

LA COSTRUZIONE IDEOLOGICA DELL'IDENTITÀ MARTIRIALE: I QUARANTA MARTIRI DI SEBASTE, TEODORO DI AMASEA E STEFANO PROTOMARTIRE NEGLI ENCOMI DI GREGORIO DI NISSA

Mattia C. Chiriatti
Universitat de Barcelona

Questo articolo è il frutto del mio lavoro di traduzione —ancora *in fieri*— di una parte della produzione letteraria di Gregorio di Nissa, vale a dire le orazioni funebri dedicate ad alcuni dei protagonisti della storia ecclesiastica cappadoce del secolo IV. Questi, classificati dalla retorica antica come ἐπιτάφιοι, παραμυθητικοί ed ἐγκωμιαστικοί λόγοι¹, costituiscono la parte più strettamente storica della prolifica

* L'autore è membro del GRAT (Grup de Recerques en Antiguitat Tardana), diretto dal Prof. Dr. Josep Vilella Masana, del Dipartimento di Preistoria, Storia Antica e Archeologia dell'Università di Barcellona. Questo studio è stato realizzato per mezzo di una borsa di studio FI della Generalitat de Catalunya e rientra nelle linee di ricerca HAR2010-15183/HIST e 2009SGR-1255, finanziate dal MICIIN e dall'AGAUR rispettivamente. Questo articolo è stato presentato parzialmente in una comunicazione orale al *X Congreso de la Sociedad Española de Estudios de las Religiones* (Santander, Ottobre 2013). Le traduzioni presenti nel testo sono a cura dell'autore.

¹ Questi λόγοι presentano dei tratti in comune col trattato del retore ellenistico Menandro *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* (L. Spengel e C. Hammer, eds., *Rhetores Graeci*, III, Leipzig, 1856, pp. 368-422). Bauer, è stato il primo ad identificare la stretta relazione letteraria tra le orazioni e la canonicità retorica tardoantica. Successivamente Caimi Danelli ha sviluppato lo studio del Bauer, dimostrando che i discorsi nisseni, oltre che a far riferimento ai precetti menandrei, presentano tratti in comune con altri retori ellenistici, come Aftonio, Elio Teone, Dionigi di Alicarnasso, Elio Aristide, Libanio e arrivando a confutare, nella sua totalità, le teorie del Bauer.

opera del Nisseno. Egli pronuncia questi discorsi in occasione delle *πανηγύρεις* annuali in onore dei martiri, vale a dire a Amasea in onore del soldato Teodoro, a Sebaste per i Quaranta Martiri e a Nissa per il santo Stefano.

Il culto dei martiri era così popolare a tutti i livelli sociali a tal punto da svilupparsi, dietro un abile progetto di propaganda ecclesiastica guidato dai vescovi locali, una letteratura martiriale, nella maggior parte dei casi di tipo agiografico, intrinsecamente relazionata con una nuova identità cristiana.

Il martirio, o propriamente, la morte violenta, era considerata nell'antichità come gloriosa, alquanto vistosa e spettacolare: le fonti, sia ebee o cristiane, sia greche o latine, presentano diversi tipi di morte, —in particolar modo l'autoimmolazione— in un contesto pubblico.

Già nel vecchio Testamento² appaiono le prime testimonianze riguardanti il martirio, vale a dire, il sacrificio umano vincolato a la confessione del proprio credo. Tra gli esempi più rilevanti si annoverano i giovani Maccabei³, la loro madre, l'anziano Razis⁴ e lo scriba Eleazaro⁵.

Secondo la tesi di Frend, la lotta di Eleazaro contro l'idolatria, la figura dei fratelli Maccabei come modello di virtù e nobiltà ed il loro martirio pagato con la vita contro la propria libera volontà, sono testimonianze analoghe a quelle dei primi cristiani come Policarpo, Giustino, Pionio e coloro che seguirono il loro esempio⁶.

² W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, 44-68. In questa sezione (il capitolo II) Frend analizza in profondità la relazione tra giudaismo e martirio.

³ *2Macc.*, 6, 18-7, 42.

⁴ *2Macc.*, 14, 42-46 (ed. A. Ralphy, *Septuaginta: id est, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, 1979, 1136). La descrizione del suicidio di Razis è ricca di *pathos* e di sublimità; il gesto estremo rappresenta una forma di olocausto esemplare a difesa del valore della libertà: "si piantò la spada in corpo, preferendo morire nobilmente piuttosto che divenire schiavo degli empi e subire insulti indegni della sua nobiltà. Ma con la sua mano debole egli riuscì solo a ferirsi; allora salì sul terrazzo della casa e si lasciò cadere a precipizio sulla folla con gesto da prode [...] Poiché respirava ancora, con l'animo infiammato, si alzò, mentre il sangue gli usciva a fiotti e le ferite lo straziavano e, fendendo di corsa la folla, salì su uno sperone roccioso, ormai completamente esangue. E arrivato qui, si strappò gli intestini e, prendendoli con le mani, li gettò contro gli spettatori. Morì così, invocando il Signore della vita e dello spirito perché di nuovo glieli restituisse".

