



Martirio
Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose
Ciclo di lezioni 2004/05

MARCO RIZZI
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Da testimoni a martiri*
Pratiche di martirio e forme di leadership nella città antica

26 ottobre 2004

In apertura di *Fuga e fine di Joseph Roth*, Soma Morgenstern ricorda il suo primo incontro viennese con il grande narratore della *finis Austriae* nella Vienna del 1910, già percorsa da improvvisi scoppi di violenza che si accendevano nell'edificio dell'Università, laddove per legge la polizia non poteva intervenire, tra gruppi nazionalisti antisemiti e studenti ebrei, spalleggiati dalle altre minoranze dell'impero, cechi e slavi del Sud. Proprio in occasione di uno di questi scontri, Morgenstern e Roth cercano di convincere un comune amico, ebreo sì, ma alquanto mingherlino e sicuramente disarmato, ad allontanarsi dal luogo dell'imminente battaglia:

“Io non sono neutrale”, disse Leon che era ancora più piccolo e ancora più debole dell'altro. “Se non sei neutrale, dov'è la tua arma? Ne hai forse una in tasca?” – “Non ho armi e so di non essere un combattente. Ma qui picchiano gli ebrei – e voglio essere picchiato anch'io”. Joseph rise. “Vuoi essere un martire. Se vuoi essere un martire, va' a casa a soffrire. Qui sarai soltanto d'impaccio”¹.

Al contrario, nell'ultima parte della sua conferenza tenuta nel 1944 e consacrata a *Donoso Cortés in una interpretazione paneuropea*, riferendosi a Kierkegaard Carl Schmitt pose parole che mai come in questo inizio di secolo paiono risuonare di accenti di straordinaria attualità

* Testo pubblicato in: *Martirio. Il sacrificio di sé nelle tradizioni religiose*, Modena, 2005, pp. 43-69. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

¹ S. Morgenstern, *Fuga e fine di Joseph Roth*, a cura di I. Schulte, Adelphi, Milano 2001, p. 13 (orig. tedesco *Joseph Roths Flucht und Ende*, zu Klampen, Lüneburg 1994).

ed efficacia – e a ben vedere lasciano comprendere i motivi che possono aver condotto alla scelta del nostro tema:

Egli ha formulato anche prognosi chiare e previsto gli orrori di una futura riforma: sapeva che nell'epoca delle masse chi decide gli eventi storici non sono gli statisti, i diplomatici e i generali, bensì i martiri².

La distanza che sembrerebbe intercorrere tra le considerazioni sui martiri e il martirio espresse nelle due citazioni – da un lato l'inutilità sul campo di battaglia del *martyr dolorosus* sbeffeggiato e invitato da Roth a ritirarsi nella sua stanzetta, dall'altro l'opposto riconoscimento ai martiri della massima incidenza storica da parte di Kierkegaard-Schmitt – lungi dal risultare incolmabile rappresenta solo in maniera plastica l'ambivalenza intrinseca di un fenomeno, quello del martirio e del martirio cristiano in specie, che troppo spesso, a mio parere, viene interpretato senza fuoriuscire dalle categorizzazioni prima teologiche e più di recente sociologiche che su di esso sono state proiettate. In qualche misura, la stessa vicenda dello sterminio degli ebrei di Germania e d'Europa può essere ricondotta ad una tale ambivalenza nelle dinamiche di memoria e di retorica politica che ne sono seguite, mostrando come due termini così apparentemente distanti – inutilità e incidenza – possano in qualche misura sovrapporsi a condizione che il martire e il suo martirio risultino inscindibili dalla loro visibilità e dal loro ricordo; senza che naturalmente ciò significhi condividere le affermazioni di Finkelstein sull'industria dell'Olocausto³, ma cercando di cogliere un fenomeno in prospettiva storica⁴.

In questo senso, la citazione di apertura credo possa ben riassumere la più comune accezione che si dà del fenomeno martiriale: l'accettazione della sofferenza o della morte da altri inflitta, in nome di un ideale e di una appartenenza ritenuta superiore e perciò decisiva, nel caso dei cristiani di una radicale *sequela Christi* che consente l'anticipazione dell'*eschaton*.

Una disponibilità che può giungere sino a lambire o addirittura a coincidere con il desiderio della morte, l'istinto suicida, il *cupio dissolvi* nell'aspirazione ad un promesso bene celeste: insomma, il sacrificio di sé, per utilizzare la formula che fa da sottotitolo a questo volume.

