendre perfectament que Fructuós, Auguri i Eulogi, són: “*Similes Ananiae, Azariae et Misaheli...*”.

I nosaltres comprendrem millor si sabem que el Pare Nostre era recitat abans de la comunió. L’oració, a la Litúrgia Hispana es troba després de la recitació del símbol de la Fe, el Credo, de la fracció dels dons, i de l’*Ad Oracionem Dominicam*, que conté elements de la festa o del temps litúrgic i tot seguit s’inicia el *Pater Noster*, les vuit peticions que el formen, eren recitades pel celebrant i contestades amb un Amén. Al Pare Nostre el seguia la *Liberati a malo*, desenvolupat a partir de la darrera petició del Pare Nostre, pregant pels captius, malalts i difunts, però al final del *Liberate a malo*: “...se expresa la adhesión a la plegaria de cuantos en el pasado o el presente invocaron, o en el futuro invocarán al Padre con la oración de Jesús: “et exaudi, Deus, orationes servorum tuorum, omnium fidelium christianorum, in hac die et in omni tempore”²¹⁴. Per això Fructuós, com explica la *Passio*: “...joiós i posat de genolls, segur de la resurrecció, pregava a Déu, en l’actitud del signe del trofeu del Senyor”. La comunió la celebren al Reialme, participant del Cos de Jesús-Crist, ja que ells mateixos han estat els dons oferts a l’Eucaristia del Reialme.

213. GREGORI D’ELVIRA. *De Salomone*, 26. Texts paral·lels: HIPÒLIT DE ROMA. *De Christo et Antichristo*, 59. PATROLOGIA ORIENTALIS, 10, 777 columnes B i C; GREGORI D’ELVIRA. *Tractatus de Libris Sanctarum Scripturarum*; IRENEU DE LIÓ. *Adversus Haereses*, V, 34, 3; HIPÒLIT DE ROMA. *De Benedictiones Isaac et Jacob*, 59. MIGNE. Patrologia Grega, 10, 725-758.

214. PINELL, JORDI. *Litúrgia Hispànica*. Pàg. 181-182.

La sepultura dels tres màrtirs segons la *Passio*

A la persecució dels anys 250-252 es va prohibir enterrar els difunts. Es van confiscar els cementiris? Diem això pels dos edictes, el del 257 i el 258, signats per Valerià i Galiè; els edictes manaven ocupar i confiscar els cementiris i llocs de culte dels cristians. Si l'almoina als orfes i viudes, vestir el despulat, poden explicar el motiu pel qual Frutuós és estimat pels *ethnics*, l'enterrament dels cristians morts, a la persecució o per malaltia, malgrat tenir els cementiris i els llocs de culte ocupats i confiscats, en fan d'ell un bisbe ben diferent del *lapsi* Marcial, qui freqüenta un *collegium*, menja carns ofertes als ídols i enterra amb ritu i a lloc pagà als seus fills. No podem oblidar el que diu dei Cavaliari: Emilià permet que siguin recollits els cossos cremats del bisbe i els dos diaques²¹⁵, com el procònsul Galeri Màxim fa amb el cos de Sant Cebrià; però el trasllat del cos del bisbe de Cartago recorre un tros ben curt, Cebrià és decapitat, el seu cos resta sencer; el de Sixte II i els seus diaques són sepultats al mateix lloc del martiri. Succeeix el mateix a Tàrraco? Aquests fets ens han de fer repensar i no oblidar, que les dades arqueològiques ens donen informació del fet que a la meitat del s. III es realitzen obres a Centelles. Respecte a aquest s. III, diu Dei Cavaliari, com argument per assenyalar la interpolació que comença amb “... *post passionem septimi diei nocte adveniente..*”, que al s. III o principis del s. IV, ningú: “...*habría supuesto nunca la sepultura inmediata de las víctimas de Valeriano en la iglesia debajo del altar, antes de un coementerium, o, si los cementerios estaban entonces bajo secuestro y confiscados, en un sepulcro privado*”²¹⁶. ¿Les restes dels seus cossos tenen el seu destí a Centelles, un lloc privat al s. III? Respecte del s. IV hom ha de recordar dues afirmacions més de Dei Cavaliari. La primera al text: “*De la destrucción de las fasciolae parecería que se habría de deducir que la pira había sido dispuesta alrededor de las víctimas... encuentro más obvio pensar que el combustible estuvo acumulado a breve distancia de las víctimas, hasta porque las estacas de madera, a las cuales habían sido ata-*