⁵ *1Macc.*, 6, 43.

⁶ W. H. C. Frend, *Martyrdom*, cit., 45.

La spettacolarità del martirio, perciò, era indissolubilmente legata all'autoimmolazione pubblica degli imputati: questi, però, potevano evitare la tortura e la morte sacrificando agli dei o accettando la legge loro prestabilita.

Quest'ultimo aspetto accomuna inevitabilmente i sacrifici cristiani con la tradizione classica: senz'ombra di dubbio le descrizioni dei martiri ebrei e cristiani hanno come modello il *leitmotiv* dei suicidi della tradizione greco-latina.

L'aspetto sociologico, in entrambi i casi, viene per lo più esteriorizzato attraverso il veemente desiderio della morte, il *cupio dissolvi* (μαρτυρίας ἐπιθυμία, *Martyr. Lugd.*, 1,29; χαρὰ τῆς μαρτυρίας, *Martyr. Lugd.*, 1,34), nell'aspirazione ad un promesso bene celeste mediante il sacrificio della propria persona.

Gregorio di Nissa nei suoi *Encomia* si fa eco di questo fenomeno nella descrizione del supplizio dei Quaranta Martiri di Sebaste, condannati a morire di stenti nelle acque gelide di un lago armeno: “Tutti loro, al unisono, professarono a gran voce il nostro credo (τὴν πίστιν ἡμῶν ἐξεβόησαν), dichiarando che a loro non preoccupava assolutamente la vita presente e che esponevano i loro corpi, dopo essersi consegnati ai loro aguzzini volontariamente, ai più svariati tipi di torture (παρέχειν ἕκδοτα τὰ σώματα ποικίλαις κολάσεων ιδέαις)”⁷.

In questa ἔκφρασις, nella quale il Nisseno ritrae la spettacolarità della morte dei 40, la differenza tra morte di stampo classico e martirio è sottile, giacché egli utilizza gli stessi aggettivi della lunga tradizione classica, mentre nei vari esempi di morte “sublime” di matrice greco-latina non appare mai il termine μάρτυς, a differenza dei resoconti martiriali dei primi secoli.

Rimane indubbiamente indiscusso che la base del martirio sia l'aspetto della “confessione”, del “testimonio”, come dimostrano numerosi studi, tra i quali quelli di Baumeister, Hess e Van Henten. Quest'ultimo asserisce che il lemma μάρτυς, nel suo significato attuale di “martire” potrebbe comparire per prima volta attestato nel Martirio di Policarpo (160 a.C.) e il suo equivalente latino, *martyr*, negli Atti dei Martiri Scillitani⁸.

Nel luglio del 180, Sperato, Seconda e Vestina, venivano portati dinanzi al proconsole Saturnino a Cartagine, con l'accusa di essere cristiani e di rifiutare di offrire libagioni agli dei. Nel resoconto della *Passio Martyrum Scillitanorum*, sin dal primo momento, gli accusati reclamano una differente identità religiosa

⁷ Greg. Nyss., *In xl mart.*, 2, 161, 1-3 [ed. O. Lendle, Leiden, 1990 (GNO, 10/1)].

⁸ J. W. Van Henten e F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London, 2002, 92: l'autore cita numerosi studi sul vincolo martire-testimonio.

rispetto alla corrente, allegando, come afferma Vestina: “*Christiana sum*”⁹ o come sostiene Seconda: “*Quod sum, ipsum volo esse*”¹⁰.

Al pronunciare queste parole, Seconda rifiuta un’identità religiosa convenzionale a favore di una sua propria, specifica personalità, identificabile con il discepolato cristiano, con la *imitatio Christi* e la fede nella vita eterna.

La Cristianità, alla stessa stregua della cultura classico-ellenistica e di quella ebraica, dispone di un fulcro ideologico, di un “eroe”, di un modello ingiustamente condannato dalla religione vigente e dal potere temporale. I prototipi, tanto di matrice classica come ebraica, dimostrano questa interdipendenza tra il cristianesimo e i modelli precedenti, anche se —in questo caso la critica è molto combattuta— il significato e l’essenza del martirio cristiano era completamente *sui generis*. Boyarin, per esempio, sottolinea la differenza tra i martiri ebraici e quelli cristiani; per i Cristiani il martirio è la dichiarazione dell’essenza di una personalità: “Io sono cristiano, e sono ciò che voglio essere”¹¹.

