

RENATA SALVARANI, GIUSEPPE CECERE
MATTIA DI TARANTO

VIOLENZA,
CORPO, IDENTITÀ

Il martirio nei tre monoteismi

PÀTRON EDITORE
BOLOGNA 2022

Copyright © 2022 by Pàtron editore – Quarto Inferiore – Bologna
ISBN 9788855535564

I diritti di traduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo sono riservati per tutti i Paesi. È vietata la riproduzione parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Le fotocopie per uso personale possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere realizzate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Prima edizione, aprile 2022

Ristampa

5 4 3 2 1 0 2026 2025 2024 2023 2022

In copertina: riproduzione della miniatura dal Ms 677, f. 75, *Chronique anonyme, en langue française, depuis la création du monde jusqu'en 1384*, Bibliothèque municipale de Besançon

PÀTRON EDITORE – Via Badini, 12
Quarto Inferiore 40057 Granarolo dell'Emilia (BO)
Tel. 051.767 003
E-mail: info@patroneditore.com
Sito: www.patroneditore.com



Impaginazione: Omega Graphics Snc – Bologna.
Stampa: DigitalTeam, Fano (PU) per conto della Pàtron editore.

INDICE

Premessa	pag.	5
Religione e martirio: per una lettura comparata <i>Carlo Prandi</i>	»	7
Martiri negati. Cristiani tra oblio, memoria e santità durante la prima islamizzazione (VII-XII secolo) <i>Renata Sabarani</i>	»	27
1. I termini del problema	»	29
1.1. Questioni di metodo storico	»	32
1.2. Problemi teologici	»	33
2. Caso ed esempi	»	34
2.1. Attestazioni episodiche in epoca Ommayade e Abbasside.	»	36
2.2. I martiri di Cordova	»	38
2.3. Pietro di Capitolias.	»	43
2.4. Romanos il Neomartire	»	47
2.5. Giovanni di Phanijoit.	»	49
3. Sintesi e conclusioni	»	51
Comunicare il e col martirio. Codici espressivi, tradizioni ecclesiastiche e discorsi interreligiosi nell'esempio delle agiografie dell'Adriatico nord-orientale <i>Marianna Cerno</i>	»	53
1. Il martirio: narrazione e narrazioni	»	53
2. Scritture e riscritture martiriali ad Aquileia	»	61
3. Aquileia e Salona	»	64
4. Aquileia, l'Oriente, i Giudei: la passione greca di Donato (BHG 564)	»	65
5. Relazioni politiche ed ecclesiastiche fra le due sponde dell'Adriatico: le redazioni della Passione di Domnio, protovescovo di Salona (BHL 2268-2270)	»	70

6. Fra Aquileia e Venezia: la riscrittura della Passione del martire
Anastasio di Salona (BHL 414-415). » 76
7. Il martirio come elemento identitario della Chiesa di Aquileia. » 78

**Il corpo come pergamena: norme ed esempi di santificazione
martiriale nelle fonti rabbiniche antiche e medievali**

- Mattia Di Taranto* » 81

**Santità e Martirio nell’Islam sunnita: il contributo
della letteratura agiografica**

- Giuseppe Cecere*. » 103
1. Martirio e santità nell’islam sunnita: ‘scissione’ o ‘integrazione’? . . . » 103
2. Coordinate terminologiche: il lessico arabo e islamico
del martirio » 107
3. Coordinate storiografiche: il martirio islamico negli studi
occidentali. » 109
4. Sufismo, *jihād* e *walāya*. » 114
5. Un santo-martire sunnita: ‘Abd al-Rahmān al-Nuwayrī » 120
6. Teste parlanti e miracoli di conversione » 123
7. Santità, martirio e conoscenze giuridiche: direzioni di indagine. . . » 127
8. Il corpo del santo-martire come «luogo di memorie» plurali » 130
9. Conclusioni. » 132

- Glossario**. » 135

Martiri negati. Cristiani tra oblio, memoria e santità durante la prima islamizzazione (VII-XII secolo)

Renata Salvarani

Martirio e testimonianza sono nel Cristianesimo elementi inscindibili: lo stesso termine greco *μάρτυς* così come il latino *confessor* implicano entrambi i significati. La violenza e la morte subite per la fede assumono una specificità propria, non riscontrabile in altre tradizioni religiose, in relazione con il corpo passionato di Cristo, il martirio è piena *imitatio Christi*: “in martyre Christus est”¹. I martiri sono *incolae Christi, beati, beatissimi, benedicti*; grazie a loro la comunità cristiana tutta può anch’essa gloriarsi del titolo di *beata*².

Il fulcro di questa concezione è il corpo umano, che nella teologia cristiana assume il valore di strumento centrale della salvezza, “luogo” della redenzione: “*caro salutis cardo*”³.

Il dogma dell’Incarnazione, la Resurrezione di Cristo e la resurrezione della carne, il battesimo del corpo sono i perni dell’idea cristiana di redenzione, all’interno di una visione teologica e antropologica unitaria, in cui il martirio gioca un ruolo esemplare: come la salvezza è ottenuta da Cristo attraverso la passione del corpo, così la carne straziata del martire è testimonianza viva del Vangelo e via di redenzione per l’umanità intera.

Nella tradizione cristiana martirio e santità si sovrappongono fino a coincidere. Tuttavia il riconoscimento devozionale e canonico di tale equivalenza passa quasi sempre attraverso l’elaborazione memoriale degli eventi, della storia della Chiesa, dei santi stessi.

¹ TERTULLIANUS, *De pudicitia*, 22, edizione a cura di C. MUNIER, C. MICAELLI, *Sources Chrétiennes* 394, Paris, Cerf, 1993.

² CYPRIANUS, *Epist. 10*, edizione a cura di G.F. DIERCKS, *Sancti Cypriani episcopi epistolarium*, Corpus Christianorum Series Latina IIIB – IIIC, Turnhout, Brepols, 1994.

³ TERTULLIANUS, *De resurrectione carnis*, 8, 3, edizione E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum*, 3rd edition. Turnhout, Brepols, 1995.

Martirio, culti martiriali ed ecclesiologia sono elementi di un medesimo processo che chiama in causa la comunità, la relazione fra il singolo e la Chiesa; i suoi esiti dipendono da scelte precise: tramandare o non tramandare il ricordo delle uccisioni, le modalità stesse della trasmissione, le forme della narrazione che implicano aspetti ecclesiologici, sociali, culturali.

Il riconoscimento e la comunicazione del martirio sono parte della costruzione stessa dell'identità delle comunità cristiane. Essa si realizza intorno al corpo, perno e fulcro di violenza religiosa, gestualità simbolica, liturgie. Reliquie e sepolture polarizzano le devozioni. Lo stesso spazio è semanticamente creato da celebranti e fedeli nei processi di sacralizzazione del paesaggio e degli ambienti urbani.

Corpo e spazio pubblico interagiscono nelle dinamiche del martirio, polarizzando la dialettica fra memoria, oblio e negazione che esprime i rapporti di potere fra gruppi dominanti e comunità di minoranza.

I passaggi si evidenziano con maggiore chiarezza nei casi in cui il processo di riconoscimento del martirio e di nascita di un culto martiriale non si compie, è ostacolato oppure interrotto, o si complica per effetto della sovrapposizione di più eventi: i martiri negati, cancellati e dimenticati sono al centro di azioni contrapposte che travagliano l'intera società a cui essi appartengono⁴.

Ecco quindi che i casi di individui uccisi o suppliziati in quanto cristiani durante la prima islamizzazione nel Vicino Oriente e in area mediterranea, ma poi destinati all'oblio, non diventati oggetto di devozione né di riconoscimento liturgico o canonico, possono fare emergere significativamente motivi di interpretazione più generali propri delle dinamiche interreligiose e politico culturali.

L'espansione dell'Islam dopo la morte di Maometto ha posto le comunità cristiane in una posizione di minoranza in un tempo relativamente breve. La *sha'aria* diventa il sistema legale di riferimento nel Vicino Oriente, in Africa Settentrionale, in Spagna, in Sicilia.

Fonti scritte testimoniano condanne a morte e pene corporali comminate per blasfemia e per apostasia, alcuni casi sono descritti in dettaglio (rispettivamente, l'offesa ad Allah, al Corano o al profeta Maometto e l'at-

⁴ Per una disamina completa del problema dal punto di vista teologico si veda E. BOTTACINI, *Un popolo di testimoni. La dimensione comunitaria della testimonianza*, Roma, Studium, 2021. Sugli approcci critici al tema specifico: T. BAUMEISTER, "Das Martyrium als Thema frühchristlicher apologetischer Literatur," in *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, a cura di M. LAMBERIGTS, P. VAN DEUN, Louvain, Leuven University Press, Peeters, 1995, pp. 223-232.

to di rinnegare la propria fede sono le colpe più gravi che un musulmano possa commettere). Come individui, cristiani ed ebrei potevano essere sottoposti a processi ed esecuzioni perché affermavano la propria identità religiosa, perché rifiutavano di essere assimilati oppure perché rifiutavano l'appartenenza islamica che derivava dalla loro condizione giuridica.