215. FRANCHI DEI CAVALIERI, PIO. Las actas de San Fructuoso de Tarragona, Pàg. 33-37.

216. FRANCHI DEI CAVALIERI, PIO. *Las actas de San Fructuoso de Tarragona*, Pàg. 39. Respecte de les obres a Centelles al s. III: *Història, Art i Cultura de la Tarraconense Mediterrània entre els segles IV i V*. Vegeu: Vil·la de Centelles. Barcelona. ENCICLOPÈDIA CATALANA. 1999.

das, no duraron íntegras, sino que cayeron quemadas... y porque los cuerpos muy estropeados por el fuego, más estropeados de lo que quedaban los de aquellos que eran quemados μαρκωι πυρι ²¹⁷; l'altra afirmació és feta una mica més endavant, on dei Cavalieri manifesta el seu dubte respecte que una comunitat cristiana del s. III s'hagi repartit els cossos dels tres màrtirs entre ells, i apunta que més aviat van ser reservats per la sepultura el cap, el tors i els ossos més grans i es van repartir les extremitats totalment carbonitzades i potser les restes de les cendres barrejades amb el vi emprat per apagar les restes i recollir-les amb un llençol blanc. És aquesta la funció de la *nappa* present a l'escena del nivell A? ²¹⁸ Hi afegeix que en aquell temps deposaven de les restes dels màrtirs a un cementiri o en llocs on fos possible reunir-se, mentre duraven les persecucions, en reunions secretes durant la persecució i, un cop passada aquesta, per actes de culte solemne. Un sarcòfag no era necessari per a uns cossos cremats ²¹⁹. L'entrada a la cripta no exigia molta amplitud. Es fa difícil poder afirmar que tres màrtirs, independentment de ser un d'ells bisbe i els altres dos diaques, fossin sebollits dins una àrea cimentada amb enterraments pagans. La consulta a Cartago de les comunitats de Mèrida i Legio-Astorga, acompanyats per un diaca de la comunitat de Saragossa, té com un dels motius, com acabem de dir, el fet que un bisbe enterra els seus fills en lloc i amb ritu pagà. Pels cristians del s. III, allò que avui sembla normal, no ho era, anava contra la seva

217. FRANCHI DEI CAVALIERI, PIO. *Las actas de San Fructuoso de Tarragona*, Pàg. 30. Veure també nota 109 d'aquesta mateixa pàgina on dóna exemples dels que, com diu ell, eren més lluny del "combustible".

218. Segons Dei Cavalieri: "... *La passio diría todo lo más, genéricamente unoquoque in loco simul condendos curarent. Todo lo más, repito; porque esta proposición, que omiten los códices mejores, está casi ciertamente interpolada*"; Dei Cavalieri assenyala a peu de pàgina que *locus* és sinònim de sepulcre, però als epitafis: "... hoc martyrum loca, un conditorium, un arca o sarcòfago, se usaba preferentemente *loculus*... *No es raro encontrar loculus, o locellus, argenteus, plumbeus, ligneus...*". FRANCHI DEI CAVALIERI, PIO. *Las actas de San Fructuoso de Tarragona*, Pàg. 36-37.

219. F. Dei Cavalieri escriu en una nota: "*No he hecho mención del mártir Jacinto, cuyos huesos, en gran parte quemados, fueron encontrados —envueltos en un paño de oro y rociados de aromas— en el sepulcro primitivo, en el año 1845*". FRANCHI DEI CAVALIERI, PIO. *Las actas de San Fructuoso de Tarragona*, Pàg. 34. a la nota 126. Les seves fonts són: MARCHI. Monumenti primitivi delle arti cristiane. *L'architettura*. pàg 238 i ss. Roma. 1845; de Rossi, *Bull. Cris.* 1880, pàg. 123.

fe. Si no menjaven carn oferta als ídols quan són vius, ¿com anaven a enterrar els tres màrtirs envoltats de sepultures, cerimònies i ritus pagans? En vida, han fet professió de fe negant-se a adorar els déus, sebollir el que resta dels seus cossos a una àrea cimenterial amb enterraments pagans era fer tot el contrari al seu acte de fe, a la seva confessió de fe davant del *praeses*. Per mantenir aquest criteri només cal saber com ells pensaven i actuaven. Com pensem i actuem avui nosaltres, no té la més mínima rellevància a l'hora de parlar del s. III o del s. IV²²⁰.

