

*Maria Grazia Recupero*

# **MARTIRIO**

**ELEMENTI ANTROPOLOGICI, POLITICI  
E FILOSOFICO-SIMBOLICI**

**TRANSEUROPA**

STUDI E RICERCHE

Nella stessa collana:

1. Emanuela Minuto, *Un orizzonte bianco e desolato*
2. Antonio Tricomi, *In corso d'opera*

© 2010 PIER VITTORIO E ASSOCIATI, TRANSEUROPA, MASSA  
WWW.TRANSEUROPAEDIZIONI.IT  
ISBN 9788875801328

COPERTINA: IDEA, PROGETTO GRAFICO E LETTERING DI FLORIANE POUILLOT

# INDICE

INTRODUZIONE	9
CAPITOLO I. FIGURE DEL SACRIFICIO DALL'EROE AL MARTIRE	19
<i>Katabolé tou kosmou. La religione-tomba</i>	19
<i>Il mundus e la promessa dell'apocalisse</i>	22
<i>Episteme della vittima</i>	25
<i>Crucifixus: il corpo si fa altare</i>	31
CAPITOLO II. VERITÀ E RAPPRESENTAZIONE DELLA VERITÀ	47
<i>Teoresi del martirio</i>	49
<i>Hoc nomine iudicio est persecutio</i>	55
<i>Commento al monoteismo cristiano</i>	62
<i>Calcedonia 451 d.C.: il cielo sceso in terra</i>	65
<i>Excursus sulla "regalità cristomimetica"</i>	71
<i>Strepitus mundi. Cronache della cristianizzazione</i>	74
<i>Ecclesia militans, Ecclesia triumphans</i>	76
CAPITOLO III. LA MEMORIA PASSIONIS TRA AGIOGRAFIA E ICONOGRAFIA	99
<i>Paideia cristiana e leggende del martirio</i>	100
<i>Culto dei martiri e culto degli eroi: questione di metodo</i>	105
<i>L'icona come scrittura dell'invisibile</i>	115
<i>San Teodoro, il drago, San Giorgio</i>	121
<i>Lo "snaturamento"</i>	136

CAPITOLO IV. MORFOLOGIE DEL MARTIRIO	157
<i>La potatura della rusticitas</i>	158
<i>Excursus sul monaco</i>	162
<i>Martyrium e simbolica politica del confine</i>	167
<i>Demetrio, il Santo di due città</i>	171
<i>L'altare vivente del sacrificio</i>	179
<i>Ekstatica del corpo tra processioni, pellegrinaggi e traslazioni</i>	184
<i>Percorsi fondativi delle reliquie</i>	189
<i>Il "potere incontaminato" del martire</i>	195
<i>La forza normativa del martirio</i>	200
UNA CONCLUSIONE	223
BIBLIOGRAFIA	229

*A zia Rosalba*



## INTRODUZIONE

*Abyssus abyssum invocat...*

G. Taulero

Le molteplici relazioni tra Oriente e Occidente agli inizi dell'era cristiana permettono di datare il nascere e consolidarsi del culto dei martiri, senza risolverlo in un discorso "cristiano" sul martirio. Non possiamo infatti escludere, per una malintesa pretesa di scientificità, una precisa tipizzazione del fenomeno, che abbraccia e trascende il versante storico. Secondo un lessico caro a Henri de Lubac, potremmo definire il martirio come un tema "sintetico e dinamico" al tempo stesso<sup>1</sup>.

Il contesto "occidentale" è quello dell'impero romano, con le istituzioni politiche e giudiziarie coinvolte nelle persecuzioni dei primi secoli. Un Occidente in gran parte latinizzato che, con la lingua di Roma, aveva assorbito il senso del "sistema" giuridicamente consolidato, della gerarchia che si dà e non si discute, ma anche la religiosità eclettica e polimorfa. Sullo sfondo per così dire "orientale", la greicità con i suoi modelli di pensiero e le sue tradizioni culturali legate alle antiche città di Bisanzio-Costantinopoli, Tessalonica, Sebasteia, Efeso, Amasea, Sirmio. Un Oriente in cui l'Occidente ha proiettato «idiosincrasie e desideri, collocandovi utopie e mostri»<sup>2</sup>. La complessità di un siffatto scenario delinea l'"identità occidentale" tanto problematica per gli estimatori d'una globalizzazione relativizzante che, per necessità illuministica, tende a rimuovere i riferimenti culturali dalla propria storia culturale.