Credo, però, che dal punto di vista storico sia possibile dare una lettura del fenomeno martiriale nel cristianesimo delle origini, almeno sino a tutto il III secolo, che può porre in una luce sostanzialmente differente anche il problema della giustificazione e della motivazione soggettiva che induceva ad una simile pratica. Ciò che qui preme sottolineare è la necessità di comprendere l'effettiva dinamica storica del martirio cristiano nei primi tre secoli, cercando il più possibile di fare astrazione dalle teologizzazioni e dalle ideologizzazioni che il fenomeno ha subito retrospettivamente; in particolare a causa delle interpretazioni di cui esso è stato oggetto a partire dal IV secolo, con Eusebio di Cesarea. Indico sinteticamente il punto a mio avviso decisivo: fino alla fine del III secolo il martirio non coincide con la messa a morte. Esso, a mio parere, più semplicemente indica una presa di posizione pubblica a favore del cristianesimo in un contesto preciso, quello del tribunale romano; atto che certamente comportava notevoli rischi, sino ad avere tra i suoi esiti – ma solo nella minoranza dei casi –

² C. Schmitt, *Donoso Cortés*, Adelphi, Milano 1996, p. 109 (orig. tedesco *Donosos Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven, Köln 1950).

³ N.G. Finkelstein, *L'industria dell'Olocausto. Lo sfruttamento della sofferenza degli ebrei*, Rizzoli, Milano 2002 (orig. inglese *The Holocaust industry: reflection on the exploitation of Jewish suffering*, Verso, London - New York 2000); sulla problematiche qui evocate si veda in questo volume il saggio di Cristiano Grottanelli.

⁴ Così, ad esempio, T. Segev, *Il settimo milione. Come l'Olocausto ha segnato la storia di Israele*, Mondadori, Milano 2001 (orig. ebraico 1991; tradotto dall'inglese *The seventh million: the Israelis and the Holocaust*, Hill and Wang, New York 1993).

anche la morte. L'identificazione del martirio con lo spargimento del sangue è frutto di un'operazione successiva di retrospezione teologico-ideologica, su cui mi soffermerò in conclusione.

Naturalmente, nello spazio ridotto qui concesso, posso solo indicare per punti alcune linee di interpretazione del martirio cristiano nell'arco di tempo indicato, per la cui compiuta documentazione e giustificazione rinvio ad alcuni articoli già comparsi⁵ e ad un più ampio lavoro di ricerca che sto conducendo e che confido un giorno possa vedere la luce.

È stato merito di Glen Warren Bowersock⁶ l'aver allocato il fenomeno del martirio cristiano nel suo contesto decisivo, quello della vita urbana delle province romane. Rideclinando nel caso specifico del martirio tra I e II secolo l'approccio di Peter Brown alle dinamiche della santità tardoantica, volto a mettere in primo piano la funzionalità sociale del santo⁷, Bowersock individua nello scenario delle città greche dell'Asia Minore, con la loro intensa vita pubblica e le particolari regole del confronto politico, il contesto necessario per la genesi stessa del fenomeno martiriale cristiano; a ciò si sarebbe aggiunto un tratto squisitamente romano, l'etica del suicidio modellata sul paradigma della tradizione e degli *exempla* eroici; ne sarebbe così nata una nuova, efficacissima forma di protagonismo politico e sociale, portata all'estremo in un'epoca segnata dalla ricerca di modelli esistenziali, sino al trionfo e alla definitiva affermazione. In sintesi, «un'ideologia della morte a servizio della promozione di una causa»⁸, diretta antesignana dell'odierna ideologia islamica della *Jihad*⁹, nella tradizione cristiana invece depurata del suo carattere più precipuamente romano nel momento in cui l'autorità ecclesiastica riuscì a depotenziare ed espungerne la dimensione del suicidio.

Tuttavia, ad un più attento esame delle fonti, non solo cristiane, credo si imponga una correzione sostanziale; una tale forma di protagonismo aveva un suo specifico luogo, ed era quello del tribunale e dell'attività giudiziaria che, come noto, si svolgeva su almeno due livelli, quello dei tribunali locali e quello della giurisdizione romana cui sola spettava lo *ius gladii*. Ora, in un simile scenario, la morte era un esito possibile, ma non scontato né, forse, neppure probabile. Al contrario, la presa di posizione di fronte al giudice rivestiva un rilievo e un impatto pubblico che non di rado si risolveva in un rafforzamento del prestigio sociale e politico di chi aveva, a vario titolo, sfidato il potere costituito ai suoi vari livelli. Per dimostrare sinteticamente questo assunto mi limito a citare due episodi, entrambi tratti dalla letteratura non cristiana del II-III secolo d.C.