Jonàs: el penediment i el dejuni

I com hem parlat de l'Arca de Noè, de la Teofania del Jordà, del Baptisme, de catequesis baptismals, ens cal tornar a parlar de la sanefa ondulada amb una creu feta amb cinc tesselles blanques. “*En efecte, no és solcada la mar si aquell trofeu que en diuen vela no resta íntegre a la nau*”, diu Justí parlant del que simbolitza la creu, creu que calma la tempesta desfermada per la serpentina a les aigües; com les renova, esdevenen de nou les Aigües Primordials al Jordà, on la Humanitat rep en Ell les primícies de la purificació, renovant tota la Creació, invitant l'home a esdevenir de nou senyor de les aigües, caminant sobre d'elles²²¹. I aquí tenim un dels motius per trobar-nos amb Jonàs entre les iconografies del segon nivell. Les significacions dels textos de Prudenci i Justí que acabem de citar ens donen el marc del que ara exposarem²²². Amb tot, diguem per estar tots plegats amb la informació suficient, que les escenes de Jonàs i la resurrecció de Llätzer, les llegirem juntes, una darrera de l'altra, puix que són complementàries. Daniel a la fossa i els Tres Joves a la forn, ens parlen del martiri i que Déu salva el que es manté en la Fe. Jonàs i Llätzer ens parlen, el primer del penediment i el dejuni i el segon de la Resurrecció al Tercer Dia, el Diumenge, a l'Octau Dia.

220. L'ús romà, a aquests mateixos segles, només és aplicable a la ciutat de Roma. Cartago, ha expressat el seu ús i costum tractant el comportament del *lapsus* Marcial. Cartago fa, fins i tot, llistat de màrtirs, Roma no ho fa fins l'episcopat de Damàs, ben entrat el s. IV.

221. Respecte d'aquesta sanefa: “*El mar és el món. L'Església és com una nau movent-se sobre l'abisme. Però no és destruïda, perquè té un hàbil pilot, el Crist...*”. HIPÒLIT DE ROMA. *De Antichristo*, 59.

222. JUSTÍ. *Apologia I*, LV, 3; PRUDENCI. *Contra Simmac, Praefatio*, 45-56.

Mentre la mort està present al centre dels programes iconogràfics pagans –Maleagre, Endimió, escenes de la mort d'un heroi–, el cristianisme, l'art paleocristià, no representa mai la mort, fins i tot a les catacumbes o als sarcòfags no trobarem cap representació de la mort. Està representada la salvació, ja que la mort ha estat vençuda per la Mort del Déu-Home. La representació de la resurrecció de Llätzer és la prefiguració de la victòria sobre la mort i la salvació de la Humanitat; per això no solament representen el que un màrtir ha assolit, sinó també el que la seva fe els dona esperança de conquerir. Aquesta és la significació catequètica de la història de Jonàs i Llätzer.

El text neotestamentari és Mt 12, 38- 41; Lc 11, 29-32. A la generació dolenta i adúltera que demana un senyal, no li serà donat un altre que el de Jonàs, puix que així com aquest restà tres dies i tres nits dins del monstre marí, així mateix el Fill de l'Home estarà dins el si de la terra durant tres dies i tres nits. Els ninivites van creure Jonàs, feren penitència i es penediren, ells seran els acusadors d'aquesta generació, car davant d'ella hi ha algú que és més que Jonàs. Sense res més els ninivites feren penitència. Però a més, s'anuncia la Sepultura i la Resurrecció del Fill de l'Home, que és més que Jonàs (Os 6, 2; Sl 15, 10; 1Co 15,4); la generació que és davant del Fill de l'Home ha de penedir-se, fer penitència, convertir-se. Jonàs no és per ell mateix una prefiguració de Jesús-Crist, però els seus fets provoquen el penediment dels ninivites²²³. Justí en fa referència situant en quin context històric és feta l'al·lusió de Jesús-Crist a Jonàs, la Resurrecció del Fill de l'Home no és seguida per la conversió del poble jueu²²⁴.