Ernesto de Martino pensava che la vita religiosa fosse la regola

interna ad ogni «nascimento» e morte nell'ambito di un mondo storicizzato<sup>3</sup>. Nella tardantichità, caratterizzata da profondi mutamenti vissuti collettivamente, è lo spostamento della devozione popolare a fare la differenza, come sostiene il bollandista di chiara fama Hippolyte Delehaye<sup>4</sup>.

Possiamo, in tal senso, definire la tardantichità come un'epoca "di massa". Avrebbe allora compreso pienamente la situazione Carl Schmitt quando affermava, rievocando Sören Kierkegaard, che nell'epoca delle masse – il riferimento va agli orrori del Novecento – «chi decide gli eventi storici non sono gli statisti, i diplomatici e i generali, bensì i martiri»<sup>5</sup>. Emerge così un'interessante suggestione accanto al noto postulato decisionista: al sovrano che decide sullo stato d'eccezione fa da sfondo il martire.

La metodologia più consona per comprendere i nessi tra antropologia, potere e sacralità, è la teoria sacrificale di matrice girardiana, secondo cui all'origine di tutte le culture umane vi è un linciaggio spontaneo che il mito arcaico riprende e riflette, mentre il sacrificio cristiano rivela nella figura di Gesù Cristo e dei martiri. Il martire incarna paradigmaticamente il nesso di continuità e/o trasformazione della struttura mitico-rituale in ambito cristiano, coinvolgendo un ampio spettro di problematiche filosofico-politiche intorno al rapporto fra menzogna e verità del potere, fra visibilità e invisibilità del suo fondamento sacrificale. Il consolidarsi rituale del "capro espiatorio" marca il passaggio *dalla* funzione ecologica del *sacro*, principio regolatore dei rapporti umani, *alla* funzione che oggi definiremmo propriamente politica, come fondo di legittimità che consente la giustificazione del potere e l'apertura del politico alla trascendenza.

L'ipotesi perseguita è che, se la forza del mito arcaico si fonda sul nascondimento vittimario, l'agiografia cristiana fa della *visibilità* del martirio il fondamento della propria legittimità e legalità. Perché è la stessa visibilità del corpo crocifisso di Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, che per forza di cose congiunge in sé la dimensione umana (antropologia) e quella divina (teologia). La rivelazione di Gesù non è soltanto un argomento teologico del cristianesimo, ma innanzitutto un percorso antropologico che tra-

sforma il nesso violenza-sacrificio (arcaico) nella diade sacrificio-redenzione.

Spiega Giuseppe Fornari che lo spazio di ogni cultura umana si definisce come un continuo movimento oscillatorio all'interno di due poli: la vittima come tema e la vittima come struttura. Il tema può spiegare la struttura solo per via rivelativa. Cristo-vittima rivendica la propria innocenza in base alla sua stessa esecuzione sacrificale: «giudica il mondo semplicemente mostrando al mondo se stesso»<sup>6</sup>.

Non si dà discorso plausibile sul martirio, perciò, all'infuori di una "cristologica del martirio" che scorge nel sacrificio di Cristo la possibilità di recuperare ogni fondazione storica (violenta), riscattandola nell'esorbitanza della rivelazione: una realtà incontenibile, che trascende dall'interno la sua stessa struttura. È di consono supporto, a tal proposito, il racconto che lo spagnolo Orosio ci offre del censimento romano, nel tempo in cui nacque anche Gesù:

la registrazione ufficiale di tutti gli uomini uno per uno, nella quale volle figurare come uomo tra gli uomini anche Colui che tutti gli uomini credè: ciò che non fu concesso mai, in questo modo, dalla nascita del mondo e dall'inizio del genere umano<sup>7</sup>.

Al di là delle possibili implicazioni teologico-esegetiche, che non rientrano nei nostri obiettivi, l'episodio del censimento è scandaloso riconoscimento di Colui che,

Assoluto, pone sovraneamente, fuori da ogni legge, l'atto dell'assoluto accoglimento di ciò che è lontano e perduto. [...]. La politica e lo spazio della sovranità umana non vengono annullati («date a Cesare quel che è di Cesare»), ma solo sostenuti in un atteggiamento più grande che demitizza, laicizza, desacralizza quel potere che è costretto a porre, nell'impotenza dell'epoca provvisoria [...] una demarcazione e un limite alla fraternità [...] in nome del pericolo e dell'alea<sup>8</sup>.