Le affermazioni di Seconda ci permettono di poter formulare una definizione di martirio e di martire, ossia, un soggetto che abbraccia una morte violenta anziché accettare la sottomissione a un potere preconstituito ostile alla propria espressione religiosa.

Arrivati a questo punto credo sia di rigore passare a definire la relazione semantica tra testimone e martire, tra il lemma μάρτυς e i suoi derivati. L’evoluzione del campo semantico martiriale si è sviluppata, a partire dall’epoca classica, su differenti livelli:

— Originariamente, μάρτυς viene inteso come un testimone generico, davanti a un tribunale reale o fittizio: il “martirio”, nel senso originale di “testimonio” non implicava l’obbligo di morire¹². Dati questi presupposti, il concetto di

⁹ L’espressione *Christiana sum*, non è affatto un *hapax*, anzi appare anche in versione greca nella Passione dei santi Carpo, Papilo e Agatonice, nella quale i tre dichiarano, sotto tortura, il loro credo: “Χριστιανός εἰμι” (*Passio ss. Carpi, Papyli et Agathonicae*, ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, 22-28).

¹⁰ *Acta mart. Scill.*, 9 (ed. H. Musurillo, *The Acts*, cit., 88).

¹¹ D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999, 95: “For Christians, it [scil. Martyrdom] is the declaration of the essence of self: I am a Christian”.

¹² *Cfr.*, Sof., *Trach.*, 1248 [ed. R. Dawe, *Sophoclis Tragoediae*, II, Stuttgart, 1979, 52]; Esch., *Suppl.*, 934 [ed. M. L. West, *Aeschylus, Supplices*, Stuttgart, 1992, 53]; Plat. *Rep.*, 340 [ed. E. Chambry, *Platon, La République*, Paris, 1970, 24-25]. Nel passo platoniano,

“martirio”, prima della composizione del Nuovo Testamento, viene associato a quello di confessione, intesa in termini legali come una testimonianza davanti a dei giudici o un’ autorità imperiale in un tribunale. Questo binomio arriva però a essere confuso nell’ Apocalisse giovannea, dove l’ espressione ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ potrebbe essere interpretata ambigualmente¹³;

- Successivamente il lemma si sviluppa, stando a significare colui che testimonia a difesa della sua fede e patisce il martirio a causa della sua professione di fede. La morte passa quindi a diventare parte del concetto di “testimonianza”. Nel martirio di Policarpo, la terminologia martiriale implica già il concetto di morte¹⁴.

spicca la differenza in ambito classico tra μάρτυρες, μαρτυρία, μαρτυρεῖν e derivati con ὁμολογία e ὁμολογεῖν: “Ναὶ μὰ Δί’, ἔφη, ὦ Σώκратες, ὁ Πολέμαρχος, σαφέστατά γε. Ἐὰν σύ γ’, ἔφη, αὐτῶ μαρτυρήσης, ὁ Κλειτοφῶν ὑπολαβὼν. Καὶ τί, ἔφη, δεῖται μάρτυρος; αὐτὸς γὰρ Θρασύμαχος ὁμολογεῖ τοὺς μὲν ἄρχοντας ἐνίοτε ἑαυτοῖς κακὰ προστάττειν, τοῖς δὲ δίκαιον εἶναι ταῦτα ποιεῖν. Τὸ γὰρ τὰ κελεύόμενα ποιεῖν, ὦ Πολέμαρχε, ὑπὸ τῶν ἀρχόντων δίκαιον εἶναι ἔθετο Θρασύμαχος. Καὶ γὰρ τὸ τοῦ κρείττονος, ὦ Κλειτοφῶν, συμφέρον δίκαιον εἶναι ἔθετο. ταῦτα δὲ ἀμφοτέρωθεν θέμενος ὁμολόγησεν αὐτῷ ἐνίοτε τοὺς κρείττους τὰ αὐτοῖς ἀσύμφορα κελεύειν τοὺς ἥττους τε καὶ ἀρχομένους ποιεῖν. ἐκ δὲ τούτων τῶν ὁμολογιῶν οὐδὲν μᾶλλον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον δίκαιον ἂν εἴη ἢ τὸ μὴ συμφέρον”. («Sì, per Zeus», disse Polemarco, «questo è chiarissimo, Socrate!». «Se lo confermi con la tua testimonianza», intervenne Clitofonte. «Che bisogno c’è di un testimone?», disse. «Lo stesso Trasimaco riconosce che a volte i governanti danno ordini contrari ai propri comodi, e comunque è giusto questi si eseguano». «Perché Trasimaco ha definito il giusto come l’ eseguire gli ordini impartiti dai governanti, Polemarco». «E ha definito il giusto anche come l’ interesse del più forte, Clitofonte. E una volta che ha posto questi due principi ha convenuto che talvolta i più forti impartiscono ai più deboli e ai sudditi ordini contrari ai propri interessi. Se si concede questo, ne consegue che l’ interesse del più forte non potrà essere giusto più di ciò che gli è svantaggioso».