Més tard, Ireneu de Lió explica Jonàs com una figura d'Adam i de la història de la Salvació; la llibertat de l'home, que Déu ha respectat, l'ha portat a ser engolit pel monstre marí, però sense desaparèixer del tot, car Déu prepara la conquesta de la salvació mitjançant el Verb, pel signe de Jonàs, i aquest signe és la Mort i la Resurrecció de Jesús-Crist. Déu, respectant la llibertat de l'home, ha permès que aquest conegui la mort per accedir tot seguit a la resurrecció d'entre els morts. Per Ireneu

223. ORÍGENES. *Contra Celso*, 7, 57. Ed. RUÍZ BUENO, DANIEL. Madrid. EDITORIAL CATÓLICA. 1967; CIRIL DE JERUSALEM. *Catequesis Baptismals*, 14. 17-20. Introd. i notes JANERAS, SEBASTIÀ; Trad. ESMARATS, VICENÇ. Barcelona. PROA. 1997.

224. JUSTÍ. *Diàlegs amb Trifó*, 107-108.

de Lió, Jonàs és una figura de la Humanitat. Per fer-nos una idea de la importància de la història de Jonàs, del signe de Jonàs, diguem que el text d'Ireneu al seu *Adversus haereses*, comença dient d'aquells que es consideren més rectes que ningú, que menystenen l'ordre de la promoció dels justos (de la terra al cel), per tenir sentiments herètics, que són: “*Enim despicientes plasmationem Dei et non suspicientes salutem carnis suae...*”, menystenen l'obra de Déu, la carn, la matèria i, per tant, la salvació del seu propi cos, impugnen la resurrecció de cos i ànima, de l'home²²⁵. L'heretgia d'aquests cristians s'alimenta de comprendre la carn, la matèria, el món, l'univers com a radicalment dolents, negatius. L'arrel platònica, doncs, d'aquesta heretgia, com la comprensió de la religió pagana explicada per Ciceró o Macrobi respecte del cos, és evident²²⁶. Aquesta comprensió de la carn, de la matèria, la comparteixen totes les heretgies sorgides del cristianisme, especialment l'arriana i la dels iconoclastes i les posteriors al s. VIII.

Diguem ara que la lectura del llibre de Jonàs feta per Prudenci a l'Himne pels que dejunen, és a dir, practiquen el penediment i la penitència, després de parlar de Joan el Precursor, explica, des de la perspectiva de la conversió, la història de Jonàs.

D'haver existit a Centcelles una piscina Baptismal –i la seva existència no exclou el Baptisme a un riu com era també habitual als primers segles–, la iconografia de Jonàs, com d'altres iconografies presents al conjunt, –la cacera dels cérvols, per exemple–, servien per instruir els catecúmens, els neòfits i els altres fidels, inclosos els clergues. Per Jonàs el ventre de la balena es converteix en el seu sepulcre, del qual surt només per voluntat divina; com ara veurem, el cristià pregava ser alliberat del sepulcre, de la mort física i espiritual, és a dir, ressuscitat o rebent el Baptisme, com va ser-ho Jonàs del ventre de la balena. Jonàs

225. IRENEU DE LIO, *Adversus haereses*, V, 31 1. a: ORBE, ANTONIO. *Teologia de San Ireneo*, v. III. Madrid-Toledo. BAC MAJOR. 1988; també a: *Adversus haereses* III, 20, 1-2; texts paral·lels d'altres autors citats per A. Orbe: JUSTÍ. *Diàlegs amb Trifó*, 80, 4-5; per Metodi d'Olimpia la història de Jonàs és la de l'Adam caigut. METODI D'OLIMPIA. *De resurrectione*, 2, 25. MIGNE. Patrologia Graeca, 18; TERTUL·LIÀ. *De carnis resurrectione*, 32.

