

RIVISTA DI FILOLOGIA

E DI ISTRUZIONE CLASSICA

1992

LOESCHER EDITORE

SILVIA RONCHEY, *Indagine sul martirio di San Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore* (Nuovi studi storici, 6). Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1990, pp. 241.

Il martirio è la prova suprema del cristiano. Anziché per la patria, o per l'imperatore, il 'soldato di Cristo' immola la propria vita per Dio, diviene, nel senso più alto, appunto 'testimone'. L'atto è radicale

e non ammette confronti: l' 'eroe della fede' varca deciso la soglia della santità, sottraendosi ad ogni condizione o gerarchia terrena. Compiuto il gesto, patito il supplizio, non c'è potere mondano, e neppure spirituale, che stia più in alto di lui.

Il martire è figura centrale nella Chiesa primitiva, in certa misura indispensabile alla sua affermazione e diffusione, ma che può facilmente trasformarsi in presenza inquietante, scomoda, e persino ostile. Il martirio non è da tutti, esce dalla norma, e può verificarsi al di fuori d'ogni controllo gerarchico: specialmente se è voluto e cercato come, sin dagli ultimi decenni del II secolo, da parte dei montanisti.

Così, la Chiesa si è vista abbastanza per tempo costretta ad esercitare un qualche controllo sulla presentazione e circolazione delle testimonianze relative al martirio, persino ad elaborare una 'dottrina del martirio', che ne distinguesse la forma ortodossa (contraria ad un eroismo a tutti i costi) da quelle eretiche e dannose. Il modello era fornito dal Cristo, che aveva raccomandato ai suoi apostoli, nel caso fossero perseguitati in una città, «di cercar rifugio in un'altra» (*Matth.* 10, 23), e che, in attesa che si compissero i tempi, era passato lui stesso dalla Giudea in Galilea «perché i Giudei lo cercavano per ucciderlo» (*Joh.* 7, 1).

Le 'categorie narrative' in cui abitualmente si suddividono gli atti dei martiri sono tre: giudiziaria (basata essenzialmente sul resoconto del dibattito processuale: da cui la denominazione giuridica di 'atti', poi estesa anche ai documenti delle altre categorie; ne sono esempi il *Martyrium Carpi* e il *Martyrium Iustini*), memorialistica (o diaristica: come quella attribuita a Vibia Perpetua e «fedelmente riportata» in *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 2, 3 - 10, 15), ed infine epistolare (modellata sulle lettere apostoliche, annovera le lettere 'encicliche' inviate dalla comunità di origine del martire ad una o più altre chiese locali: come, ad es., il *Martyrium Lugdunensium*).

Nella categoria epistolare rientra anche il *Martyrium Polycarpi* (costituito da una lettera della Chiesa di Smirne a quella frigia di Filomelio), correntemente ritenuto, in ambiente cattolico, il più antico. Muovendosi tranquillamente controcorrente la Ronchey, con questa sua approfondita *Indagine*, 'riapre il caso', riporta alla luce una serie di interessanti indizi in favore di una datazione più bassa, non del martirio stesso di San Policarpo (per il quale condivide la largamente maggioritaria — e alquanto probabile — collocazione al 167 d.C.), bensì del suo resoconto così come ci è pervenuto (per il quale si dovrebbe scendere di circa un secolo dall'evento), fa risalire, infine, al riconosciuto padre della moderna storiografia ecclesiastica, Cesare Baronio, la sanzione (sino ad oggi indiscussa, almeno da parte cattolica) sia dell'autenticità che della conseguente datazione alta del *Martyrium Polycarpi* (da 18, 3 si ricava — o «chi redasse l'epistola vuol suggerire» — che «meno d'un anno è trascorso dalla morte del santo»: 63).

Il lavoro della R., denso e articolato (vale a dire, felicemente con-

sono all'eccezionale complessità e delicatezza della materia), si presenta diviso in due parti e un'appendice.