Tali situazioni provocano reazioni problematiche all'interno delle comunità di appartenenza, causando contrasti e condizionando processi dialettici di identità, sottomissione, dissimulazione, assimilazione.

Le minoranze appaiono orientate ad accettare le regole imposte dal potere ufficiale per potere mantenere i propri riti e forme autonome di organizzazione interna. Prese di posizione individuali e, in particolare, la ricerca del martirio o il martirio volontario sono generalmente contrastati: le gerarchie religiose appaiono impegnate a ostacolare contrasti e ribellioni.

Così, la memoria di esecuzioni capitali può essere cancellata, soggetta a *damnatio*, oppure modificata. Raramente assassini ed esecuzioni sono ufficialmente riconosciuti come martirii, ma talvolta questo tipo di eventi dà origine a cambiamenti profondi nell'assetto generale delle società⁵.

I. I termini del problema

Perché solo alcuni cristiani uccisi in quanto tali nella fase della prima islamizzazione hanno dato origine a devozioni e sono stati riconosciuti come modelli di santità?⁶ Che ne è stato della memoria degli altri? Per-

⁵ Per l'impostazione metodologica si consideri il volume miscelaneo che analizza il tema generale in senso diacronico: *More than a Memory. The discourse of the martyrdom and the construction of Christian identity in the history of Christianity* a cura di J. LEEMANS, Leuven-Paris, Peeters, 2005. Si vedano in particolare l'introduzione (pp. XI-XVI) e il saggio B. DEHANDSCHUTTER, *A community of martyrs: religious identity and the case of the Martyrs of Lyon and Vienne*, pp. 3-22. Sul martirio cristiano nei contesti islamizzati: C. C. SAHNER, *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, a cura di D. THOMAS, B. ROGGEMA, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 499-502; K. BAXTER WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; S. H. GRIFFITH, *Christians, Muslims, and Neo-Martyrs: Saints Lives and Holy Land History*, in *Sharing the Sacred: Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE*, a cura di A. KOFSKY, G.G. STROUMSA, Jerusalem, Yad Izhak Ben Zvi, 1998, pp. 163-207; M. RUBIN, *Arabization versus Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period*, *ivi*, pp. 149-162. Per le prospettive contemporanee: *Contested Spaces, Common Ground: Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies*, a cura di U. WINKLER, Leiden, Brill Rodopi, 2017.

⁶ Per una introduzione alle fonti liturgiche e un'analisi sociologica dei santi inseriti nei calendari si veda J. M. FIEY, *Saintes Syriaques*, a cura di L. I. CONRAD, Princeton, NJ, The Darwin Press, 2004, pp. 3-11.

ché gli eventi della loro morte violenta non sono diventati oggetto di narrazioni veicolate nella comunità cristiana fino a divenire la base per culti e celebrazioni liturgiche?

A fronte di attestazioni testuali frammentarie e di un quadro documentario lontano dall'essere esaustivamente editato e tradotto, si possono ipotizzare alcune spiegazioni, che aprono altrettante prospettive di ricerca storica.

La prima: la memoria di questi martiri è andata perduta o è stata cancellata perché si è estinta la comunità cristiana a cui appartenevano, non ci sono stati testimoni oppure non c'è stato chi ha ricevuto la testimonianza, l'ha tramandata e l'ha trasformata in culto.

Si possono aggiungere motivazioni psicologiche più profonde, come la paura, il timore di raccontare, il pudore del dolore, il pudore della sconfitta subita. Le comunità cristiane superstiti sono state private di una parte della loro memoria per imposizioni e divieti esterni oppure hanno esse stesse rimosso questa parte della loro storia?

È significativo che esse celebrassero i martiri, ma quelli del passato (uccisi durante le persecuzioni pagane romane e sasanidi), alludendo solo in generale a tribolazioni e angherie contemporanee.

Hanno esse stesse rinunciato a testimoniare eventi contemporanei (o vicini nel tempo), inibendosi dal proporre i martiri come esempio e modello da seguire, per evitare altre persecuzioni e per permettere una forma di sopravvivenza della comunità nel tempo?

Se Tertulliano poteva affermare che il sangue dei martiri può diventare seme per nuovi cristiani, quale è stata la relazione fra le comunità e gli eventi di uccisione e carcerazione di cristiani durante la prima fase di islamizzazione?

Non solo sembrano interagire meccanismi comportamentali e psicologici locali, ma occorre ricostruire anche gli atteggiamenti ecclesiali e le dinamiche ecclesiologiche che hanno determinato scelte celebrative e culturali. Quanto hanno influito le decisioni generali delle Chiese di appartenenza e i loro orientamenti di opportunità?

Su un piano più generale, a quale idea del martirio e a quale idea di presenza dei cristiani nella società corrisponde l'esito di non celebrare questi martiri?

Nei testi cristiani e nell'omiletica delle comunità di minoranza nei domini musulmani sembra radicarsi l'equazione fra l'Islam e il "mondo", che è il regno dell'Anticristo: il Cristianesimo vince oltre la storia,

non nel presente. Ne deriverebbe che il cristiano accetta con pazienza una situazione di subordinazione e di prova, sperando nella ricompensa celeste. Ne conseguirebbe anche una svalutazione complessiva della società (che si presenta come “altra” rispetto al Cristianesimo), insieme con la convinzione di una impossibilità di agire per arrivare a modificarla. In altre parole, si sarebbe verificata di fatto una sorta di forzata rinuncia a celebrare i martiri e, insieme, a cambiare i loro carnefici.

Altre motivazioni di carattere sociologico e politico *latu sensu* sono implicite nelle modalità di esercizio del potere dei governanti musulmani e nel sistema di relazioni e di connivenze che vi si creava intorno, coinvolgendo direttamente le gerarchie ecclesiastiche. Sono elementi chiave del contesto: le forme del controllo delle comunità dei *dhimmi*, ebrei e cristiani, l'amministrazione della giustizia e la composizione delle controversie all'interno e all'esterno dei gruppi religiosi, il sistema della raccolta della *jizya*, i ruoli di intermediazione e di subordinazione che si creano nella consuetudine. Le relazioni fra gruppo dominante e gruppi religiosi sottomessi si articolano in un vero e proprio sistema, complesso e sfaccettato da ricostruire sul piano storico.

Vi corrisponde una specifica declinazione culturale e teologica dei contenuti della fede cristiana: all'interno di tali rapporti di subordinazione che permettono forme di coesistenza si manifesta una sorta di meta teologia, una declinazione del Cristianesimo che pone in primo piano elementi che non urtano i musulmani, motivi che non contrastano con il monoteismo assoluto dell'Islam o con le norme della *sha'aria*, a scapito di temi teologici che marcano le differenze (quali, per esempio, la Trinità o la natura divina di Gesù, oppure la maternità divina di Maria). Questi ultimi non vengono dichiarati e restano come sullo sfondo, confinati nella dimensione più interna delle comunità e delle liturgie proprie.

Le figure dei martire, con le loro affermazioni, i loro comportamenti e la stessa morte, si presentano, invece, come elementi di ostacolo a questo assetto di convivenza.

Le divisioni fra cristiani, il carattere linguistico ed etnico composito delle comunità (sia negli ambienti urbani sia nei monasteri maggiori), la pluralità di riti e di concezioni teologiche sono altri elementi che possono avere influenzato gli sviluppi narrativi e devozionali dei singoli episodi martiriali, fino a decretarne la fine.

Il mosaico di situazioni variabili che caratterizza le situazioni dei cristiani durante la prima islamizzazione nel Vicino Oriente e in area mediterranea pone alcune specifiche questioni di metodologia storica.

I.1. Questioni di metodo storico

Sul piano storico l'obiettivo è l'identificazione e la chiarificazione degli eventi e dei loro contesti.

Si tratta di ricostruire casi di uccisioni, esecuzioni capitali o massacri motivati dall'identità religiosa, dall'appartenenza a un gruppo o dalla fede religiosa professata.

Essi si collocano quasi sempre al di fuori del riconoscimento codificato o liturgico del martirio. Si tratta, quindi, di affrontare fonti frammentarie, non edite e non tradotte, siano esse fonti non cristiane (per lo più cronache di ambito islamico) oppure fonti narrative cristiane.