226. Respecte de la comprensió de l'accessis pagana i del rebuig del cos, davant la mort, és molt clar que és l'ànima la qui porta la iniciativa en morir, preparant-se, per mitjà de la mort filosòfica o espiritual, abans d'abandonar el cos. MACROBI. *Commentaire au songe de Scipion*, I, 13, 11.

no és l'Orant, no és la Orant, és un dels "orants" que prefiguren l'Orant que és Jesús-Crist, la Orant que és l'Església. Que Jonàs és una de les prefiguracions de l'Orant ens ho diu el *Cyprianus*, tot enumerant sota la pregària: "*Libera me de hoc saeculo mortali, exaudi me orantem, sicut exaudisti...*", a Moisès, Jonàs, Ananies, Azaries i Misael, Daniel, Tobi i Sara, Susanna, Ezequies i Tecla²²⁷. Tenim, doncs, un motiu, una significació del cicle de Jonàs al mosaic de Centcelles que es correspon al que ens diuen de la mort dels tres màrtirs de Tàrraco: moren en diven-dres i esperen la resurrecció al tercer dia, a l'Octau Dia amb el que finalitza la setmana iniciada el diumenge del seu prendiment.

La resurrecció de Llätzer

El relat evangèlic ens diu que Llätzer era mort de quatre dies i sepultat quan és ressuscitat. La data que confirmava la mort entre els jueus, era a partir del tercer dia, a partir del quart dia, el cos havia entrat en corrupció. És a aquest cadàver a qui li és dit amb veu forta: "*Llätzer, surt a fora!*" (Jn 11, 44). *I el mort sortí, lligat de peus i mans amb benes. Símbol aquest de l'home que havia estat embolcallat en pecats. Per això diu el Senyor (Jn 1, 44): Deslligueu-lo i deixeu-lo marxar*"²²⁸. Evidentment, Llätzer en corrupció, lligat per les transgressions, aquest és el significat del seu embenat, impedit la seva llibertat, no pot caminar, està lligat, és esclau de la mort, Llätzer significa tota la Humanitat. La seva resurrecció és figura del que succeirà després de la Mort del Déu-Home, després de la seva Resurrecció. La resurrecció de Llätzer és l'anunci de la resurrecció de tota la Humanitat, a una vida lliure de llaços i cadenes.

Per als cristians, l'Església, aquells que la formen, és el Cos de Jesús-Crist. A la Litúrgia demanen que el pa esdevingui el seu Cos per l'acció de l'Esperit Sant. Demanen, doncs, ser partíceps del Cos del Déu-Home i de participar del seu Reialme. Finalitzàvem el primer article dient que el mosaic de Centcelles va ser fet: de dalt a baix, per poder llegir-lo de baix a dalt. Exactament com el Pla de Salvació: el Verb,

227. ST. CYPRIANI. *Opera Omnia*, III. Vindobonae. CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM; PSEUDO-EPIFANI DE SALAMINA. VI, 541-542. CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM.

228. IRENEU DE LIÓ. *Adversus Haereses*, V, 13, 1.

Vertader Déu, s'Encarna, és el Déu-Home, perquè l'home pugui ascendir i esdevenir home-déu. Aquest contingut teològic no és aliè a l'Església Hispana del s. IV: *“Després del pecat d'Adam, quan és acomplert el temps de la seva condemnnació, vingué el Salvador i assumí en sí mateix les dues substàncies, la de Déu i la de l'home, aleshores Adam es féu com Déu perquè Crist es féu com Adam a qui, per aquesta assumpció (adsumptione) li concedí l'eternitat i la immortalitat per la resurrecció del seu Cos, i en sí mateix portà l'home als cels, d'on havia vingut el Verb, de forma que, qui al principi era home, ara es fes déu, com està escrit: “Jo ho he dit: tots sou déus i fills de l'Excels (Sl 81, 6)”*²²⁹. Aquest contingut és explicat pel significat de la Tardor, que com hem escrit, Cebrià de Cartago situa precisament en el pas de la mort a la vida.