¹³ Cfr. A. Trites, “MARTYR and martyrdom in the Apocalypse”, *Novum Testamentum*, 15 (1973), 74.

¹⁴ *Mart. Policar.*, 19 [ed. H. Musurillo, *The Acts*, cit., 16-17]: “Questi i fatti riguardanti il beato Policarpo che con quelli di Filadelfia fu il dodicesimo a subire il martirio a Smirne. Egli, da solo, è ricordato più di tutti e di lui si parla dovunque, anche tra i pagani. Non soltanto fu un maestro insigne, ma un martire celebre, e tutti desiderano imitare il suo testimonio avvenuto secondo il vangelo di Cristo. Con la sua resistenza ha trionfato sul governatore ingiusto, ha conseguito la corona dell’ immortalità ed esulta con gli apostoli e tutti i giusti. Egli glorifica Dio Padre onnipotente e benedice il Signore nostro Gesù Cristo, salvatore delle nostre anime, guida dei nostri corpi e pastore della chiesa cattolica nel mondo” (la traduzione del greco è dell’ autore).

— Il termine μάρτυς diventa l'equivalente di martire odierno, mentre l'aspetto riguardante la "testimonianza" scompare parallelamente, e i derivati di μάρτυς, quali μάρτυρος, μαρτύριον, μαρτυρία, μαρτυρεῖν, passano a definire il concetto di martirio odierno¹⁵.

Alla base del discepolato cristiano risiede dunque il connubio vita-identità: il martirio diventa per il cristiano un immedesimarsi nella vita del suo maestro, ingiustamente accusato e giustiziato. A sua volta per il cristiano il fine dell'uomo e l'identità cristiana trovano la sua completezza nel discepolato, anche quando questo compori il martirio.

Stefano, nell'orazione pronunciata dal Nisseno nel suo *dies natalis*, viene presentato come il discepolo modello, il protomartire, il quale porta a compimento alla perfezione i parametri del proselitismo cristiano: "Gesù di Nazareth fu dichiarato colpevole (κατηγορεῖται μὲν Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος); lo stesso castigo venga applicato anche a Stefano (ἡ δὲ τῆς τιμωρίας ψῆφος ἐπὶ τὸν Στέφανον φέρεται). Se è l'iniquo colui che alimenta la ira e commette ingiustizia, Stefano non è il responsabile di questi atti, ma è lo stesso Gesù (ταῦτα δὲ οὐ παρὰ Στεφάνου, ἀλλὰ παρὰ Ἰησοῦ), della stessa maniera che avviene con un accusatore e un accusato: il tribunale deve emettere un giudizio nei confronti dell'accusato. Dato dunque che Gesù cambierà le leggi (μεταποιήσει τοὺς νόμους), di conseguenza Stefano dovrà essere lapidato (καταλευσθήτω ὁ Στέφανος)"¹⁶.

Il martirio diventa perciò lo sviluppo di un'identità della quale ciascun cristiano partecipa. Non ogni cristiano è un martire, né tantomeno il martirio è l'unico mezzo per ottenere la salvezza¹⁷: per questa ragione, negli anni immediatamente

¹⁵ Nel capitolo 1 del Martirio di Policarpo appaiono tutti e tre i lemmi riferiti al martirio, nel loro specifico uso, di stampo martiriologico: "Vi scriviamo, fratelli, riguardo a coloro che hanno subito il martirio (τὰ κατὰ τοὺς μαρτυρήσαντας) e al beato Policarpo, il quale, come se l'avesse sigillata per mezzo del suo martirio (διὰ τῆς μαρτυρίας αὐτοῦ), ha fatto cessare la persecuzione. Quasi tutti gli avvenimenti sono accaduti, affinché il Signore ci mostrasse, dall'alto, un martirio secondo il Vangelo (τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον)". Traduzione dell'autore dalla versione di H. Musurillo, *The Acts*, cit., 2. Per quanto riguarda la traduzione e il significato di μαρτύριον e derivati, cfr. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, V, Oxford, 1964, 828-833.

¹⁶ Greg. Nyss., *In s. Steph.*, 1, 82, 13 [ed. O. Lendle, *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden, 1990 (GNO, 10/1)].

¹⁷ M. P. Jensen, *Martyrdom and Identity: The Self on Trial*, London, 2010, 3.

posteriori alla morte di Cristo, i fedeli riconoscono nel sacrificio del loro *leader* l'essenza dell'identità del discepolato cristiano.