Queste ultime sono esse stesse parte del processo di riconoscimento e costruzione della memoria martiriale, talvolta sono incomplete, non hanno avuto circolazione, sono state tramandate all'interno di altri testi. La loro genesi e le forme della loro trasmissione sono elementi attivi nei processi di riconoscimento o cancellazione del martirio. Considerazioni simili possono essere estese alle fonti liturgiche, a partire da calendari e sinassari, che registrano e fissano le celebrazioni delle memorie dei santi martiri, sia a livello locale o monastico, sia su un piano più generale, all'interno di una Chiesa. La loro problematicità è legata alla durata e alla sopravvivenza degli usi celebrativi delle singole comunità, nelle varie città e negli insediamenti cenobitici.

Le stesse relazioni fra musulmani e *dhimmi*⁷ in epoca Abbasside danno vita a un mosaico di situazioni che si modificano nel tempo, anche in relazione alle interpretazioni più o meno restrittive o violente dei presupposti coranici della discriminazione⁸. Sulla base del Libro, le diverse

⁷ C. CAHEN, s.v. *Dhimma*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, Brill, 1954, p. 237.

⁸ Si veda l'analisi delle implicazioni di metodologia storica dell'applicazione nella società islamizzata di Baghdad dei versetti del Corano IX, 29 e V, 51 in J. M. FIEY, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, Peeters, 1980, pp. 1-9. Il primo dei due versetti riguarda il versamento della *jizya* e l'umiliazione a cui cristiani ed ebrei devono essere sottoposti al momento del pagamento "in mano", direttamente. Il secondo ha come oggetto il divieto per i musulmani di prendere *dhimmi* come affiliati (o *clientes*), dando loro incarichi: è stato spesso invocato come fondamento da chi, a più riprese, ha voluto bandire dagli incarichi pubblici i non islamici.

scuole giuridiche fisseranno linee di condotta teorica, non sempre applicate e variamente modificate dai governanti o persino dai funzionari.

Ne consegue l'importanza della datazione e della circoscrizione dei fatti, in relazione con i loro contesti. Questi ultimi sono intrinsecamente complessi, collocati nella galassia dei "casi" delle relazioni fra gruppi religiosi e politici diversi durante la prima islamizzazione. Si pone, quindi, la necessità di evitare le generalizzazioni quando si usano riferimenti a "i musulmani" o a "i cristiani", poiché non ci si riferisce a gruppi omogenei. Piuttosto occorre considerare i sottogruppi (sciiti, sunniti, nestoriani, giacobiti, melkiti, maroniti) e le loro interrelazioni plurime. Si aggiunge, inoltre, il fatto che, sia in ambito sciita sia sunnita, i gruppi vivono in un equilibrio fragile, all'interno di una società in crisi di leadership per secoli, per la quale la costituzione della *umma* ugualitaria resta per lo più un ideale.

1.2. Problemi teologici

Sul piano teologico, dogmatico e morale, non si può prescindere dalla domanda: che cos'è il martirio cristiano? In altri termini, a quali condizioni un cristiano può essere riconosciuto come martire? Quando un assassinio o una persecuzione sono messi in atto *in odium fidei*?

Una definizione teologica cristiana del martirio presuppone la questione della libertà, intesa come possibilità di professare pubblicamente la fede, come libertà di coscienza e, di conseguenza, come facoltà o necessità morale di ribellarsi a un sistema umano di regole e di imposizioni, arrivando a includere anche il rifiuto delle gerarchie ecclesiastiche e delle loro disposizioni.

Il martirio è, inoltre, una tematica centrale connessa con l'identità, con la definizione e le trasformazioni delle identità religiose nelle società complesse.

Il piano teologico si interseca con quello della ecclesiologia. Idee e modelli di santità appartengono a una determinata visione di Chiesa e contribuiscono a definirla e trasformarla. Ecco quindi che il riconoscimento della memoria martiriale si lega agli assetti ecclesiologici dei singoli momenti, divenendone un elemento caratterizzante.

Sul versamento della tassa si vedano C. CAHEN, s.v. *Djizya*, in *Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leiden, Brill, 1954, II, pp. 573-576 e F. ROSENTHAL, *Some minor problems in the Quaran*, in *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York, Conference on Jewish Relations, 1953, pp. 68-72.

Le stesse modalità storiche del riconoscimento della santità vanno contestualizzate.

Se nella Chiesa latina il riconoscimento e la proclamazione della santità diventano appannaggio del papa a partire dalla fine del X secolo e solo dopo il 1170 tale prerogativa diventa sempre più esclusiva della *Sedes Apostolica Romana*, un processo di canonizzazione formale non è, invece, identificabile nelle Chiese orientali né nel mondo ortodosso⁹. Nella Chiesa Siriaca (sia occidentale di Antiochia, sia orientale di Seleucia), così come in quella Maronita e Melkita, la santità viene sancita dall'inserimento del nome e della memoria del Mar o della Mart (termini che indicano reverenza e beatitudine) nei santorali, nei calendari, nei menologi o nei martirologi.

I santi di cui si è conservata la memoria sono quelli di cui era stata redatta una biografia scritta contemporanea oppure una *passio* che restituisse, in qualche modo, le circostanze della morte. Questi scritti equivalgono a una canonizzazione, poiché sulla loro tradizione si basavano l'inserimento nel calendario, l'istituzione di feste locali e, talvolta, la loro diffusione all'interno dell'intera Chiesa. Garanti di tali modalità erano i vescovi e i metropoliti¹⁰.

Intorno al tema si evidenziano, quindi, precise dinamiche ecclesio-logiche. Alla variabilità delle situazioni corrisponde una vasta e incerta gamma di passaggi nella tradizione di devozioni e culti, anche non codificati: l'interruzione della trasmissione memoriale e la caduta nell'oblio sono sempre possibili.

2. Casi ed esempi

Perché considerare casi nei contesti della prima islamizzazione nell'area del Vicino Oriente e del Mediterraneo? Essi si pongono come indicatori di cambiamenti su larga scala sul piano non solo religioso, ma

⁹ Si veda il saggio di carattere generale P. DE LAUBIER, *Sociologie des saints*, «Revue thomiste», Toulouse, Ecole de Théologie, Janvier-Mars 1991, pp. 34-67. Il tema è compiutamente analizzato dal punto di vista canonico in P. GIOVANNUCCI, *Il martirio e la sua codificazione giuridica nella storia delle canonizzazioni cristiane dalle origini al paradigma lambertiano*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», nuova serie, 91, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, pp. 23-47. Per le definizioni generali: ID., *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Brescia, Morcelliana, 2008, pp. 35 e ss.; D. BOYARIN, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di Cristiano-simo e Giudaismo*, Genova, Il Melangolo, 2000.

¹⁰ J. M. FIEY, *Saints Syriacques*, op. cit., pp. 3-5.

anche politico, demografico e culturale e, per questo, possono illuminare singoli aspetti del tema generale.

In questo periodo, all'interno di società multiculturali in profondo cambiamento, i rapporti di potere e le relazioni formali e informali fra gruppi religiosi diversi attendono ancora uno studio sistematico, anche per il numero relativamente contenuto di fonti disponibili, edite e tradotte. Lo stesso vale per le interconnessioni fra teologie diverse, cristiane e islamiche, e fra teologie e società.

Intorno al tema del martirio negato (o non riconosciuto) emergono, in particolare, le modalità di passaggio da un gruppo religioso all'altro o le limitazioni a tali cambiamenti di *status*, le forme dei rapporti di subordinazione fra gruppi dominanti e gruppi subordinati, l'assetto gerarchico all'interno e all'esterno dei gruppi religiosi.

Le attestazioni puntuali di uccisioni ed esecuzioni capitali di cristiani nell'area del Vicino Oriente, dell'Asia Minore e del Mediterraneo evidenziano come il fenomeno sia diffuso ma emerga in modo frammentario nelle fonti scritte, in relazione con contesti e vicende specifici.

Eventi e narrative che ruotano intorno alle esistenze dei Martiri di Cordoba delineano un processo completo di negazione e riconoscimento della santità martiriale, che include diversi passaggi: processi giudiziari, condanne a morte, condanna e *damnatio memoriae* degli uccisi da parte delle autorità ecclesiastiche locali, sviluppo di memorie e culti spontanei, redazione scritta delle *passiones*, e, infine, riconoscimento della santità da parte della Chiesa di Roma nell'ambito di un più ampio processo di trasformazione della Chiesa iberica e di affermazione dell'identità cristiana all'interno della Reconquista.

Ciò che ci è stato tramandato di Pietro di Capitolias, morto nel 715, fa emergere le sfaccettature del rapporto di soggezione dei non musulmani al potere politico, insieme con alcuni elementi psicologici della ribellione e dell'affermazione di un'identità religiosa minacciata.

La vicenda di Romanos Neomartire (ucciso nel 780) si svolge in ambito monastico, nel contesto di contrasti fra gruppi ereticali cristiani e di viaggi missionari verso i musulmani.