Conclusions

Creiem haver explicat el significat de les iconografies del mosaic de Centcelles, inclòs la de les estacions en relació especialment amb les quatre escenes del nivell A, però també amb els altres dos nivells i amb el conjunt de Centcelles. Ho hem fet amb la lectura de la *Passio* dels màrtirs de Tàrraco, amb la de Pèrpetua i companys, amb el sarcòfag de Quintana-Bureba, amb les escriptures i els texts cristians del s. II al s. IV. Ens hem cenyit, respecte dels escriptors cristians, als texts provinents d'Occident. El motiu és molt senzill, mostrar com és possible llegir el significat expressat al mosaic amb fonts provinents de l'Església situada a l'Occident. Afegir texts d'orient hauria donat una visió més àmplia

229. GREGORIO DE ELVIRA. Fragmento del tratado sobre Gn 3, 22, 3. A: GREGORIO DE ELVIRA. *Comentario al Cantar de los Cantares* y otros tratados exegéticos. Pàg. 231, nota 7. Com diu l'editor de l'obra del bisbe d'Elvira: *“El fin de la encarnación es la divinización del hombre: Dios se hace hombre para que el hombre se haga dios”*. No és l'únic text de Gregori d'Elvira on parla de la divinització de l'home: *“... Aquest és, dic, l'Esperit que per l'aigua realitza el segon naixement, essent llavor de nissaga divina i consagrador del naixement celeste, l'esperit que ens fa temple de Déu i ens converteix en mansió santa, que intercedeix per nosaltres davant Déu amb peticions inefables, complint les funcions de consolador i exercint els treballs de defensor; ens ha estat donat perquè sojorni en els nostres cossos; ha estat fet testimoni de santedat, en portar els nostres cossos a la divinització i a la immortalitat de la resurrecció, avesant-los a mesclar-se amb la Virtut divina i a unir-se amb l'Esperit del Déu etern”*. GREGORIO DE ELVIRA. *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, XX, 13. PASCUAL TORRÓ, JOAQUÍN. Madrid. CIUDAD NUEVA. 1997.

d'una Església Indivisa; tanmateix es tracta d'una única fe i una única expressió d'aquesta.

Hem relacionat l'emperador, déu vivent, amb la serp, per la relació que aquesta té com a medi de concepció dels emperadors romans, i per la significació que aquesta té per als cristians com a mitjà del diable per expressar la temptació, com per ser expressada a la iconografia cristiana de diferents formes, no excloent aquestes la de l'emperador, que demana ser adorat, talment com el diable demana per a sí mateix i/o suggereix que ho faci l'home amb sí mateix.

La mitologia pagana, la religió pagana, la presència de l'estat, dels seus problemes, de la seva funció, de la història del període anterior i coetani a la *Passio* i a la seva iconografia a Centcelles, són necessàries per comprendre la posició dels cristians davant l'estat romà; i el que aquest expressa en la seva acció embolcallada amb religió, començant pel propi emperador, és quelcom frontalment oposat a la fe cristiana.

Hem exposat continguts litúrgics de la *Passio*, no tots. Conèixer la Litúrgia, els texts litúrgics ajuda, com també ho fa la història o l'arqueologia, a comprendre i poder explicar l'art cristià. Els texts litúrgics que hem posat de relleu ens adrecen a l'Església de Cartago, especialment durant els segles II i III, però també a les Gàl·lies. Les posicions que afirmen, o millor, que neguen aquesta relació han de ser posades en qüestió. També és impossible parlar de les estacions del Brodat de la Creació de Girona o de la Portalada de Ripoll, sense tenir present el contingut i la comprensió cristiana expressada a Centcelles respecte d'elles.

L'edifici de Centcelles, originàriament podia ser la seu d'un *collegium* de *milites* cristians, d'un *collegium* cristià on assisteixen *milites* i ciutadans..., o un lloc privat on es reuneix la comunitat cristiana de Tàrraco, durant el s. III. I, posteriorment, al s. IV, dins la tolerància religiosa poden posar les relíquies sota de l'altar. No oblidem que a la meitat del segle III s'hi fan obres i a la meitat del IV el mausoleu i el mosaic. És un lloc on poden celebrar el culte, on poden, fins i tot, residir el bisbe i els seus diaques. Amb les àrees cimiterials confiscades, és un bon lloc on guardar les restes cremades del tres màrtirs de Tàrraco. Cap motiu ens pot fer pensar en un trasllat dels cossos al s. IV. Altra cosa és la construcció d'un temple commemoratiu a Tàrraco, sigui al mateix s. IV o al s. V, talment com va fer-se amb Cebrià de Cartago.