Gregorio riflette questa ideologia nelle parole di Teodoro, soldato di Amasea, interrogato dai procuratori dell'imperatore Massimiano per non aver voluto sacrificare agli dei: “Non so se definirli dei, né difatti lo sono in realtà (Θεοὺς μὲν λέγειν οὐκ οἶδα, οὐδὲ γάρ εἰσι κατὰ τὴν ἀλήθειαν): rendendo loro onore, vi sbagliate completamente concedendo a questi idoli ingannevoli (δαίμονας... ἀπατεῶνας) l'appellativo di Dio; secondo me Cristo è dio, il figlio unigenito di Dio (ἐμοὶ δὲ θεὸς ὁ Χριστός, ὁ τοῦ θεοῦ μονογενῆς υἱός). Per questo motivo, in nome della mia professione di fede in lui, permettete a colui che deve colpire che mi ferisca, a colui che deve fustigare che mi percuota, a colui che deve castigare con il fuoco che mi butti nelle fiamme e a colui che bestemmia che mi strappi via la lingua: ogni membro del mio corpo è debitore di questo patimento al Creatore (καθ' ἕκαστον γὰρ μέλος τὸ σῶμα τῷ κτίσαντι χρεωστεῖ τὴν ὑπομονήν)”¹⁸.

Il Padre Cappadoce, nell'encomio di Teodoro, paragona il tribunale accusatorio del recluta, vale a dire il comandante e il generale della sua *legio*, a Erode e a Pilato, i quali interrogano il soldato sul perché del non voler rispettare il decreto dell'imperatore Massimiano riguardo l'obbligo di offrire sacrifici agli dei da parte dei soldati: “Quando i giudici salirono sulla tribuna, Teodoro stava, in piedi, in mezzo a loro, davanti al magistrato che lo giudicava: non appena gli fu rivolta la prima domanda, in seguito alla velocità della sua risposta, troncò rapidamente l'interrogatorio (ἐρωτώμενος καὶ τῷ τάχει τῆς ὁμολογίας τὴν ἐρώτησιν ἐπικόπτων). Rimase quindi impassibile e non rispose a nessuna di quelle terribili minacce: i magistrati dunque cambiarono tattica e, dialogando benignamente, cercarono di ritirare l'accusa. “Ti rendi conto —dissero— che se decidi sottometterti a questo tribunale, ti renderemo illustre, acclamandoti dall'anonimato, elevandoti agli onori del sommo sacerdote”. Al suono di “sommo sacerdote”, il tre volte beato rispose ridendo a crepelle (ὡς δὲ τοῦ τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξιώματος ἤκουσεν, ἐγγελάσας μακρὸν ὁ τρισμακάριος εἶπεν):

Ritengo che i sacerdoti degli idoli siano degli stolti (ἄθλιους), e ho compassione di loro, inutili (ματαίως) ministri di un servizio vano, mi inorridisce e provo pietà, in maniera particolare, per i sommi sacerdoti: tra le persone peggiori sono i più grandi, tra i più miserabili coloro che

¹⁸ Greg. Nyss., *De s. Theod.*, 66, 7-12 [ed. J. P. Cavanaugh, *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden, 1990 (GNO, 10/1)].

spiccano in particolar modo, tra gli ingiusti i più ingiusti, i più crudeli tra gli assassini [...] Provo compassione per gli imperatori (τοὺς βασιλέας), cui legge illegale (ἄνομον νόμον) emanate; essi, in qualità di autocrati, in nome della loro autorità, si arrogano il diritto di fregiarsi del titolo di sommo sacerdote, semplicemente per il fatto che indossano la tunica imperiale, allo stesso modo che i sacerdoti pagani che si avvolgono di un vestito funereo. Quando si avvicinano all'altare impuro —poveri loro!— diventano dei macellai invece di essere dei comandanti supremi, sacrificano uccelli e squartano le interiora di bestiame innocente, macchiandosi le sontuose vesti di sangue innocente del sacrificio espiatorio, come se fossero dei volgari sguatterri (ὡς κρεωπῶλαί τινας)¹⁹.

Possiamo concludere dunque affermando che il martirio è l'aspetto tanto latente quanto potenziale dell'identità cristiana della Chiesa primitiva, dal momento che ogni Cristiano chiamato a professare o a testimoniare il suo credo può, in determinate circostanze, subire il martirio.

Dal punto di vista storico credo sia plausibile fornire una spiegazione oggettiva riguardo la giustificazione e la motivazione che induceva a questa pratica.

Senz'ombra di dubbio si deve a Glenn Bowersock²⁰ il merito di contestualizzare il fenomeno del martirio cristiano all'interno della vita urbana delle provincie romane, in particolar modo nel tessuto provinciale dell'Asia Minore, dove la intensa attività pubblica di pari passo con l'estremo confronto politico costituirono la base della genesi del fenomeno martiriale cristiano. Difatti, in base a quanto affermato dallo studioso americano,

nel mondo greco-romano della fine del primo e del secondo secolo, la metamorfosi dei termini tradizionali che indicavano il testimone e la testimonianza di una ideologia della morte a servizio della promozione di una causa ha funzionato da potente simbolo della cultura greca adattato all'impero romano. Con la definitiva esclusione del suicidio da quella ideologia, il martirio cristiano è risultato deprivato dal suo carattere più militante e più romano²¹.