La condanna e l'esecuzione di Giovanni di Phanijoit si situano, invece, al Cairo nel XIII secolo, all'inizio del dominio di Salah ad-Din, in un *milieu* multiculturale in rapida trasformazione, ma sono l'esito di processi socio religiosi molto simili a quelli che caratterizzano la prima islamizzazione.

In questo ventaglio di situazioni il martirio appare definirsi come conseguenza consapevole del rifiuto di un ordine consolidato e come elemento di rottura dei vincoli imposti all'interno di una società, in nome di una adesione integrale a un Cristianesimo vissuto e ri-definito al di fuori delle prassi delle comunità di appartenenza e oltre la teologia che veniva professata al loro interno.

I testi che tramandano le informazioni sugli eventi e sui protagonisti sono per lo più di carattere agiografico, generate all'interno di circuiti monastici o nelle reti devozionali strettamente legate alle comunità interessate. Il loro incrocio con fonti cronachistiche può aprire la strada alla ricostruzione dei contesti e delle interazioni fra gruppi religiosi diversi¹¹.

2.1. Attestazioni episodiche in epoca Ommayade e Abbasside

Nella prima fase del periodo musulmano, dal VII secolo in poi, i cristiani nelle società islamizzate raramente furono oggetto di persecuzione, intesa *strictu sensu*. Piuttosto, le relazioni fra islamici e seguaci del Vangelo erano fondate su tre elementi: tolleranza, protezione in cambio di sottomissione (ebrei e cristiani erano Popoli del Libro, *abl al-kebab*, e quindi godevano dello *status* specifico della *dhimma*, non assimilabile a quello degli infedeli ma comunque inferiore rispetto a quello dei credenti); separazione sociale.

Come membri di un gruppo di minoranza erano soggetti a discriminazioni legali: dovevano versare tasse specifiche, indossare appositi capi di vestiario o segni di identificazione, erano esposti ad altre forme di umiliazione. Arresti e condanne di cui si hanno notizie sono da riferire in gran parte alla violazione delle prescrizioni della *dhimma*.

Tali episodi emergono in modo puntiforme nelle fonti e sembrano essere influenzati dagli atteggiamenti dei singoli califfi o governatori locali.

¹¹ Per le forme dei testi martiriali nel contesto delle relazioni cristiano islamiche nel mediterraneo medievale si veda M. CERNO, *When the "Other" has another God. Christians towards Saracens in Italian Hagiography before the first Crusade*, in *La Naissance d'autrui, de l'Antiquité à la Renaissance*, a cura di J. LAGOUANÈRE, Paris, Classques Garnier, 2019, pp. 333-357 DOI: 10.15122/isbn.978-2-406-07835-7.p.0333

Durante il periodo ommayade, il califfo Omar II (717-720) irrigidì le norme nei confronti dei non musulmani e istigò persecuzioni: massacri di cristiani avvennero in Armenia¹².

Misure discriminatorie furono adottate dai suoi successori. All'inizio del dominio abbaside un certo numero di cristiani fu messo a morte perché sospettato a causa dei legami instaurati con la dinastia precedente.

Mahdi (775-785) e Motawakkel (847-861) ordinarono (o non impedirono) distruzioni di chiese e monasteri in Siria e Mesopotamia.

La condanna a morte di musulmani apostati che passavano al Cristianesimo (o ad altro credo) doveva essere una pratica comune.

Più raramente le fonti restituiscono le circostanze. Michele il Siro riporta che durante il regno di Mansur (754-775) un cristiano di nome Ciro si convertì all'Islam per poi tornare alla sua fede originaria. Si rese colpevole in questo modo di apostasia, che per la legge islamica è passibile di morte. Fu decapitato per ordine del governatore di Jazira, 'Abbās¹³.

Nello stesso periodo, secondo la testimonianza di Teofane, i cristiani furono sottoposti a una serie di misure discriminatorie e a pesanti penalizzazioni (divieto di costruire nuove chiese, esporre croci, celebrare durante il giorno, di esercitare cariche presso la tesoreria; fu prescritto loro di radersi la barba e di portare acconciature particolari, nel 773 fu ordinato di marchiarsi col fuoco)¹⁴. Alcuni di questi provvedimenti possono essere messi in relazione con l'appartenenza greco bizantina di comunità allora numericamente molto rilevanti.

Una vicenda assimilabile al martirio è quella di Abdun, un notevole di Takrit, parente del metropolita giacobita Basilio, che nell'820 fu minacciato e sottoposto a pressioni perché abiurasse il Cristianesimo. Poiché rifiutò, fu prima orrendamente torturato e poi decapitato, il suo corpo esposto pubblicamente a lungo alla vista dei cittadini. I fatti si inscrivono nelle difficoltà di relazione fra il patriarca dei giacobiti Ciriaco e la comunità locale ed è complicata dal fatto che il metropolita Basilio assunse ruoli anche nell'amministrazione pubblica, entrando poi in conflitto con i musulmani. Le accuse mosse ai cristiani seguono una

¹² G. DEDÉYAN, *Histoire des Arméniens*, Paris, Editions Privat, 1982, p. 196.

¹³ *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*, a cura di J. B. CHABOT, Paris, Leroux, 1902, II, p. 527.

¹⁴ THEOPHANES, *Chronographia*, a cura di J. CLASSEN, Bonn, Weber, 1839, I, pp. 678-679, 687, 690; J. M. FLEY, *Chrétiens Syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, Peeters, 1980, pp. 26-29.

sorta di cliché: il suono del *simandron* creava disturbo, così come la vista delle croci sulla pubblica via. Si aggiungeva il fatto che alcuni porci (allevati dai cristiani) erano entrati nella moschea. Abdun fu incriminato per avere oltraggiato il Profeta. Mentre Basilio riuscì a scappare, lui fu catturato. Si cominciò a lusingarlo, promettendogli doni, onori e cariche, se avesse abbracciato l'Islam. Quando rifiutò, si passò alle minacce e alle torture. Dopo sette mesi di prigione e di supplizi, fu passato per la spada e lasciato appeso al patibolo. Miracoli si sarebbero verificati sulla sua tomba, ma non è attestata la nascita di un culto né una memoria che vada oltre queste poche annotazioni cronachistiche.

Meno di un ventennio più tardi, nell'838, il figlio del califfo Mo'tasem (833-842) perseguì i musulmani convertiti al Cristianesimo; molti furono torturati per indurli a tornare alla fede di Maometto¹⁵.

Sotto Moqtader (908-932 con intervalli) si colloca l'uccisione di Abu Yaser, amico del ciambellano, una sorta di maestro di palazzo, la cui storia rivela quanto fosse pericoloso l'intreccio fra ruoli ecclesiastici, gestione economica pubblica, distribuzione di fondi e quanto i cristiani si trovassero talvolta in rischiosissime posizioni di potere nell'amministrazione del califfato¹⁶.

2.2. I martiri di Cordova

Il caso dei Martiri di Cordova pone una serie di questioni critiche che possono essere estese anche ad altri contesti islamizzati. È ben noto: almeno quarantotto cristiani sono stati processati e condannati a morte dalle autorità islamiche nella città andalusa fra l'851 e l'864. Intorno a loro si è sviluppata una ricca e controversa storiografia¹⁷.

¹⁵ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, a cura di J. B. ABBELOOS, T.-J. LAMY, Louvain, Peeters, 1872-77, p. 384; *Chronique de Michel le Syrien*, op. cit., pp. 96-97.

¹⁶ J. M. FIEY, *Saintes Syriaques*, op. cit., p. 127.

¹⁷ Un *excursus* è in K. IHNAT, *The Martyrs of Córdoba: Debates around a curious case of medieval martyrdom*, History Compass, Hoboken, New Jersey, John Wiley and Sons Ltd, 2020; <https://doi.org/10.1111/hic3.12603>. Si vedano anche gli studi puntuali inseriti in ricerche più ampie sulle relazioni fra cristiani e musulmani: "Eulogius Of Córdoba, The Memorial of the Saints and The Book in Defense of the Martyrs", in *The Pseudo-historical Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2011, pp. 15-28 [<https://doi.org/10.1515/9783110263831.15>]; J. TOLAN, "Eulogius of Cordova = Eulógio of Córdoba = Eulógio of Toledo", in D. THOMAS (ed.), *Christian-Muslim Relations 600-1500*, Leiden, Brill, 2020. Ultimo accesso 11/08/2021 [http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_24319]; A.

La *passio* (insieme con un corpus contemporaneo di testi agiografici, apologetici e documentari) si deve a uno di loro, Eulogio, un prete poi eletto vescovo di Toledo, ucciso prima che potesse prendere possesso della sua sede cattedrale. La sua *Memoria Sanctorum* (il primo testo cristiano contemporaneo a dare conto dei fatti), descrive le storie di molti di loro, accusati di apostasia o di blasfemia, spesso per loro stessa scelta: affrontarono dispute teologiche, affermarono pubblicamente i dogmi cristiani e la loro irriducibile differenza rispetto alla fede dell'Islam, denunciavano la condizione dei *dhimmi*¹⁸.