La prima parte comprende cinque capitoli (31-91). Il cap. I (*La parola degli Smirnioti e la forma anacronistica dell'epistola*) analizza la forma epistolare e sottolinea come, delle tre di cui s'è già detto (rispetto, cioè, alla giudiziaria e alla memorialistica), essa sia quella « di meno immediata efficacia testimoniale » (41), subordinando « la forma e il contenuto della narrazione sul martirio a quella che può definirsi la mediazione politico-ecclesiale di un'autorità dogmatica » (43 sg.). Il cap. II (*La metafora evangelica come chiave di lettura politica: la polemica antimontanista*) mostra come « l'insistita evidenza in cui viene collocata fin dall'inizio la conformità al Vangelo del comportamento di Policarpo » venga « accentuata dal carattere fondamentale e scritturale, dunque 'ortodosso', del [suo] richiamo alla conciliazione con 'i principi e le potestà' [*Mart. Pol.* 10, 2: cfr. *Matth.* 22, 21, *Mc.* 12, 16-7, *Lc.* 20, 25, soprattutto Paolo, *Rom.* 13, 1] » e come ciò, ben lungi dal porsi (secondo quanto parrebbero documentarci gli altri 'atti' più antichi) in polemica col potere imperiale, debba essere al contrario funzionale « all'intento di reprimere comportamenti estremistici o esibizionistici di tipo provocatoriamente antistatale e antiromano manifestatisi nella chiesa » (48), vale a dire comportamenti tipici dell'«eresia frigia», cioè del montanismo. Il cap. III (*'Querelle' sulla datazione: data dei fatti e data dello scritto*) mostra come le incertezze nella datazione del martirio del vescovo di Smirne (oscillanti fra il 155 proposto dal Waddington e il 177 sostenuto da Grégoire e Orgels), legate, tra l'altro, alla valutazione del carattere — di fatto innegabilmente antimontanista — del cosiddetto 'episodio di Quinto' (un « frigio », si noti, che « aveva trascinato sé ed altri all'autodenuncia spontanea », ma che poi « alla vista delle belve s'intimorì » e si lasciò convincere dal proconsole « a giurare e a sacrificare » all'imperatore, *Mart. Pol.* 4), abbiano impedito di riconoscere che le molte incongruenze dell'epistola degli smirnioti (da tempo individuate dalla critica di parte protestante) potevano essere sanate rinunciando al mito della sua contemporaneità al martirio e supponendo ch'essa sia successiva « non di un anno ma d'un assai maggiore lasso di tempo alla morte del martire » (65). Il cap. IV (*I fratelli di Filomelio e il montanismo in Frigia nel III secolo*) spiega, con l'ausilio dell'archeologia e dell'epigrafia, come la destinazione dell'epistola della chiesa di Smirne a quella della periferica città frigia di Filomelio, apparentemente immotivata nel II secolo, diventi, per una serie di ragioni (tra le quali spiccano il consolidarsi della comunità montanista e le tensioni che si vennero a creare con i coloni « di forte sentimento pagano » della tenuta imperiale, 74), del tutto plausibile nel III. Il cap. V (*Linguaggio della lotta e linguaggio dello stato*) illustra e argomenta l'«ideologia antistatale» (83) del cristianesimo primitivo, ribadita dagli altri due martiri riguardanti la provincia d'Asia, quello di Carpo e quello di Pionio, ma del tutto disattesa da quello di Poli-