Filostrato, nel settimo libro della sua biografia di Apollonio di Tiana¹⁰, ci apre uno spiraglio decisivo per collocare con maggior precisione la procedura martiriale cristiana nell'ambito delle pragmatiche sociali determinate dal protagonismo delle élite greco-romane dell'epoca. In attesa del proprio processo, il santone pitagorico si imbatte nel carcere in un

⁵ M. Rizzi, *Martirio cristiano e protagonismo civico: rileggendo Martyrdom and Rome di G.W. Bowersock*, in C. Bearzot, A. Barzanò, F. Landucci, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, L'erma di Bretschneider, Roma 2003, pp. 317-340; *Il martirio come pragmatica sociale in Clemente Alessandrino*, in «Adamantius. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina», 9 (2003), pp. 60-66.

⁶ G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁷ P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983 (orig. inglese *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago 1981), non direttamente menzionato da Bowersock.

⁸ G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, cit., p. 74.

⁹ Bowersock, scrivendo il suo volume alla metà degli anni '90, cita i kamikaze islamici che avevano fatto esplodere la base dei marines americani e dei legionari francesi a Beirut nel 1983.

¹⁰ Traduzione di D. Dal Corno in Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milano 1978.

bellissimo ragazzo, li fatto rinchiodere da Domiziano, alla cui *libido* non aveva voluto soggiacere. Il dialogo tra i due prigionieri è suggestivo:

“Tu non hai ancora l’età per fare il male – dice Apollonio – e già sei rinchiodato qui come noialtri malfattori”. “E certo morirò, poiché le nostre leggi puniscono con la morte la castità – rispose l’altro – [...]. Io sono arcade di Messene, ma mio padre non volle darmi un’educazione al modo dei greci, bensì mi ha inviato qui a studiare diritto: e quando sono giunto per tale scopo, l’imperatore mi ha guardato male. [...] So bene – prosegue il ragazzo – che la forza dei tiranni è invincibile e spietata, poiché per suo mezzo vogliono avere il possesso anche degli uomini liberi. Ma del mio corpo il padrone sono io, e saprò conservarlo inviolato”. “E come? – gli chiese il sapiente – hai da trattare con un amante che vuole fare la festa alla tua bellezza con la spada”. “Gli tenderò il mio collo, poiché questo egli vuole per la sua spada”,

conclude il giovane. Un fulgido esempio della *virtus* tradizionale della *pudicitia*, degno di essere annoverato tra gli *exempla* cui anche i cristiani faranno ricorso nelle loro esortazioni al martirio; ma la storia ha, per quello che qui interessa, un finale illuminante: Filostrato ci informa «che questo ragazzo non morì per mano del tiranno: dopo aver suscitato ammirazione per la sua fermezza, ritornò per nave a Malea, oggetto d’elogio per gli arcadi più di coloro che a Sparta riportano il successo nella resistenza alle sferzate» (7,42). La stessa vicenda processuale di Apollonio illustra altrettanto bene le complesse dinamiche che si instauravano tra protagonismo, ammirazione e consenso popolare e decisioni del potere politico-giudiziario. Alle parole dell’accusato, levatosi un applauso maggiore di quello ammesso nel tribunale imperiale, Filostrato osserva come «il sovrano temette che i presenti dessero testimonianza (*summaturèin*) in favore di lui» e lo assolse (8,5).

Simile a quella di Apollonio è la vicenda di Nicete di Smirne, narrataci ancora da Filostrato, questa volta nelle *Vite dei sofisti* (1,19). Nicete era un sofista di spicco, uno degli intellettuali della cultura greca del periodo che svolgeva un’attività di tipo culturale, politico e sociale che lo metteva a stretto contatto col potere romano, di cui spesso e volentieri fungeva da intermediario rispetto alle élite greche. Venuto a contrasto con un console di nome Rufo, che si segnalava per la sua asprezza nei confronti degli smirnei, Nicete si rifiutò di assistere ai suoi processi; quando Rufo ottenne il comando sulle Gallie, si adoperò perché Nicete venisse sottoposto a processo, ma Nerone gli impose di emettere in prima persona il giudizio: udita la difesa, «lo lasciò andare non solo illeso, ma insigne anche tra gli Smirnei degni di ammirazione», chiosa Filostrato.