Storicamente e drammaticamente l'identificazione con il Cristo,

il Dio che si è fatto carne, diviene il segno distintivo del martire in un'epoca "preoccupata di fondare", com'è stata definita la tardantichità. Il cristianesimo si consolida all'interno di un mondo culturale e culturale composito, rielaborando temi antichissimi quali la morte, la protezione, la salvezza, la giustizia, l'appropriazione sacrificale dello spazio non cristiano. Fulcro dell'ordine in tali dinamiche fondative è sempre il sacrificio – *sacrum facere* – che determina un *nomos* originario per rimanere entro i limiti della comunità<sup>9</sup>. Una comunità che, a ben vedere, riorganizza gli spazi collettivi sulla base di nuove rappresentazioni dell'ordine cristiano. Gloriosi edifici pagani furono distrutti o riqualificati mentre le tradizionali modalità su cui si basava il culto imperiale, il sacrificio e i templi, vennero abbandonate. Si suole far coincidere sostanzialmente la diffusione del culto dei martiri, per mezzo dell'arte e della letteratura, con la *fine del sacrificio*<sup>10</sup>. Termini come "fine" (abolizione, cancellazione, scomparsa) hanno la funzione di distinguere e ricominciare, eppure la diffusione del cristianesimo opera sempre all'interno e in correlazione alla cultura antica. Rottura e continuità, dunque, problema elementare ed infinito di quanti riflettono sugli ordini culturali.

Il repertorio giudiziario legato al periodo delle prime persecuzioni evidenzia l'innocenza e la mitezza del martire di fronte alla condanna e al supplizio. Ma anche la sua risolutezza, che rievochiamo con le parole di Tertulliano: *Cruciate, torquete, damnate, atterrite nos; probativo est enim innocentiae nostrae iniquitas vestra. Ideo nos haec pati Deus patitur*<sup>11</sup>. Il martire subisce il meccanismo sacrificale ma conferisce un senso inedito al patimento e al sacrificio, come annullamento di sé e comune rinascita allo stesso tempo. Il sacrificio del martire rimane *in corpore vivo* per mezzo della morte cruenta: l'appellativo *biaiothanès* – "morti di morte violenta" – che si può riscontrare sovente nelle fonti agiografiche, mostra che le componenti sacrificali della morte e della violenza sono state riconosciute. Come tali comportano un "cambiamento di paradigma" nell'ambito antropologico-religioso, che si realizza con le caratteristiche formali della produzione mitica arcaica<sup>12</sup>.

Il martire che ci è stato consegnato dal cristianesimo accetta di

*essere ucciso dai propri simili*. La “similarità” fra uccisori e uccisi circoscrive lo spazio mimetico dell’unanimità persecutoria che contiene il mutarsi in spazio sacrificale, entro cui irrompe la differenza assoluta della vittima. È tale lo spazio storico di violenza sacrificale che, diciamo con Silvio Morigi, si subisce perché se ne rifiuta la logica: si tratta di «sacrificarsi ad essere sacrificati»<sup>13</sup>.

Un’indagine intorno al culto dei martiri, nei suoi risvolti antropologici, politici e artistico-letterari, non può non riservare particolare attenzione alle variazioni intorno al tema del martire militare. Il martire è soldato in due sensi: intanto lo è simbolicamente poiché nel lessico comunemente adottato da Ignazio, Eusebio, Cipriano, l’uomo della sofferenza si presenta anche come il soldato di Cristo. Inoltre perché il cristianesimo si è notevolmente rinsaldato negli ambienti militari dell’impero, come mostra il celebre studio *Militia Christi* di Adolf von Harnack<sup>14</sup>. Il valore fondativo del martirio nell’opinione pubblica doveva essere un dato definitivamente acquisito a partire dal II secolo. La “bella lotta”, di cui parla ad esempio Tertulliano, è quella condotta dai martiri della *militia Christi* comandata dal Cristo *imperator*, sebbene tutti i cristiani diventano *milites* mediante il *sacramentum* del battesimo. Queste indicazioni confermano che sin dalle origini il cristianesimo si è appropriato del lessico militare mentre una sistematica militarizzazione dei martiri (nella letteratura e nelle arti in genere) avviene attorno al X-XI secolo, facendo coincidere l’esaltazione della spiritualità cristiana con la gloria militare<sup>15</sup>. Il *topos* del santo martire militare contribuisce in maniera significativa all’arte medievale – «la più grande e forse la sola arte sacra d’Europa, essenzialmente sacrificale»<sup>16</sup>.