La identificació d'un *tumulus* fet al s. V, dins d'una àrea cimiterial envoltada d'enterraments pagans, és contrària a la pràctica cristiana d'aquests segles. Es fa difícil pensar que el millor honor que volien donar als proto-màrtirs de l'Església Hispana, al bisbe i els diaques de Tàrraco, fos portat a terme sebollint-los dins una àrea cimiterial amb presència pagana. La tasca d'identificació portada a terme a Roma pel bisbe Damàs, d'origen hispà, identificant els llocs on són sebollits els màrtirs d'aquesta ciutat, a part de realitzar-se dins de la tolerància religiosa posterior a l'edicte de Milà, ens mostren una pràctica que l'Església de Cartago havia portat sempre a terme, però que la de Roma, pel motiu que fos, no va portar a la pràctica.

Comentant l'apartat 6 de la *Passio*, F. dei Cavaliere ens diu que Prudenci té a les seves mans, quan escriu el seu himne, un text de la *Passio* diferent a la *Passio* original que ell data a primers anys del s. IV; a aquest nou text els tres màrtirs donen l'ordre de restituir les seves relíquies. Al s. III difícilment les haguéssin dividit. Però el text de Prudenci és un Himne, no una *Passio*. Aquest himne era cantat al lloc on eren els cossos dels màrtirs, escoltat per tothom ha de ser; no pot fer "poesia", ha de fer referència a quelcom conegut per tothom aleshores Prudenci fa esment d'un fet real: les relíquies no estan totes juntes i al mateix lloc; l'himne és escrit abans del seu viatge a Roma (any 401-403). Però, a més, Dei Cavaliere ens diu que una altra mà escriu la interpolació on Fructuós, només ell, mana restituir les relíquies manllevades. Aquest aspecte el desconeix Prudenci. La mà d'aquest nou afegitó la situa temporalment entre el s. VI i el s. VII. ¿Què ha succeït al s. IV, per fer el primer afegitó? No s'han retornat les relíquies? ¿La segona adició al text, suposa que no han estat restituïdes al s. V o ens indica una nova apropiació als ss. VI-VII? L'únic apunt històric per afirmar Centcelles com únic lloc, és la possible presència i activitat dels bagaudes, i aquesta no posa en qüestió el seu enterrament a Centcelles al s. III i la seva permanència durant bona part del s. IV; en tot cas correspondria al s. V. El trasllat dels cossos cremats de Centcelles a un altre lloc, Prudenci l'hauria esmentat o en tindríem notícia per altres vies. L'Himne parla d'on són les relíquies dels sants, però no totes, com després es desprèn del seu himne. I l'himne de Prudenci als màrtirs, la descripció que en fa, no exclou Centcelles. Diguem, per ara, que així com avui algun autor accepta la seva descripció del *tumulus* d'Eulàlia de Mèrida, com

corresponent a la realitat arqueològica, així mateix respecte dels màrtirs de Tàrraco hom ha de deixar, com a mínim, oberta la possibilitat de poder explicar i identificar Centcelles com el lloc on aquests reposaren. Però això ja és un altre treball.

La precisió de l'Oracional de Verona respecte del diumenge de *In Carnes Tollendas*, d'anar a l'església de Fructuós, no indica el lloc i, per tant, tampoc l'espai a recórrer. La distància fins a Centcelles no l'exclou de ser l'indret on s'adreçaven. Els continguts penitencial i de fe en la resurrecció de la *Passio* i expressats aquests a la iconografia de la cúpula, fan del mausoleu un ferm candidat.

Malgrat tot, ens cal dir que no hem esgotat tot allò que es pot dir i escriure sobre el mosaic de Centcelles. Creiem haver obert portes, nous camins per seguir. Però, fins i tot, allò que expliquem de la iconografia és ampliable, especialment si fos possible posar-se d'acord amb quines són totes les escenes del nivell B.

Tot plegat, si bé des de la comprensió iconogràfica de l'expressió litúrgica, ens sembla prou definida la identificació del mosaic amb els tres màrtirs de Tàrraco, hom queda en espera que els recursos de tothom i/o els beneficis de desgravació fiscal, moguin els responsables culturals i/o a empreses privades, a fer primer la substitució l'actual cobriment de la cúpula que malmet el monument i tot seguit un bon treball de recerca arqueològica.