Erano monaci, giovani preti, studenti, ex bambini soldato, ragazze nate in famiglie interreligiose ma assoggettate alla legge islamica oppure costrette a sposare un musulmano, persone vulnerabili al confine fra due mondi diversi.

L'alto clero locale considerò le loro azioni come martirio volontario o, apertamente, come suicidio e cercò di dissuaderli per evitare loro la condanna capitale.

Nell'852 fu convocato un concilio per condannare le loro posizioni e per limitare l'impatto del loro *exemplum*.

Più tardi, la Chiesa di Roma decise di invalidare questa assemblea e di condannarne gli esiti: inserì i nomi degli uccisi nel Martirologio Ro-

PATEY, *Asserting Difference in Plurality: The Case of the Martyrs of Córdoba*. «Studies in Church History», 51, Cambridge, Ecclesiastical History Society, 2015, pp. 53-66 [DOI:10.1017/S0424208400050105]; K. B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, in particolare pp. 77-96. Le vicende e il complesso contesto ecclesiale iberico in cui si collocano sono ampiamente delineati in M. RIZZI, *I martiri di Cordova tra rivolta e resa*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 15, Brescia, Morcelliana, 2018, pp. 253-269. Sulle relazioni dei martiri con il vescovo di Cordova e sul ruolo di lui rispetto al dominio musulmano della città si vedano: J. A. COOPE, *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995, in particolare pp. 61-64; A. HOLLANDER, *Blazing Light and Perfect Death: The Martyrs of Córdoba and the Growth of Polemical Holiness*, in *Contested Spaces, Common Ground: Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies*, a cura di U. WINKLER, O. LEIRVIK, L. RODRIGUEZ, Leiden, Brill Rodopi, 2017, pp. 203-224.

¹⁸ I testi di Eulogio e del suo circolo sono editi in *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, a cura di J. GIL, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1973, vol. II pp. 363-503. La biografia di Eulogio scritta da Paolo Alvar, suo collaboratore e testimone diretto degli eventi è *ivi*, ALVAR, *Vita Eulogii*, vol. I, pp. 330-343. Per l'analisi e una traduzione inglese K. B. WOLF (edizione e traduzione), *The Eulogius Corpus*, Liverpool, Liverpool University Press, 2019. Una disamina sull'autenticità dei testi è in E. P. COLBERT, *The Martyrs of Córdoba (850-859). A study of the sources*, Washington DC, The Catholic University of America, 1962, «Studies in Medieval History», new series XVII. Gli atti del processo sono stati discussi da A. DUQUE, *Claiming Martyrdom in the Episode of The Martyrs of Córdoba*, *Collectanea Christiana Orientalia* 8, Cordoba, Universidad de Cordoba, 2011, pp. 23-48, in particolare 27-34.

mano, dando così un riconoscimento alle devozioni locali che andavano a connettersi con le radici della *Reconquista*.

Sul piano della storia evenemenziale, il focus è sul numero e sull'identificazione di questi martiri: un considerevole numero di cristiani messi a morte nella stessa città in un arco di tempo relativamente breve, dopo una serie di processi e di sentenze pubbliche. Si tratta di un caso isolato? Oppure possiamo ipotizzare un fenomeno su scala più larga? Possiamo parlare di persecuzione? O, piuttosto, si può delineare un complesso processo di assimilazione e di uniformazione religiosa contrastato da reazioni identitarie collegate con i martirii e con narrative martiriali?

Chi erano i protagonisti degli eventi, così come li riporta Eulogio?

Isacco veniva da una famiglia aristocratica, aveva imparato l'arabo da bambino ed era diventato il *kâtib adh-dhimam* di Cordova, l'*exceptor reipublicae*, l'esattore delle tasse versate annualmente dai *dhimmi*, i sottomessi, ebrei e cristiani, ai dominatori islamici. Era forse la carica più alta a cui un non musulmano poteva ambire. A un certo punto lasciò tutto e si ritirò nel monastero di Tabanos, fra le montagne, per rimanervi tre anni. Un giorno ritornò in città; chiese e cercò del *cadì*. Gli si presentò davanti e, diretto, gli pose alcune domande su Maometto. Non appena questi cominciò a magnificare il profeta, lo interruppe e affermò, a voce alta e piana, che, invece, stava bruciando nel profondo dell'inferno perché aveva ingannato gli arabi. Il giudice prima rimase immobile, poi, senza aggiungere altro, gli diede uno schiaffo. Gli altri dignitari presenti lo rimproverarono, dicendo che non si poteva colpire nessuno se non dopo un processo. Proprio quella fu per Isacco l'occasione per ribadire pubblicamente i dogmi della teologia cristiana: il giudizio si concluse con la condanna a morte per blasfemia. Fu decapitato, il suo corpo esposto per giorni a testa in giù di fronte alla città, lungo il Guadalquivir, poi cremato. Le ceneri disperse nel fiume.

Eulogio racconta che ad essere subito attratto dall'esempio di Isacco fu Sanctius, un bambino soldato catturato dai musulmani ad Albi, nella Francia meridionale, per poi essere inquadrato nell'esercito di Cordova, forse nella guardia di palazzo. Fu decapitato due giorni dopo. Ancora quarantotto ore dopo l'esecuzione di Isacco, fu la volta di altri sei che si palesarono direttamente cristiani sfidando le limitazioni imposte. Sabiniano, *Habentius*, il monaco *Wistremundus* erano tutti giovani; il prete Pietro e il diacono *Walabonsus* erano a Cordova per studiare; Geremia era

parente di Isacco e fondatore del monastero in cui questi si era ritirato. Si presentarono al giudice facendo riferimento proprio all'autoaccusa di Isacco, dicendogli di comminare loro la stessa pena: "Esegui la sentenza e moltiplica la tua crudeltà: professiamo Gesù Cristo vero Dio e consideriamo il tuo profeta precursore dell'Anticristo".

Georgios, monaco a San Saba presso Betlemme, conosceva bene il latino, il greco e l'arabo. Impegnato in un viaggio in alcuni monasteri della Francia meridionale, arrivò a Cordova e, colpito per le angherie in cui vivevano i cristiani, decise di dividerne la condizione, fino alla morte. Restando con loro, li affascinò per il suo ascetismo e per il disprezzo per il corpo (Eulogio annota che non si era mai lavato in tutta la vita).

La *Memoria* racconta poi di Marta, figlia di padre cristiano e di madre musulmana convertita, sorella di uno degli uccisi. Era entrata in un piccolo monastero, la cui badessa trent'anni prima aveva visto due dei suoi figli condannati a morte sempre per blasfemia. Fu messa in prigione con Flora, figlia di madre cristiana e di padre musulmano. Era cresciuta secondo la fede del Vangelo perché costui era morto quando era bambina. Quando il fratello più vecchio, lui islamico, volle ricondurla alla religione del padre per poi farla sposare con un altro maomettano, scappò. Ritrovata, fu condannata a una durissima flagellazione e consegnata a lui in custodia. Prima ancora che le sue ferite fossero guarite (si parla di una piaga all'attaccatura dei capelli che non riusciva a rimarginarsi), fuggì di nuovo portandosi dietro una sorella più piccola e trovando rifugio in campagna. Poco dopo, decise, però, di consegnarsi spontaneamente. Passò solo qualche giorno e una spada troncò la sua testa.

I corpi delle due ragazze, abbandonati nei campi e rispettati dagli stessi animali, furono quindi gettati nel fiume Guadalquivir; in seguito il corpo di Marta fu ritrovato e sepolto dai cristiani nella chiesa del monastero di Cuteclara. Le teste delle due martiri furono collocate nella basilica di Sant'Acisclo.

Di loro e degli altri non sapremmo forse nemmeno il nome, se lo stesso Eulogio non le avesse proposte ai suoi contemporanei come modello di saldezza e di eroica difesa della *libertas* che consente agli esseri umani di esprimere la loro natura di figli di Dio. Anch'egli imprigionato e torturato, le conobbe in carcere e rimase impressionato dalla loro forza tranquilla. Fu autore anche di un *Apologeticum* in difesa della teologia cristiana e fu acceso predicatore dell'irriducibile diversità fra Cristiane-

simo e Islam e del dovere per i battezzati di proclamare apertamente la salvezza portata da Gesù, Dio fatto uomo. Anche lui, alla fine, fu decapitato l'11 marzo 859.