Non solo, quindi, la morte non rappresentava l’esito scontato delle pratiche di protagonismo giudiziario, ma al contrario esse potevano diventare potenti casse di risonanza per l’affermazione o il consolidamento di un ruolo e di una retorica sociale. Per mostrare come questo stesso schema possa essere applicato ai cristiani, mi limito a citare il caso di Vettio Epagato, ricordato negli *Atti dei martiri di Lione*. Questi, esplicitamente definito personaggio in vista, prende la parola in difesa dei cristiani durante il processo dinanzi al governatore, sostenendo come il processo non fosse condotto secondo le regole. A seguito del clamore alzatosi in tribunale, il governatore lo interroga sulla sua identità cristiana. Una volta confessato – chiosa esplicitamente l’autore del testo – Vettio Epagato venne a far parte a pieno titolo della schiera dei martiri (*klèros martyron*) (1,9 s.) senza peraltro che, nel seguito della vicenda, ne venga menzionata la morte nel corso degli avvenimenti successivi: infatti, il suo nome non compare nell’elenco di quanti vengono uccisi al termine della persecuzione. La cosa è abbastanza sorprendente perché, proprio nel momento in cui si sottolinea il rilievo e il carisma sociale di questo personaggio, se il concetto di martirio fosse solo quello dello spargimento del sangue ci sarebbe da aspettarsi il contrario, come accade invece per Blandina e i suoi compagni.

Un simile spostamento di accenti nell'ambito della topografia del martirio, per cui il luogo del *testimonium* tende ad essere identificato con la fase del processo giudiziario, ci permette non solo di approcciare diversamente il problema del rapporto tra martirio cristiano, protagonismo civico ed etica del suicidio, ma di rendere ragione di una scelta terminologica, quella dei vocaboli *martyria* e *omologia* con relativi derivati, che altrimenti rischierebbe di risultare incomprensibile – ed infatti per gran parte della storiografia moderna resta tale¹¹: che senso avrebbe l'utilizzo di un termine neutro, giudiziario, per indicare lo spargimento del sangue? Tant'è che Tertulliano, comunemente considerato l'inventore del lessico cristiano latino, dovendo tradurre il greco *màrtus*, non ricorre al suo equivalente giuridico latino *testis*, bensì crea il calco *martyr*, divenuto poi di uso comune. Non solo. Anche nel caso del protomartire Stefano è possibile cogliere un elemento a sostegno di quanto qui sostenuto. In quel caso, infatti, i «martiri» sono addirittura coloro che lapidano Stefano, dapprima definiti falsi martiri, *pseudomàrtyres*, perché hanno testimoniato contro Stefano provocandone la condanna e acquisendo così il diritto di compierne di persona l'esecuzione.

Dunque, il termine in questione inizialmente indicava il martire semplicemente in quanto si trattava di un termine comune del lessico giudiziario: il «martire» cristiano veniva indicato con il suo ruolo nel tribunale, nel momento in cui rendeva una testimonianza paradossalmente contraria a se stesso. In questa fase iniziale, i termini *martyria* e *omologia* sono invece assolutamente equivalenti, tant'è che negli *Atti dei martiri di Lione* compare addirittura il nesso *omologia tès martyrias*, «confessione della testimonianza» (1,11). Successivamente verrà elaborata una precisa distinzione, secondo cui la *martyria* e i martiri sono coloro che sono stati uccisi mentre l'*omologia* e i *confessores* sono coloro che hanno reso pubblica testimonianza, ma sono rimasti in vita. Vedremo più oltre perché si arrivi a questa distinzione: ma ancora nel III secolo questi due termini sono stati a lungo equivalenti. Perché il punto non era morire o non morire, il punto era affermare la propria fede di fronte al tribunale.

Ma se solo si prova a rovesciare la prospettiva, per cui il punto di partenza non è più il cristiano morto, ma il cristiano in tribunale che compie un'affermazione pubblica, la spiegazione potrebbe risultare addirittura banale, non significando all'origine il termine null'altro che ciò che aveva sempre significato, e solo in seguito caricandosi di una molteplicità di implicazioni derivanti dalla riflessione teologica sul fenomeno, e non dal fenomeno stesso¹². Anche la distinzione tra martiri e confessori divenuta poi canonica si rivela per quello che è: una posteriore teologizzazione necessaria per risolvere le pretese di leadership interna avanzate dai cristiani che avevano sostenuto la prova del tribunale a fronte, magari, di vescovi che più prudentemente si erano allontanati. È lo stesso Eusebio – colui cioè che darà il più decisivo contributo all'identificazione del “martire” con il cristiano defunto – a riconoscere, con la sua scelta di passarle sotto silenzio, le tensioni che si ingeneravano nelle comunità cristiane tra i sopravvissuti alle persecuzioni (*De martyribus Palestinae*, 12), di cui abbiamo notizia anche da Cipriano e altri.

Si colloca qui una ulteriore, decisiva caratterizzazione del fenomeno martiriale delle origini; la pratica così individuata non aveva riflessi solo nell'ambito della vita sociale della città antica, divenendo un potente elemento di propaganda e di affermazione dell'identità cristiana che molti consensi poteva anche raccogliere, come testimonia ad esempio il racconto del *Martirio di Pionio*: essa altresì determinava e di volta in volta risolveva gli equilibri interni alle comunità cristiane.