per cui sarebbe piaciuta al Baronio, apparentogli sia « antica » che « autentica » (156 sg.; ma, su ciò, vd. soprattutto l'Appendice). Il cap. VII (*Popolo cristiano e popolo giudaico a Smirne*) muove dall'atteggiamento di estrema ostilità che caratterizza la presenza giudaica nella vicenda del martirio di Policarpo, indaga sui rapporti tra cristiani ed ebrei nelle città microasiatiche, perviene alla convinzione (suffragata dalla tarda *Vita Polycarpi*) che tale ostilità non fosse compiutamente tale all'epoca di Policarpo, ma lo fosse diventata « tra la fine del terzo secolo e la metà del quarto » (174). Il cap. VIII (*Gli ebrei e la metafora evangelica*) ribadisce come in realtà « l'ostilità ebraica rientri nel complessivo disegno di armonizzazione della vicenda processuale di Policarpo con quella esemplare di Cristo » (179): nel *Martyrium Polycarpi* non troviamo infatti solo una serie di omologie collaterali — dal tradimento del famiglio paragonato a quello di Giuda al capo della Polizia « omonimo e omologo all'Erode antico », dall'ostilità accanita della folla ai modi 'da Pilato' del proconsole — ma anche, appunto, quella, centrale, tra Policarpo stesso e Cristo (180): una circostanza che autorizzerebbe a ravvisare nell'*Apologetico* di Tertulliano (con la sua « rilettura programmatica del processo di Cristo » e dove « la colpevolizzazione degli ebrei corrisponde a una più generale presa di distanza dal *genus Iudaicum* in termini di ideologia religiosa e di autodefinizione politica ») « un vero e proprio *terminus post quem* per la composizione del *Martyrium Polycarpi* » (182 sg.). Il cap. IX (*Policarpo e Marco Aurelio*) ridiscute l'immagine, notoriamente avallata dallo stesso Tertulliano (*apol.* 5, 6), di un Marco Aurelio « protettore dei cristiani », accetta decisamente la posizione della critica protestante che vede in realtà nell'imperatore « l'autore della prima persecuzione generale dei cristiani » (200), vede nell'intervento di Tertulliano l'intenzione di « tutelare l'immagine ... d'un sovrano che era imbarazzante avere avuto come persecutore » (207). Il cap. X (*Per una positiva datazione del Martyrium Polycarpi*), infine, riprendendo e vagliando una fitta serie di argomenti di studiosi di parte protestante (dal 'fondante' R. A. Lipsius di *Der Märtyrertod Polykarps*, « *Zeitschrift f. wissenschaft. Theologie* » 17, 1874, ai vari Steitz, Schürer, Gebhardt, Holtzmann, Keim) e aggiungendone di nuovi, indica — a provvisoria conclusione dell'indagine, senza alcuna pretesa di definitività o certezza — la possibile collocazione del *Martyrium* nel « sopportabile decennio dell'imperatore Gallieno » (la definizione è presa da T. Keim, *Aus dem Urchristentum. Geschichtliche Untersuchungen*, I, Zürich 1878, 130) oppure nel « tempo di Claudio II (268-270), fino ad Aureliano e Probo » (221): è da escludersi infatti che l'epistola della chiesa di Smirne possa essere stata redatta in momenti di scontro aperto con l'impero, quali furono, ad es., i persecutorii regni di Diocleziano o di Decio.

L'Appendice (*All'origine della collocazione degli atti dei martiri nell'ambito della critica storica e della storia della filologia*, 223-240) riorcina e approfondisce alcuni spunti storiografici, anticipati in forma

provvisoria in più punti della trattazione, che configurano una prospettiva di lettura dell'intera, difficile storia e tradizione degli atti dei martiri nuova, intelligente, di vera sostanza. Non è infatti sufficiente accertare la natura mediata dell'epistola degli Smirnioti, evidenziarne l'intenzione di riscrivere e rendere esemplare, in funzione antimontanista, la vicenda di un martire certamente non qualsiasi (di rango sociale elevato, per di più investito della massima autorità vescovile), né basta ricostruire scenari e contesti più probabili in cui collocarla: occorre anche spiegare i motivi che inducono ancor oggi la storiografia di parte cattolica ad accogliere, al contrario, il *Martyrium Polycarpi* come documento coevo al martirio, e dunque come testimonianza 'antica', autentica, immediata.

La R. ha buon gioco a collocare tale passività (che sarebbe da giudicare irresponsabilmente 'ingenua' se non nascondesse un'attitudine tanto precisa quanto dannosa e contraria alle ragioni della buona filologia) «all'interno di una valutazione storico-giuridica del fenomeno delle persecuzioni tendente a sminuire la portata e la specificità anticristiana di esse, per sottolineare invece, in assenza di un reale conflitto politico, la sostanziale e unitaria sovrastoricità e sovrapoliticità dell'ideologia cristiana fin dai suoi primordi» (226 sg.).