La sua testimonianza mette in evidenza che le condanne capitali per blasfemia e per apostasia erano previste dalle leggi e sembrano essere tutt'altro che eccezionali. Lo confermano le fonti arabe. Lo stesso *cadì* che aveva raccolto la prima autodenuncia, quella di Isacco, si mostrò *stupore nimio turbatus*, non si meravigliò di niente, sembrò prendere atto di una situazione già evidente.

La novità era, piuttosto, la scelta volontaria di queste persone di palesarsi, manifestare la loro differenza teologica, affermare il proprio credo più profondo, esprimere un giudizio sulla religione dei dominatori, su ciò che loro consideravano immutabile e intoccabile. La decisione libera assume, così, la dimensione della sfida, diventa contestazione delle leggi e scardinamento dell'equilibrio raggiunto fra dominatori e dominati, fra una comunità musulmana e una comunità cristiana che da secoli convivono grazie a una rete di accordi, connivenze, rinunce, subordinazioni subite e accettate.

Proprio per questo la sequenza delle azioni di autodenuncia, susseguitesi per più di un decennio, finì per preoccupare lo stesso emiro Abd ar-Rahmân II e va forse inquadrata in un contesto di agitazioni o, almeno, di una ribellione di parte della popolazione cristiana.

Tanto che nell'852 fu convocato apposta un concilio di tutti i vescovi della Spagna.

Era presente anche il *comes* cristiano, che sovrintendeva alla riscossione della *jizya* annuale da parte dei suoi correligionari, da versare poi (in tutto o in parte) alle casse dell'emirato. Con la sola opposizione del vescovo di Siviglia, fu vietato il culto per chi era stato ucciso. I presuli riuniti affermarono anche che chi non è costretto con la violenza a negare la propria fede, ma di propria volontà si offre alla persecuzione (*discrimen*) non può essere considerato martire. Inoltre non si erano verificati miracoli e i loro corpi non si erano mantenuti incorrotti.

Tuttavia, il sinodo, il cui esito non fu mai riconosciuto da Roma e che nelle fonti papali viene definito *diabolicum conciliabulum*, solo apparentemente consegnò all'oblio la testimonianza di questi martiri.

Eulogio fu messo a morte all'indomani della sua elezione a vescovo, ma prima della sua consacrazione e della sua salita sulla cattedra di Toledo. I musulmani e i cristiani legati al loro sistema dovettero sentirsi sod-

disfatti: il marchio di infamia del suicidio impresso sulla fine sua e di chi lo aveva preceduto sembrò la pietra tombale della ribellione cristiana.

Il versamento dei tributi non ebbe interruzioni, né mancarono nuove conversioni all'Islam. Le condanne di cristiani per blasfemia e di musulmani passati al Vangelo per apostasia poterono continuare.

Tuttavia, alcuni vescovi spagnoli riuscirono a mantenere contatti con i Papi: i dubbi sulle posizioni espresse nel concilio divennero rifiuto aperto e netto.

Le storie che Eulogio era riuscito a raccontare nel suo latino rozzo e veemente furono conservate, ricopiate, fatte circolare. I nomi, almeno quelli di cui lui aveva dato nota, rimasero, ripetuti nelle preghiere, tramandati di nascosto, fino ad essere recepiti nel Martirologio Romano per diventare patrimonio di devozione e di memoria di tutta la Cristianità latina. Il loro culto fu celebrato localmente, fino a diventare uno dei più forti motivi ideali e memoriali della *Reconquista*.

2.3. Pietro di Capitolias

La *passio* di Pietro di Capitolias, secondo quanto riportato nei manoscritti, è da ascrivere a Giovanni Damasceno (prima metà dell'VIII secolo). Altri due testi sarebbero invece di Stefano Mansur l'Innografo, nipote di Giovanni¹⁹. Tutti sono riferibili alla rete delle relazioni del monastero di Mar Saba, nei pressi di Betlemme.

Ne emergono questioni cruciali: il martirio cercato e provocato; la distinzione giuridica fra musulmani e cristiani collegata con le autorità diverse a cui sono soggette le comunità; l'indagine e il processo a cui il martire è stato sottoposto; il martirio come testimonianza per credenti e non credenti. La stessa pena della crocifissione, a cui Pietro viene condannato, è il sigillo impresso nella carne della *imitatio Christi* e del *vilipendium Christi*.

La *passio*, scritta in georgiano, non ha pressoché avuto diffusione, ma il racconto del martirio è riportato in altri testi e variamente riecheggia-

¹⁹ Si pone prima di tutto il problema di identificare gli autori e la loro relazione, per circoscrivere il contesto dell'elaborazione della memoria degli eventi S. J. SHOEMAKER, *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine: Passion of Peter of Capitolias, Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba, Passion of Romanos the Neomartyr*, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2016, pp. XI-XLIII. Alcune considerazioni di rilievo sulla contestualizzazione delle *passiones* sono in R. CONTE, *Rev. Art. Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine*, «Archivio di Studi Indo Mediterraneo», VII, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2017, pp. 1-10.

to²⁰. Il testo marca con evidenza i limiti teologici che separano il credo dei cristiani da quello dei musulmani: la ricerca del martirio è un'affermazione di questa differenza²¹.

Il califfo ordina la completa distruzione del corpo, perché non rimangano reliquie e perché non possa originare un culto, né una memoria locale: nel testo stesso è quindi già presente la consapevolezza della possibile cancellazione della vicenda nell'oblio generale.

Pietro viveva a Capitoliyas, una città della Decapoli identificabile oggi con il villaggio giordano di Beit Ras, a nord di Irbid, era un prete e aveva due figlie e un figlio²². Arrivato ai trent'anni, d'accordo con la moglie, decise di iniziare a vivere in totale continenza. Collocò le due bambine in un monastero e preparò per il figlio dodicenne una cella presso la chiesa della Theotokos e, di fronte, si chiuse nella propria, in ascesi completa, nel cuore della città. Quando sua moglie morì, la sua vita divenne ancora più rigida e cominciò a predicare esortando al martirio. Il testo riporta che il religioso fosse seriamente disturbato dal fatto che molti cristiani si convertissero all'Islam: si tratta forse dell'indicazione di un cambiamento in atto nella società locale o di una maggiore pressione delle autorità musulmane sui *dhimmi*.

Non riusciva ad accettare che nessuno fra i suoi fratelli nella fede palesasse pubblicamente gli errori dell'Islam, dottrina nuova, emersa e diffusa da poco, che sosteneva che solo il Padre fosse Dio e che il Figlio fosse una sua creatura, un semplice servitore. Questa, almeno, era la sua percezione della dottrina musulmana: una interpretazione che si colloca nell'*humus* delle eresie cristologiche che stavano da tempo travagliando la compagine delle Chiese dell'area e del mondo bizantino.

La questione della piena divinità di Gesù Cristo è determinante nell'ultima parte della vita di Pietro, il processo che lo condusse al martirio.

Dopo un lungo periodo di dispute e di vessazioni, si ammalò. Temendo di morire in modo del tutto ordinario, decise di guadagnare la corona del martirio: ordinò al suo servo Qaiouma di andare alla moschea ("il tempio degli arabi") per raccogliere un gruppo di dignitari e invitarli

²⁰ Il racconto del martirio è riecheggiato nella Cronaca di Teofane, nella Cronaca di Teofilo di Edessa, nonché nel Sinassario di Costantinopoli e nel Menologio di Basilio II, due testi liturgici che fissavano la memoria del martire al 4 ottobre. La diffusione di un culto per Pietro di Capitoliyas ebbe un minimo, quasi insignificante impatto nel Vicino Oriente e a Costantinopoli.

²¹ J. S. SHOEMAKER, *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine: Passion of Peter of Capitoliyas, Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba, Passion of Romanos the Neomartyr*, p. XXVII.

²² *Ivi*, p. 5.

a casa come testimoni. Sperava di provarli e istigarli ad ucciderlo denunciando i limiti teologici della loro fede. Dal suo letto pronunciò una sorta di sermone in cui condannò il rifiuto dei musulmani di riconoscere la divinità di Gesù e affermò che Giovanni il Battista è l'ultimo profeta (rigettando, così, Maometto). Gli altri non andarono oltre l'arrabbiatura momentanea. Allora lui, guarito e rimessosi in forze, cominciò a predicare lungo le strade rinnovando le sue affermazioni e posizioni teologiche. Fu così che arrivarono lamentele formali al governatore locale²³.

Dovette porsi, a quel punto, un problema istituzionale rispetto alla giurisdizione sui *dhimmi*.

Il governatore diede autorità su Pietro a un certo Zora (che sovrintendeva all'area della Trichora). Questi lo arrestò per verificare se le sue frasi fossero un delirio dovuto alla malattia e, infine, lo rilasciò, dopo avergli letto una lettera in cui spiegava di volergli risparmiare la vita. Avrebbe dovuto però negare e ritrattare le affermazioni teologiche che gli venivano attribuite. Anche amici e parenti furono coinvolti in questa operazione di dissuasione, ma Pietro restò risoluto: "Sto dicendo la verità". Ecco allora che Zora lo arrestò e mandò un rapporto al califfo.