¹¹ G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, cit., pp. 5-7.

¹² Così sostanzialmente già J. Ruysschaert, *Les “martyrs” et les “confesseurs” de la lettre des églises del Lyon et de Vienne*, in *Les Martyrs de Lyon* (177), Éditions du CNRS, Paris 1978, pp. 155-164.

Se si vuole individuare una sola, concreta figura storica che possa appieno illustrare una simile, complessa dinamica di protagonismo intrecciato e sospeso tra *ecclesia* e *pòlis*, passaggio scontato, se non obbligato, è quello di Perpetua: *donna honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta* (2,1), ella non solo assume la guida del gruppo dei carcerati, superando lo stesso catechista Satiro che la battezza, ma soprattutto svolge una decisiva funzione verso l'esterno: Perpetua non esita a sostenere da pari a pari lo scontro con il tribuno – *in faciem et respondit*, annota al proposito il redattore – sino a farlo trasalire, arrossire (*horruit et erubuit tribunus*) e recedere dalle sue posizioni (16,2-4); a prendere la parola per rampognare aspramente i convenuti alla cosiddetta cena libera (17,1)¹³; a incedere con sguardo che nessuno è in grado di sostenere (18,1). Il tutto in piena coscienza della propria provenienza sociale e del sistema di valori in essa implicito, quali il *pudor* di 20,4 s., e, ancor più, il dolore e l'infelicità per il rapporto incrinato con il padre, *solus de toto genere* a non partecipare della gioia della figlia (5,6), e per la degradazione di *status* da lui subita a seguito dell'arresto di Perpetua (6,5). In tutto questo, la connotazione di Perpetua quale «martire» pare sovvertire ogni gerarchia interna al gruppo dei prigionieri e non solo, se si osserva come ella diventi il punto di gravitazione anche dei cristiani non colpiti dall'arresto¹⁴.

Non deve quindi stupire se Ponzio, proprio in apertura della biografia del vescovo Cipriano – *en passant* un altro dei grandi teorizzatori della dislocazione sanguinosa del martirio –, oppone all'onore riservato dai fedeli a semplici laici e catecumeni, però martiri, l'*exemplum* cipriano, vescovo, *qui et sine martyrio habuit quae doceret* («anche nel caso non fosse stato martire, avrebbe di che insegnare») (1,2). La funzione, qui, inizia a prevalere sul gesto di testimonianza.

Se, quindi, si prova a collocare lo specifico fenomeno martiriale cristiano nel contesto più generale delle forme di competizione tra élite nel mondo antico, la pragmatica del protagonismo sociale si traduce così in una retorica del ruolo pubblico, in cui anche la possibilità della morte assume un peso e una funzione differente a seconda dei casi. Bowersock, tra gli altri, si rifà alla definizione durkheimiana del suicidio, come «ogni caso di morte, che risulti direttamente o indirettamente da un atto, positivo o negativo, compiuto dalla vittima stessa nella consapevolezza che esso avrebbe necessariamente prodotto questo effetto»¹⁵; ebbene credo si possa a questo punto sostenere la non pertinenza di una tale definizione al fenomeno qui analizzato, laddove, se è vero quanto sin qui detto, è l'avverbio *necessariamente* a risultare fuorviante. Nella mia prospettiva, la tesi analitica di Bowersock potrebbe essere così riformulata: «Un'ideologia del protagonismo sociale a servizio dell'affermazione di un ideale, in un contesto in cui la morte era compresa tra gli esiti possibili». Possibili, ma non necessari: parlando del martire perfetto, «gnostico», nel IV libro dei suoi *Stromata* Clemente Alessandrino illustra l'intera gamma delle punizioni che lo possono riguardare: «privazione dei diritti, esilio, confisca dei beni e oltre a tutto ciò la

¹³ In genere, questo è ruolo tipico, nelle altre narrazioni martirologiche, del più alto in grado ecclesiale, per così dire, tra i martirizzandi e comunque mai di una donna.