¹⁹ Greg. Nyss., *De s. Theod.*, 67, 25 – 69, 2.

²⁰ G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995.

²¹ Citato da M. Rizzi, *Martirio cristiano e protagonismo civico: rileggendo Martyrdom & Rome di G. W. Bowersock*, in *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea*, Roma, 2003, 318; Bowersock, *Martyrdom*, cit., 74.

In ogni caso però, l'uso del lemma "martire" e i suoi derivati ha creato un rilevante dibattito tra gli studiosi.

Da un lato, mentre Dehelaye e la sua scuola ritengono che il concetto di martirio sia propriamente cristiano e che non abbia niente a che vedere con il suo omologo ebraico, dall'altro Fischel, Surkau e Perler, reputano che, al contrario, ci sia una continuità tra il concetto di martirio cristiano e quello ebreo, come scaturisce dall'analisi degli *Acta Martyrum*²².

Frend ritiene che la teoria della scuola di Dehelaye sia giustificata²³ affermando che *martyrium* in senso cristiano costituisce in parte la continuazione dell'uso del lemma precedentemente utilizzato in epoca ellenistica.

L'ideale etico del suicidio forgiato sulla base del paradigma dell'eroe classico greco-romano, elemento dal quale viene a svilupparsi un nuovo modello di protagonismo politico e sociale in epoca ellenistica, viene portato all'estremo in un'epoca nella quale la ricerca spasmodica di modelli esistenziali porta al trionfo e alla sua estrema affermazione di un atto di autoimmolazione. Non c'è quindi da stupirsi se si compara questa ideologia a forme più attuali, definendola, alla stregua dello studioso americano, un "ideologia della morte a servizio della promozione di una causa", vale a dire una concezione antesignana della Jihad islamica.

Il protagonismo, nella concezione cristiana, trova una dimensione spaziale ben definita, ossia, quella del tribunale e quella dell'attività giudiziaria, e ristretta a un campo locale, quello dei tribunali detentori dello *ius gladii*.

La dimensione sociale, d'altro canto, era costituita dal ruolo dell'accusato e dalla sua presa di posizione davanti al suo inquisitore, fenomeno dal forte impatto sociale e, perché no, mediatico volto a rafforzare la fama e il prestigio di colui che aveva osato sfidare il potere costituito²⁴. Il problema che ci si presenta dinanzi, arrivati dunque a questo punto, è quello del rapporto tra martirio cristiano, protagonismo civico-giudiziario ed etica del suicidio.

Non a caso la terminologia greca presenta forme differenti per esprimere un concetto, che, come dimostreremo alla fine della comunicazione, è praticamente identico: *μάρτυρες*, *μαρτυρία*, *μαρτύριον*, *μαρτυρεῖν* e derivati vengono utilizzati parallelamente a *ὁμολογῆται*, *ὁμολογία*, *ὁμολόγημα*, *ὁμολογεῖν*.

²² W. H. C. Frend, *Martyrdom*, cit., 87.

²³ W. H. C. Frend, *Martyrdom*, cit., 87-89.

²⁴ M. Rizzi, *Da Testimoni a Martiri. Pratiche di martirio e forme di leadership nella tradizione cristiana*, Milano, 2005, 25.

La distinzione tra martire e confessore prende piede nel momento in cui la *leadership* tradizionale di colui che aveva affrontato in prima persona il tribunale, si scontra con quella di coloro che avevano scelto di abbandonare temporalmente la causa, come nel caso, per citare un esempio concreto, dei *lapsi*. È Eusebio il primo tra gli storici a sciogliere il nodo di questa diatriba, identificando il martire con il cristiano defunto, e allo stesso tempo, cercando di evitare le divergenze generatesi all'interno dei cristiani confessori sopravvissuti alle persecuzioni²⁵.

Se quindi si prova a collocare nello specifico l'ideologia del fenomeno martiriale cristiano all'interno del contesto più generale delle forme di competizione tra *élites* del mondo antico, la pragmatica del protagonismo sociale si traduce in una retorica del ruolo pubblico, nella quale la possibilità della morte o del suicidio assume una connotazione diversa a seconda dei casi²⁶.

Un'altra sostanziale differenza tra il martirio cristiano e quello pagano viene a incrementarsi mediante la creazione posteriore di una teologia del martirio, nel quale il sacrificio in nome di un credo, quello cristiano appunto, viene identificato esclusivamente con l'effusione di sangue, o in epoca costantiniana, con il "martirio spirituale" consumato nell'interiorità del credente, strumentalizzato nella maggior parte dei casi, come per esempio da Cipriano o da Ambrogio, in funzione di un controllo delle tensioni sociali all'interno delle comunità ecclesiastiche.