Nel gennaio 715 arrivò da Damasco un messaggero con l'ordine di trattenerlo e di portarlo nella capitale. In catene, fu condotto in un lungo e difficile viaggio, durante il quale molti cristiani lo raggiunsero per incontrarlo e ricevere una benedizione.

Una volta raggiunta Damasco, fu portato davanti al califfo Umar, che tentò a sua volta di convincerlo a ritrattare le sue "blasfemie" e a riconoscere che i suoi errori erano frutto di delirio. Così sarebbe stato liberato. Pietro, invece, confermò tutto e, anzi, rinnovò i suoi anatemi.

Il califfo, a quel punto, ordinò che fosse di nuovo tradotto a Capitolias e là torturato e crocifisso pubblicamente. Stabili espressamente che tutti gli abitanti fossero presenti all'esecuzione.

Il testo è estremamente dettagliato nella descrizione dei tormenti a cui fu sottoposto, che durarono diversi giorni. Quello spettacolo pubblico di sofferenza può essere considerato un momento forte impresso nella storia e nell'identità delle comunità cristiane locali²⁴.

²³ Umar, figlio di Walid (governatore della provincia al-Urdunn durante il califfato di suo padre Walid I – 705-715, figlio di abd-al-Malik). Il testo della *passio* è molto dettagliato sugli eventi politici dell'epoca e questo indica che potrebbe essere stato scritto poco dopo i fatti.

²⁴ Per un confronto sulle forme della narrativa martiriale J. PERKINS, *The suffering self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London-New York, Routledge, 1994.

Il secondo e il quarto giorno gli tagliarono le mani e i piedi, un lato per volta. Il quarto giorno il governatore ordinò che tutti i cristiani delle tre città della Trichora (Capitolia, Gadara e Abila) fossero radunati per assistere all'orribile morte di Pietro. Il poveruomo fu accecato e portato in parata lungo le strade di Capitolia; infine, la crocifissione avvenne poco all'esterno della città di Turlipara.

Le precise istruzioni date dal califfo manifestano il chiaro proposito di una emblematica cancellazione del corpo e del ricordo di Pietro: nulla avrebbe dovuto rimanere di lui, il martire ribelle era oggetto di una totale *damnatio memoriae*, nessuna devozione e nessun culto avrebbero potuto nascere dai suoi resti.

Il corpo, infatti, dopo essere stato lasciato esposto sulla croce per quattro giorni, fu bruciato in una fornace insieme con i vestiti, il legno della croce e tutti gli oggetti che erano stati in contatto. Le ceneri vennero chiuse in un sacco e, sigillate con il sigillo del califfo, furono buttate nel fiume Yarmuk. La stessa fornace fu accuratamente lavata, l'acqua poi gettata in una grotta nel deserto²⁵.

Una tale vicenda pone alcuni problemi dal punto di vista sia storico sia dottrinale. Pietro è propriamente un martire? È stato condannato e suppliziato non tanto per la sua fede e la sua appartenenza, ma per la sua pubblica e ripetuta critica dei contenuti della fede dei dominatori. In altre parole, sembrerebbe avere cercato il martirio.

Eppure, il testo della *passio* propende per rispondere in modo affermativo alla domanda.

Vengono infatti elencati e analizzati esempi tratti dalla Bibbia e dai primi secoli della storia cristiana di fedeli che affrontarono il martirio per sfidare apertamente il sistema dei dominatori e le sue credenze²⁶. Cristo stesso è presentato in questa chiave, così come Giovanni Battista, Elia Tishbita, il profeta Daniele, il martire Gordio di Cesarea.

Perché allora una descrizione così particolareggiata e orrenda dei supplizi inflitti al testimone della fede? Che effetto doveva sortire un testo di questo tipo nei cristiani contemporanei?

²⁵ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton NJ, Darwin Press, 1997, pp. 354-390. Si veda anche ID., *Muslim and the others in Early Islamic Society*, Aldershot, Ashgate, 2004.

²⁶ S. J. SHOEMAKER, *Three Christian Martyrdoms from Early Islamic Palestine: Passion of Peter of Capitolia, Passion of the Twenty Martyrs of Mar Saba, Passion of Romanos the Neomartyr*, pp. 58-65.

Possiamo ipotizzare che, in un contesto cristiano dissanguato e progressivamente indebolito da continue conversioni all'Islam, la descrizione delle sofferenze del martire fosse una sorta di contrappasso, un esempio che doveva rafforzare chi restava fedele e suscitare rimorso negli altri: il coraggio di Pietro avrebbe dovuto suscitare un senso di vergogna all'interno di una sensibilità sottoposta a pressioni, persuasioni e minacce.

2.4. Romanos il Neomartire

La *passio* di Romanos il Neomartire (ucciso nel 780) è stata redatta da Stefano Mansur l'Innografo nel monastero di Mar Saba; è conservata solo in una traduzione georgiana. È un complesso e in gran parte avventuroso racconto che inizia durante il regno dell'imperatore iconoclasta Costantino V.

Vi emergono alcuni temi critico interpretativi: le eresie e i contrasti interni alla Cristianità, elementi di debolezza che favorirono l'adesione al Corano; la relazione fra controversie cristologiche e l'apostasia per conversione all'Islam; il rapporto dei cristiani con le autorità musulmane. Romanos, infatti, vive in Asia Minore in una fase di grande fluidità sociale e identitaria e trova nella ricerca di un faccia a faccia con i dominatori, seguito da un esito tragico, il terreno per la testimonianza della fede.

Il racconto si sviluppa alla frontiera fra l'Impero bizantino e i domini musulmani, un insieme di aree, di piste carovaniere e di contesti urbani caratterizzati da controversie dogmatiche, divisioni e contrasti fra gruppi cristiani, e dalla rapida diffusione dell'Islam.

Romanos si fece Monaco e raggiunse il monastero di Mantineon a Paflagonia, nella parte settentrionale dell'Asia Minore, una comunità cenobitica iconofila. Da lì fu inviato a fondare un nuovo insediamento monastico in una zona di confine, insieme con un confratello più anziano. Quasi subito i due uomini furono catturati da musulmani, che li portarono dal califfo di Bagdad, al-Mansur, che ordinò di tenerli in prigione.

La descrizione della cattività presenta tutta una galassia di persone al confine fra mondi diversi, estromesse dal nuovo ordine che i musulmani stavano creando, in attesa di passare da una condizione precedente allo *status* di convertiti (e apostati), oppure di essere eliminati.

Romanos incontra diversi altri monaci, provenienti da Costantinopoli, Grecia, Cipro, Siria. La sua quotidianità da recluso è tutt'altro che facile: viene preso di mira e angariato da monaci che professavano appartenenze dottrinali diverse dalla sua. In una occasione viene salvato da un giovane musulmano che parlava greco, che sventò un complotto a suo danno.

Alla morte di al-Mansur (775), suo figlio al-Mahdi intensificò le azioni di controllo sugli stranieri. A questo punto della storia, Romanos fu tradito da un apostata di nome Jacob e accusato di essere una spia greca proveniente da Emesa.

Portato davanti al califfo, negò l'accusa (che, infatti, era falsa), causando l'ira del sovrano, che volle portarlo con sé a Damasco, ancora in catene. Lungo il cammino, a Raqqa, incontrarono alcuni cristiani prigionieri che avevano apostatato e si erano convertiti all'Islam "per mezzo di paura, torture e morte". Quando lo videro pregare, gli si avvicinarono rimpiangendo la loro decisione e gli chiesero come avrebbero potuto riparare. Semplicemente, lui spiegò che non avrebbero dovuto fare altro che pentirsi: Dio li avrebbe perdonati. Ecco che le guardie accusarono di nuovo Romanos di essere una spia e aggiunsero la colpa di persuadere i fedeli islamici a diventare cristiani. Lui si difese, ma non negò il suo ruolo di testimone e confessore della vera fede.

Il califfo lo convocò di nuovo e gli offrì la possibilità di convertirsi al Corano, offrendogli in più diversi vantaggi, onori, doni. Al contempo, lo minacciò di torture, orribili sofferenze e battiture. Questi tentativi durarono giorni. Infine, Romanos rifiutò ogni offerta e confermò la volontà di morire per Cristo. Seguì, poco dopo, l'ordine di decapitazione.