¹⁴ Proprio la *Passio Perpetuae* mostra chiaramente come il luogo del martirio non sia l'arena: il testo è infatti composto da una serie di annotazioni diaristiche da lei stessa tenute, cucite poi da un redattore. Questi, proprio per introdurre il diario di Perpetua, che si conclude come ovvio alla vigilia dei giochi, scrive: «Ella stessa ha qui narrato l'intera sequenza del suo martirio (*haec ordinem totum martyrii sui*), così come ha lasciato scritto di suo pugno e secondo la sua intenzione» (2,3); a conclusione di quello stesso diario Perpetua annota la consapevolezza che il suo martirio si è già consumato (10,14) e la certezza della vittoria ottenuta sul demonio, sino a concludere: «Questo ho fatto (*egi*) sino al giorno prima dei giochi; sull'accaduto (*actum*) nei giochi stessi, se qualcuno lo vorrà, scriva pure» (10,15). Così, pure lo stesso redattore ridimensiona drasticamente la portata dei fatti che si accinge ad aggiungere, riducendoli a mero *supplementum* della gloria già acquisita di Perpetua, *documentum* non del suo martirio, bensì solo accessoria dimostrazione della sua costanza e della sua grandezza d'animo (16,1).

¹⁵ G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, cit., p. 62.

morte» (4,7,52,3). Non vi è certo bisogno, in questa sede, di sottolineare come si tratti di una scansione ben nota alle fonti che ci documentano la vita politico-sociale dell'epoca imperiale. Anche il caso di Ignazio, apparentemente così funzionale alla tesi di Bowersock, può essere diversamente riparametrato¹⁶: nella lettera inviata alla comunità di Roma perché non interceda a suo favore non compare il termine martirio, perché esso è già stato consumato con la proclamazione della condanna; l'intervento possibile e forse efficace dei confratelli della capitale avrebbe preservato Ignazio dalla morte; ma ciò avrebbe sottratto forza alla sua presa di posizione, così pubblicamente efficace da farlo condurre per mezzo bacino del Mediterraneo sino a Roma, in un arco di tempo tanto dilatato da far ritenere probabile che si mirasse, da parte delle autorità, ad un clamoroso ripensamento, secondo una strategia che riscontriamo nelle fonti quando più rimarchevole risulta essere la posizione sociale del giustiziando. Non solo: più in generale, soprattutto nel caso dei tribunali romani, le fonti antiche, cristiane e non, mostrano come una tale forma di protagonismo sociale potesse mettere in difficoltà l'esercizio stesso della loro *potestas gladii*, e con esso quel delicato equilibrio fatto di repressione e di condiscendenza su cui si reggeva il potere romano. Anche in questo caso, ad uno sguardo meno superficiale e condizionato da stereotipi patologizzanti, si possono cogliere forse meglio i contorni ambivalenti delle retoriche e delle pratiche sociali antiche. Così, il martirio cristiano dei primi secoli può essere considerato un fenomeno peculiare ed esclusivo della nuova religione¹⁷, perché caratterizzato da una piena accettazione delle regole del gioco civico-politico greco-romano in vista della conquista dello spazio pubblico e di una effettiva leadership sociale, come poi puntualmente avvenuto e registrato da Eusebio con la costruzione dell'ideologia del trionfo dell'*ecclesia martyrum*: solo che a goderne i frutti saranno i vescovi, non più figure come quelle di Perpetua o di Pionio che appaiono decentrate rispetto alle nascenti istituzioni ecclesiastiche.

La creazione posteriore di una teologia del martirio in cui esso viene identificato esclusivamente con l'effusione del sangue, o in epoca post-costantiniana (per utilizzare una categoria criticabile ma intuitiva) con il "martirio spirituale" consumato nell'interiorità del credente, non a caso riconducibile a figure saldamente insediate nei ruoli ecclesiastici come Cipriano o Ambrogio, si rivela allora come un potente strumento di depotenziamento e di controllo delle tensioni che potevano ingenerarsi all'interno della comunità a seguito della pratica esterna di simili modalità di protagonismo. Certo, occorre rifuggire da un approccio meramente funzionalista che riduce ogni forma di comportamento alle sue sole implicazioni e dinamiche di natura sociale: nel caso del martirio cristiano, indubbiamente – e molto probabilmente in prima istanza – intervengono motivazioni interiori e di fede, l'aspirazione alla ricompensa escatologica, l'ideale dell'imitazione di Cristo – come del resto per ogni forma di impegno politico, sociale, personale che si svolga sul crinale decisivo in cui sono in gioco valori tali da mettere a rischio la vita¹⁸.

¹⁶ Non va dimenticato come Ignazio utilizzi proprio l'occasione del suo trasferimento a Roma per intervenire nelle vicende delle chiese d'Asia minore, attraverso la sua produzione epistolografica: c'è da chiedersi quanto della retorica sacrificale ad imitazione di Cristo che attraversa specialmente la lettera ai romani non sia dovuta anche alla volontà di rafforzare la portata del proprio intervento sul complesso delle altre chiese.

¹⁷ Di contro alle posizioni di una parte della storiografia più recente, che ne sottolinea invece la presunta continuità tra giudaismo e cristianesimo; per tutti si veda D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Stanford (Ca.) 1999.