Già precedentemente nelle parole del vangelo di Giovanni il termine "martirio" definisce la testimonianza cristiana mediante il "battesimo nel proprio sangue", per poter così raggiungere una vera e propria *imitatio Christi*.

Giovanni stesso afferma che i martiri in persona saranno coloro ai quali spetterà il potere deliberativo nel Giudizio finale. I lemmi "sofferenza", "martirio", "giudizio" "trionfo finale" vengono dunque interconnessi, se non addirittura sovrapposti, al concetto di martirio.

Gli evangelisti utilizzano nel Nuovo Testamento i concetti di martirio giudaici nell'utilizzazione del concetto di "martirio" e di "martire"²⁷. Nel soffrire per riconoscere la propria confessione di fede, il cristiano si ribellava alle autorità romane offrendo un nobile esempio di sofferenza, che in molti casi risultava in una pena di morte.

²⁵ Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 5, 5 [ed. E. Schwartz e T. Mommsen, Berlin, 1999 (GCS NF 6, 1-2, reimpr. de F. Winkelmann)].

²⁶ M. Rizzi, *Da Testimoni a Martiri*, cit., 28.

²⁷ W. H. C. Frend, *Martyrdom*, cit., 79.

Rinnegare la fede cristiana veniva considerato dunque, come altri autori confermano²⁸, come una condanna.

Spostandoci in avanti verso il secondo secolo dell'era cristiana, il senso e il significato del martirio diventa sempre più definito, parallelamente a quello moderno.

Nel primo paragrafo del quinto libro delle Costituzioni Apostoliche, allo stesso modo che il Pastore d'Erma, viene spiegata la finalità del martirio, “colui che è stato condannato nel nome del Signore è un santo martire”, e anche la *Didascalia Apostolorum* asserisce che non esiste scusa alcuna per non abbracciare il martirio, dal momento che Cristo stesso ne ha garantito la resurrezione²⁹.

Eusebio parla dei martiri di Lione, in un primo momento classificati come “confessori della fede”, “testimoni” e successivamente definiti “martiri”, “coloro che hanno abbracciato il discepolato eterno attraverso la morte”³⁰.

A partire dalla seconda metà del secondo sec. e a inizi del terzo, gli autori cristiani si occupano sempre di più del significato, del valore e della gloria ottenuta col martirio. Mentre Clemente di Alessandria crede che il martirio a motivo di Cristo sia “la perfezione” e “non il compimento della vita” (αὐτικά τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν οὐχ ὅτι τέλος τοῦ βίου)³¹, Origene, nella sua *Exhortatio ad martyrium* sottolinea che il martirio è “franchezza nei confronti di Dio” ed è un ricompensa dei benefici ottenuti da Dio, “il calice della salvezza” (ποτήριον δὲ σωτηρίου ἔθος ὀνομάζεσθαι τὸ μαρτύριον)³². Ritorna pertanto il concetto del battesimo espiatorio nel sangue³³, un gesto di redenzione universale dei peccati, alla stessa maniera di Cristo ha fatto con tutto il mondo. Su questo punto ritorna l'Alessandrino, il quale considera che il martirio è un secondo battesimo, e come quest'ultimo sia, rispetto al primo, più potente e onorifico, dovuto all'*imitatio Christi*.

²⁸ Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 5, 1; Pastore di Erma, 6, 2, [ed. M. Whittaker, *Die Apostolischen Väter*, I, Berlin, 1956 (GCS 48), 1967, 25.

²⁹ *Didasc. apost.*, V, 1-20 [ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I*, Paderborn, 1905, 236-238].

³⁰ Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 5, 1-3, 25.

³¹ Clem. Alex., *Strom.*, 4, 4, 14-1-4 [ed. O. Stählin e L. Früchtel, *Clemens Alexandrinus*, II, Berlin, 1985 (GCS 52 [15]), 244-255].

³² Orig., *Exhort.*, 28, 7-23 [ed. P. Koetschau, *Origenes Werke*, I, Leipzig, 1899 (GCS 2), 24].

³³ *Mc.* 10, 38; *Lc.* 12, 50.

Origene, dunque, focalizza il martirio attraverso una prospettiva soteriologica: un martire diviene, con il suo sacrificio corporale, sacerdote e vittima sacrificale, dal momento che offre se stesso a Cristo, suo sommo sacerdote. Per un principio circolare, pertanto, un martire attraverso la sua morte glorifica Cristo come Cristo glorificò Dio per mezzo della propria³⁴.