Dopo la descrizione del fatto, la *passio* continua con un racconto devozionale incentrato sulla forza del corpo del martire: quando la condanna fu eseguita, il califfo ordinò che la testa mozzata e il corpo fossero gettati nell'Eufrate. Nell'acqua del fiume, le due parti si ricomposero e i cristiani della comunità locale le raccolsero per collocarle nella loro chiesa, insieme con i resti dei santi del passato. In questo modo, idealmente e fisicamente, martiri della Chiesa delle origini e neomartiri venivano assimilati e sovrapposti.

Nei secoli successivi non è attestata con chiarezza una continuità del culto.

2.5. Giovanni di Phanijoit

La “Vita e martirio di Giovanni di Phanijoit” è una *passio* generata e scritta in un *milieu* diverso, in un’altra epoca: la città interculturale de Il Cairo e l’Egitto dell’inizio del XIII secolo²⁷. Tuttavia mette in evidenza dinamiche e comportamenti che possono essere comparati con fenomeni identitari e religiosi propri della prima islamizzazione.

La distinzione delle identità è la chiave metodologica per leggere e interpretare il testo²⁸, che riporta la storia di un mercante di lino di nome Giovanni, convertitosi dal Cristianesimo all’Islam, mosso dal desiderio di lussuria per una donna musulmana, una sua ricca cliente. Poi pentitosi profondamente, pubblicamente ritornò alla fede del Vangelo e venne, infine, condannato a morte per apostasia.

La memoria è scritta in copto, il manoscritto superstite è conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana. La scelta stessa della lingua è un rilevante elemento identitario di resistenza della comunità cristiana, sottoposta alla pressione di un generale processo di assimilazione: la *passio* è considerata l’ultimo testo narrativo cristiano non scritto in arabo in Egitto²⁹.

Giovanni di Phanijoit non è menzionato in nessun manoscritto superstite del Sinassario.

Questa assenza testimonia una sorta di *damnatio memoriae*, un’auto-censura messa in atto all’interno della comunità cristiana, che sembra aver preferito cancellare questo episodio di ribellione e di aperta affermazione di identità, nonché di alterità teologica.

I contenuti della *passio* offrono un modello interpretativo delle relazioni fra cristiani e musulmani basato sul dovere morale di resiste-

²⁷ J. R. ZABOROWSKI, *The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit. Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt*, Leiden-Boston, Brill, 2005. Il volume contiene edizione e traduzione della *Vita* contenuta nel ms. Vaticanus Copticus 69 e un commento dettagliato sulla lingua utilizzata nel manoscritto.

L’introduzione e il primo capitolo affrontano il tema dell’assimilazione e del ritorno all’appartenenza originaria. Il caso di Giovanni di Phanijoit diventa emblematico del processo generale vissuto dalle comunità copte in Egitto in epoca ayubbide. Il martirio, descritto dettagliatamente, forse da un testimone oculare, diventa affermazione di un’identità ritrovata. La sua narrazione, volutamente redatta in copto e non in arabo, è non solo una forma di trasmissione della memoria, ma anche l’individuazione di un percorso di ritrovamento del sé religioso.

²⁸ J. R. ZABOROWSKI, *The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit*, op. cit., pp. 178.

²⁹ E. C. AMELINEAU, *Un document copte, du XIII. siècle: Martyre de Jean de Phanidjôit*, Paris, Leroux, 1887, p. 113.

re all'assimilazione al gruppo dominante, anche a costo della vita. Gli aspetti teologici e dogmatici restano, invece, sullo sfondo.

Il testo tuttavia non può essere considerato semplicemente un "discorso"³⁰, una narrativa finalizzata a difendere e rafforzare un'identità esposta al rischio di estinzione: porta in luce un intero contesto e precise dinamiche che caratterizzano, in generale, i processi di omologazione religiosa all'interno di sistemi di potere fondati su base ideologico religiosa.

Il motivo più significativo della storia è la ri-conversione del mercante, il suo doppio passaggio e doppio cambio di religione, un comportamento fluttuante in una società in fase di islamizzazione, in un periodo in cui il potere politico va connotandosi proprio in senso confessionale.

Questi voltafaccia caratterizzano in realtà l'intera comunità cristiana, costretta a fare i conti con la dominazione musulmana, che diventa sempre più marcata con l'ascesa di Salah ad-Din e della sua dinastia.

L'apostasia era la minaccia più seria per l'esistenza e la continuità di un gruppo religioso in posizione di subordinazione. Ecco che la narrazione di martirio diventa un *memento* cruciale per ogni fedele: il testo apologetico è finalizzato alla comunità stessa, nasce al suo interno e ha come destinatari i suoi componenti.

La crudeltà delle descrizioni e gli accenti retorici sembrano dimostrare che la conversione all'Islam era un *trend* prevalente. Una volta convertito, il neo-musulmano diventava passibile di pena di morte se fosse tornato pubblicamente alla sua fede precedente. L'apostasia e la blasfemia emergono come strumenti giuridici e come mezzi di controllo per mantenere un sistema di dominio sociale e religioso.

A margine della vicenda di Giovanni, il testo descrive anche un villaggio dove altri cristiani *lapsi* si erano radunati: erano controllati da un apposito guardiano, una sorta di magistrato che vegliava sulla loro sicurezza, sui loro comportamenti e sulla loro perseveranza nella nuova fede nell'Islam. Queste persone, infatti, erano circondate da una generale diffidenza: erano considerate potenzialmente orientate a ritornare in seno al Cristianesimo³¹.

³⁰ D. BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 93-94.

³¹ J. R. ZABOROWSKI, *The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit. Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt*, p. 32.

Dinamiche simili e alcune linee di continuità possono essere evidenziate anche in altri contesti islamizzati, fino a tutta la durata del periodo ottomano³²: i casi di martirio sono riferibili a trasformazioni della società e a fasi in cui si acquiscono i processi indotti di uniformazione religiosa.

3. Sintesi e conclusioni

Gli esempi di questa campionatura evidenziano alcuni elementi comuni che ipoteticamente possono essere estesi anche alla verifica documentaria di altre situazioni eventemenziali.

A partire da alcuni eventi martiriali senza sviluppo di devozioni, si possono tratteggiare alcune linee di interpretazione.

La condizione di sottomissione propria dei *dhimmi* sembra andare di pari passo con la creazione di una sorta di meta-teologia, assimilata e compatibile rispetto alla cultura e alla teologia dominante.

Nelle relazioni fra cristiani e musulmani, i punti eminenti di contrasto teologico irriducibile sono la divinità di Cristo e l'incompatibilità fra il monoteismo assoluto dell'Islam e la Trinità. Nelle fonti relative alla prima islamizzazione, la dichiarazione esplicita di questi dogmi viene assimilata *tout court* al reato di blasfemia. Ecco, quindi, che, nei contesti pacificati di convivenza, essi vengono lasciati in secondo piano oppure vengono taciuti all'interno della stessa comunità cristiana. Chi pone enfasi su tali aspetti, nel nome dell'unità della fede, crea una rottura non solo rispetto ai dominatori islamici ma anche rispetto alle gerarchie del proprio gruppo di appartenenza.

Apostasia e blasfemia sono le chiavi giuridiche e istituzionali, basate su fondamenti scritturistici e normativi, per marcare le differenze, per fissare i limiti di un ordine religioso e politico e per perseguire i trasgressori.

Non è la semplice appartenenza identitaria e religiosa a indurre il martirio, bensì un passaggio, un movimento, una posizione attiva assunta all'interno della società. Il motivo è un contrasto proattivo rispetto alla teologia dominante e, congiuntamente, al sistema di teologie integrate creato all'interno di un ordine sociale costituito.

³² D. J. CONSTANTELOS, *The Neomartyrs' as Evidence for Methods and Motives leading to Conversion and Martyrdom in the Ottoman Empire*, in «Greek Orthodox Theological Review», 23, Brookline, Mass. Holy Cross School of Theology, Hellenic College, 1978, pp. 216-234, in particolare p. 219.

Il martirio evidenzia in modo estremo le differenze (e marca in modo specifico quelle non riducibili); infatti l'accettazione del martirio è una scelta, esso si configura come volontaria espressione di un'identità che si fonda su un credo preciso non modificabile, né limitabile.

Le gerarchie ecclesiastiche tendono a scoraggiare e contrastare questo approccio, preferendo le mediazioni, supportando e accettando meta-teologie condivise di fatto con i dominatori.

Il martirio quindi è una scelta di aperta ribellione a un assetto e a un contesto generali.

Per arrivare a una narrativa di eventi ed episodi martiriali, nonché ad un culto pubblico continuativo, occorre attendere un movimento condiviso di rifiuto dell'ordine stabilizzato oppure un profondo cambiamento politico ed ecclesiologico.

L'orizzonte epistemologico dell'oblio incombe su tutte le altre storie, fino ad avvolgerle completamente³³.

³³ Il tema dell'oblio in prospettiva ermeneutica è trattato nell'ultima parte dello studio P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, 2003, pp. 111-118, 702-719.