¹⁸ Uno spunto interessante di comparazione, più che con gli attuali fenomeni di martirio islamico, potrebbe essere condotto con la prassi del "rinunciante" indiano (che peraltro non si estende al piano politico), il quale rinuncia a tutti i fattori di identità sociale e naturale, "muore socialmente", tanto che ne vengono celebrati i funerali mentre è ancora in vita; ma alla sua morte naturale, del suo corpo la società si riappropria come sorgente di ricarica sacrale. In termini più politici, non si può non notare come al linguaggio e all'immaginario martiriale sia stato fatto amplissimo ricorso nelle biografie celebrative delle vittime della Resistenza italiana immediatamente successive al secondo conflitto mondiale (come pure in film quali *Roma città aperta* di

Resta certo spalancato, in questa mia interpretazione, tutto lo spazio problematico rappresentato dall'esito paradossale di questa carica "politica" della pratica martiriale cristiana, che mentre nega se stessa afferma prepotentemente una nuova concezione sociale, sino a divenire fondamento e legittimazione di un nuovo ordinamento, quello ecclesiale, destinato ad intrecciarsi a fondo con quello politico del mondo antico. Ancora una volta si dovrebbe cercare di uscire dalla contrapposizione assoluta tra "tensione escatologica" e *cupio dissolvi* come motivazione unica dell'agire del martire: in gesti come quelli qui analizzati si dà sempre una pluralità di intenzioni e di componenti, che vanno dalle positive certezze fideistiche e assolute all'opposta volontà di autoaffermazione, passando per tutte le possibili gradazioni intermedie. Naturalmente, qui si è voluto enfatizzare un solo elemento tra quelli possibili, perché appare quello più trascurato dall'analisi storica. Indubbiamente, per giocare un ruolo in cui si rischia di morire si devono avere motivazioni ben forti, senza però assumere che ciò necessariamente porti alla dissoluzione di sé. In questo modo, si rivela anche la funzione di visibilità sociale assunta dal martire cristiano. Certamente una posizione difficile, implicante un elevato rischio, ma che gli assegnava un rilievo e un impatto sociale a beneficio non soltanto della nuova religione o delle sue convinzioni individuali, ma anche del suo ruolo sociale ed ecclesiale. L'ambizione – in senso positivo – si può scontare o declinare in molti modi.

Mettere in rilievo anche il concreto aspetto di pratica sociale e politica è di grande aiuto per comprendere le dinamiche che, ad esempio, possono condurre a fenomeni come quelli del martirio volontario e distruttivo, senza cadere nella semplicistica (e consolatoria) soluzione che si limita a contrapporre ad una dimensione religiosa intrinsecamente "buona" il cattivo uso "politico" che di essa e dei suoi ideali viene condotto da élite spregiudicate e sostanzialmente miscredenti. In realtà il crinale è sottile e difficile, in quanto ogni forma religiosa è necessariamente anche una forma di affermazione di sé, della propria identità, del proprio credo.

Non è quindi a mio avviso senza significato mettere in luce come, sin dalle sue origini, il martirio cristiano più che come "sacrificio di sé" può essere compreso come "esposizione di sé"; esso risulta quindi inscindibilmente caricato di una dimensione politica non eliminabile; non solo, ma esso si caratterizza per la sua natura intrinsecamente auto-affermativa, per cui, lungi dal risultare un'aggiunta impropria, la dimensione dell'aggressività e della violenza ne costituisce piuttosto un esito possibile e coerente, separato solo dall'esile confine di una più generale opzione per l'astensione dalla violenza verso altri (così nel cristianesimo antico) e più concretamente dalle reali condizioni storiche in cui esso si trova a dover avere luogo. Così, non stupisce che in seguito l'andare alle crociate e l'uccidere arabi, islamici, turchi o saraceni, diventerà una forma di martirio. Una volta mutate le condizioni storiche, il principio della non violenza, che aveva caratterizzato una precisa tradizione del cristianesimo primitivo, è venuto meno nelle sue condizioni di possibilità e nella sua funzione normativa, a vantaggio di altre visioni che non escludevano il ricorso alla forza in funzione religiosa.