Nel commento al Vangelo di Giovanni, il padre alessandrino introduce l'aspetto escatologico del fenomeno martiriale, collocandolo a un livello cosmico: il martire diventa l'eroe della lotta contro il demonio, il vincitore delle forze maligne. Egli presenta inoltre la distinzione tra il martirio del corpo e quello della coscienza, sottolineando che un individuo diventa martire nel momento in cui la sua volontà e la sua mente decidono di morire per Cristo³⁵.

Tertulliano, nel suo libro *Ad martyras*, dice che il martirio mediante la morte è una delle prove più difficili per rafforzare la fede³⁶. Nel trattato *De anima* Tertulliano sostiene che i martiri hanno accesso diretto al paradiso dopo la loro morte, mentre le altre anime aspettano nell'Ade il giudizio finale.

In conclusione, possiamo distinguere dunque, già ai tempi delle prime persecuzioni contro i Cristiani, tre forme principali di martirio.

Il primo caso, generalmente più esteso, riguarda il patimento del martirio in virtù della propria fede.

Questo principio veniva già contemplato dal credo giudaico, in base al quale l'insubordinazione nei confronti dei culti pagani poteva comportare la sofferenza e il relativo castigo³⁷.

Strettamente vincolato a questo principio è il secondo sviluppo, di carattere più strumentale, in base al quale il martire sacrificava la propria vita confidando nella resurrezione³⁸.

Il terzo sviluppo, al contrario, contemplava una prospettiva più escatologica, in base alla quale i persecutori erano visti come rappresentanti dei poteri demoniaci e, in quanto tali, rappresentanti del demonio.

³⁴ Orig., *Exhort.*, 29, 5-15, 25.

³⁵ Orig., *Comm. in Ioann.* 54, 36 – 55, 37 [ed. E. Preuschen, *Der Johanneskommentar*, Leipzig, 1903, (GCS 10) 162-163].

³⁶ Tert., *Ad mart.*, 1, 3 [ed. V. Bulhart, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, IV, Wien, 1957 (CSEL 76), 3].

³⁷ W. H. C. Frend, *Martyrdom*, cit., 44.

³⁸ *Dan.*, 12, 2: “Molti di coloro che dormono nella polvere della terra si risveglieranno, alcuni per vita eterna, altri per vergogna e infamia eterna”.

A partire da queste conclusioni, gli encomi di Gregorio di Nissa rappresentano la fase di transizione da una chiesa di martiri a una chiesa cristiana universale, mediante un modello di “identità cristiana” proprio: basti pensare all’archetipo cristiano per eccellenza, al protomartire Stefano, il quale, nelle parole del Nisseno, utilizzando a sua volta una metafora paolina, “è diventato spettacolo per il mondo, gli angeli e gli uomini”³⁹.

Recibido: 6/07/2013
Aceptado: 18/09/2013

³⁹ Greg. Nyss., *In s. Steph.*, 1, 7, 14-15.

La costruzione ideologica dell'identità martiriale: i Quaranta martiri di Sebaste, Teodoro di Amasea e Stefano Protomartire negli encomi di Gregorio di Nissa

RIASSUNTO: L'esaltazione del martirio si sviluppa parallelamente alla costruzione ideologica dell'identità cristiana, attraverso la teorizzazione del sacrificio come pilastro del Cristianesimo primitivo. La morte cruenta rivela, nel discepolato cristiano, il vincolo indissolubile esistente tra vita e identità religiosa. Come si evince dagli encomi di Gregorio di Nissa, esiste una relazione intrinseca tra la letteratura martiriale e il forgiarsi di un'identità cristiana. Per il vescovo di Nissa, il modello di "identità martiriale cristiana" è il protomartire Stefano: nel suo encomio, citando Paolo (I Cor 4,9), afferma: "Stefano è divenuto spettacolo per il mondo, gli angeli e gli uomini" (In Sanctum Stephanum, I, 76,3).

PAROLE CHIAVE: Gregorio di Nissa, martirio, identità, cristianesimo primitivo.

The Ideological Construction of Martyrdom Identity. The Forty Martyrs, from Sebaste, Feodorus of Amasis and Stephano Protomartyr in the Preise of Gregorius of Nissa

ABSTRACT: The glorification of martyrdom runs parallel to the ideological construction of the Christian identity, through the theorization of sacrifice as a pillar of Early Christianity. Bloody death reveals, in Christian discipleship, the unbreakable bond existing between life and religious identity. As can be seen from the encomia of Gregory of Nyssa, there is an intrinsic relationship between martyrdom literature and the forging of a Christian identity. As can be seen from the bishop of Nyssa's encomia, the model of "Christian martyrdom identity" is the protomartyr Stephen: in his encomium, citing Paul (I Cor 4,9), he says: "Stephen has become a spectacle to the world, angels and men" (In Sanctum Stephanum, I, 76.3).

KEYWORDS: Gregory of Nyssa, Martyrium, Identity, Early Christianity.