Tale impostazione non è moderna, ma risale (come già era stato prospettato nella seconda parte, al cap. VI, 156 sg.) al momento decisivo del confronto col protestantesimo, alla necessità di combattere l'idea, fervidamente propugnata dai teologi luterani, che gli atti dei martiri fossero «la profonda, originaria voce delle carte [...] proveniente [...] da un cristianesimo pre-gerarchico, non ancora vincolato al carisma arbitrario dei papi e ad un'autorità di tipo secolare sulle anime, libero da ogni pregiudizio sull'interpretazione del ruolo storico della chiesa perché precedente, di fatto, la formazione della chiesa stessa e la medesima definizione di ortodossia» (229).

Contro Mattia Flacio Illirico e i suoi collaboratori magdeburgensi, contro l'onnicomprensiva *Ecclesiastica Historia* (Basilea 1559-1574) e il meno noto *Catalogus testium veritatis* (Basilea 1556), si mobilitarono tre campioni dell'intelligenza gesuitica: Cesare Baronio, Federigo Borromeo e Roberto Bellarmino. La R. mostra come dal dibattito accesi in seno alla stessa parte cattolica emergesse comunque nettamente, per reazione, una tendenza «al vaglio critico ed alla massima limitazione del numero degli *Acti* considerati genuini» (230). Il Baronio in particolare vincolò la sopravvivenza degli *acta* «pura atque sincera» all'attività di selezione e registrazione ufficiale attuata dai *notarii* sia a Roma per mandato del pontefice che nelle singole chiese provinciali (e dunque anche in quelle microasiatiche) per mandato dei rispettivi vescovi (231 sg.). E il criterio col quale egli valutava la genuinità del documento era quello della sua «credibilità» dal punto di vista dell'attitudine «genuinamente cristiana», che non era certo di vocazione al martirio: ciò che di fatto rendeva quasi tutti gli atti sopravvissuti sen-

z'altro «spuri» (236). Il Baronio fondò in tal modo una «storiografia confessionale a tesi» (237) che pretenderebbe di avere ancor oggi voce in capitolo.

Gettato il sasso, l'acqua dello stagno si è parecchio agitata. Non sono mancate, infatti, dure (seppur, significativamente, sbrigative) repliche alla brillante *Indagine* della R. da parte di recensori cattolici: C. Capizzi («Civiltà Cattolica» 142, 1991, 550 sg.), A. Barzanò («Aevum» 65, 1991, 198) e M. Sordi («Riv. di storia della Chiesa in Italia» 44, 1990, 505 sg.). Quest'ultima, in particolare, non riesce affatto convincente nel suo tentativo di stroncatura. La Sordi, ad es., nega validità probatoria (a favore della tesi seriorità del martirio di Policarpo) al martirio di Carpo, Papilo ed Agatonice in quanto ritenuto dagli altri studiosi più tardo di quello di Policarpo «e, per di più, di probabile ispirazione montanista» (*rec. cit.*, 506). Ma di ispirazione montanista è certamente il finale della redazione greca del martirio, con Agatonice che, dopo aver assistito al processo di Carpo e Papilo, spinta dall'eroismo dei suoi confratelli, si getta volontariamente tra le fiamme del rogo, mentre nella versione latina la donna è processata, condannata e giustiziata insieme con gli altri due. Ora, è assolutamente corretto, nonché del tutto in linea con la tesi e gli argomenti della R., dedurne che il testo latino «appare normalizzato in senso ortodosso rispetto ad un originale [d'ispirazione montanista] meglio rappresentato dal testo greco» (A. P. Orbán, in *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987, 34). Non è ovviamente il caso di fare la recensione della recensione. C'è da chiedersi però che senso ormai abbia, anziché discutere (ed eventualmente correggere o integrare), rifiutare in blocco, per partito preso, un evidente contributo di verità. La risposta è: nessuno.

GIOACHINO CHIARINI