In realtà, sin nelle prime testimonianze martirologiche cristiane si può riscontrare una carica di violenza, sia pure solo verbale, inscritta in molti degli scambi di battute tra

Rossellini), biografie che si caricavano di una esplicita valenza legittimante per il nuovo ordine politico che si veniva instaurando (o cui si aspirava); certo, ciò è potuto accadere per il retaggio culturale comunque impregnato di cattolicesimo dei militanti italiani, a volte incrociato con il ricordo della retorica dei "martiri" risorgimentali; e tuttavia, tanto più nei casi dei resistenti che non impugnarono direttamente le armi, ma furono uccisi a motivo del loro coinvolgimento incruento nelle attività resistenziali, è impossibile non cogliere i tratti di quella stessa "remissione" del proprio destino ad altri in nome di un valore ritenuto più grande, che si intravede negli antichi testi martirologici: per quanto stereotipata e secolarizzata, una retorica non può mai annullare del tutto la specificità del proprio oggetto.

l'imputato cristiano e il suo giudice, cui viene rinfacciato l'incombere di un altro, ben più terribile giudizio. Basti leggere l'incunabolo stesso della letteratura martirologica cristiana, il *Martyrium Polycarpi*, laddove Policarpo esclama: «Tu minacci me d'un fuoco che per breve tempo arde e poi si spegne: non sai del fuoco del giudizio che è a venire e del castigo eterno che è in serbo per gli empi!» (11,2). È chiaro che si tratta di una violenza verbale, ma non meno gravida, se non vogliamo dire di violenza, almeno di affermazione di sé di fronte all'altro. Così, il confine con pratiche anche di tipo violento nei confronti di altri diventa sottile. Sono altri i fattori, di tipo storico o teologico, che devono presidiare quel confine.

Non solo; se si comprende il martirio come pratica sociale, è inevitabile che su di esso, sulle sue forme, sui suoi protagonisti pesi anche il condizionamento dei ruoli e delle retoriche sociali in cui ci si può trovare di volta in volta coinvolti; il che ci deve pure mettere in guardia dal ridurre semplicisticamente a ignoranza e disperazione le motivazioni di chi sceglie di farsi saltare in aria o di scagliarsi contro un grattacielo alla guida di un aeroplano, magari risultando poi ricco, laureato e ben integrato nel proprio sistema sociale di riferimento.

A questo proposito vorrei concludere, se mi si consente un accostamento forse un po' inaspettato, con la citazione di due testi filmici che probabilmente meglio delle mie parole possono illustrare quanto qui mi sono sforzato di argomentare dal punto di vista storico¹⁹. Il primo è *Danton* di Wajda, al cui centro si colloca la decisione di Danton di accettare di combattere l'ultima battaglia contro l'amico/nemico Robespierre proprio nell'arena del tribunale rivoluzionario, dove quest'ultimo riuscirà a rovesciare le sorti del dibattimento avviato verso l'assoluzione e il trionfo a furor di popolo di Danton solo in virtù della decisione del tribunale di concludere a porte chiuse la celebrazione del processo. Ma è di estremo interesse osservare come Wajda ricostruisca magistralmente le difficili e faticose modalità con cui Robespierre riesce a imporre una tale scelta al presidente del collegio giudicante: davvero si ha la percezione di come sottile potesse essere, allora come nel ben più serio sistema giudiziario romano, il confine che passava tra la condanna e il clamoroso trionfo. Non solo; prima che il processo cominci, Robespierre si reca al carcere – invero confortevole – per offrire all'amico Desmoulins l'ultima opportunità di scampo; ma questi, sospeso tra la scelta per la salvezza e quella per la fedeltà alla parte sin lì sostenuta e agli amici che lo circondano spingendolo ad accettare la profferta di libertà, dopo un attimo di esitazione, risponderà con una sprezzante battuta, scatenando l'ilarità e la solidarietà del gruppo.

Allo stesso modo, il truffatore da quattro soldi costretto dai tedeschi ad assumere le false sembianze del generale Della Rovere nell'omonimo film di Rossellini, nel momento in cui, da carcerato, avrebbe dovuto compiere una clamorosa abiura schierandosi con loro, come concordato in cambio della libertà, sceglie di non dismettere i panni e il ruolo impostigli e muore fucilato gridando «viva l'Italia», nell'ammirazione non solo dei suoi ignari compagni di prigionia, bensì anche del colonnello della Wehrmacht che aveva orchestrato l'intera messa in scena. Certo, resta sempre il mistero di cosa sia effettivamente passato nella mente di Danton, di Desmoulins, del piccolo truffatore, come del martire cristiano del II secolo nel momento decisivo in cui si decideva del loro individuale destino. Ma quello che resta sono i racconti di una inutile sconfitta, destinata a volte a trasformarsi nella più decisiva delle vittorie.

¹⁹ Sul significato dell'uso storiografico di simili documenti, si veda P. Burke, *Testimoni oculari: il significato storico delle immagini*, Carocci, Roma 2002 (orig. inglese *Eyewitnessing. The uses of images as historical evidence*, Cornell University Press, Ithaca and London 2001).