Il culto dei martiri – legato al culto delle reliquie (soprattutto in Occidente) e al culto delle icone (soprattutto in Oriente) – alimenta gli ordini politico-culturali confermando l’ipotesi iniziale: finita l’epoca storica dei martiri cristiani nei primi secoli, non altrettanto possiamo sostenere la scomparsa del martirio quale categoria esplicativa di una precisa antropologia del sacro. La ricognizione su cui si basa questo lavoro mira a ricomporre in una struttura prismatica i diversi momenti attorno ai quali si delinea un’autentica *forza normativa* del martirio, in grado di trasformare la storicità reale: crisi

sociale, azione salvifica del protagonista, persecuzione, giudizio, esecuzione, localizzazione del culto sul territorio<sup>17</sup>.

La categoria del *martyrium* – come ha brillantemente osservato André Grabar nel corso del suo vasto lavoro *Martyrium*<sup>18</sup> – c’illumina in tal senso per il solo fatto che definisce sia il soggetto del martirio, sia le prime edificazioni culturali dedicate ai martiri, all’origine dell’architettura basilicale cristiana.

Fornari ha posto bene in evidenza una sorta di “predominanza spaziale” nella «topologia dei rapporti mimetici e dalla loro corporeità, che assume leggibilità a partire dal corpo della vittima»<sup>19</sup>. Il corpo-supplizio si trasforma in un corpo-luogo e non a caso il luogo della sepoltura figura tra le “coordinate agiografiche” proposte dai bollandisti per identificare un santo, distinguendolo dagli eventuali omonimi. D’altronde, scrive l’archeologo Lorenzo Bianchi, «come non si dà storia senza il tempo, così nemmeno senza lo spazio, cioè la fisicità di un luogo; e il luogo fisico è, in un certo senso, il custode della memoria»<sup>20</sup>.

Implicando sia la dimensione del mito, preoccupato di fondare, sia la dimensione reale e propriamente regolativa del culto, con la sua ritualità, la trasformazione della “vecchia eredità”<sup>21</sup> operata dal cristianesimo è lo snodo teorico che rende visibile il fondamento vittimario del sacro arcaico, occultato dal mito ma sempre presente sullo sfondo del potere. La figura epocale del martire rimette continuamente in gioco, ieri come oggi, la relazione tra governanti e governati a livello d’esperienza sia individuale (morale), sia collettiva (etica). Cambiano i rituali e le categorie di riferimento, ma rimane la dialettica tra disordine ed ordine, tra natura e cultura, tra violenza e salvezza.

Rievocando il concetto warburghiano di *Pathosformel* – “formula di pathos” – possiamo sostenere che il martire coniuga in sé, costitutivamente, *pathos* ed *ethos*. Il corpo del martire non rappresenta soltanto il dato di un’esperienza singolare (*pathos*), ma si muta in categoria condivisa (*ethos*). La frammentazione del corpo esanime in un senso la negazione della stessa dimensione individuale (da in-dividuus, cioè “indivisibile”). La medesima *Pathosformel* esprime, se vogliamo, la duplicità apparentemente irriducibile

tra attitudine passiva (*pathos*, per l'appunto) e disposizione attiva (*ethos*)<sup>22</sup>. In questo solco antropologico, epistemologico e anche ontologico, si colloca il ruolo fondativo del martirio, che riassume in sé la ferita e l'arma che ferisce.

La cosalità del corpo, *statica*, assume valore di testimonianza *ek-statica*, con una polivalenza di funzioni e significati che trascendono la stessa corporeità per farne architetture, narrazioni, immagini. Con un gioco di parole l'indivisibile condivisibile è, ribadiamo, il reificarsi del corpo in un luogo sacro (*martyrium*). È il corpo del martire che prende la forma della testimonianza, come la parola divina prende corpo nel corpo di Cristo<sup>23</sup>. È il frantumarsi del corpo in reliquia (che santifica gli spazi della cristianità insieme alla memoria liturgica del martirio). È il trasformarsi del corpo in immagine sacrale del corpo (icona).

Filone Alessandrino aveva pensato alla molteplicità del creato come *poiémata* di Dio, cioè *opere* che sono anche *poemi*, azioni che sono messaggi, parole che sono realtà<sup>24</sup>. Non esitiamo a definire in questa sede anche l'agiografia come *mitopoiesi*, trasformazione delle medesime dinamiche sacrali che alimentano costantemente gli ordini culturali<sup>25</sup>.

Sebbene la vittima venga di solito associata all'impotenza, questo lavoro rintraccia una proficua coincidenza tra *mitopoiesi* arcaica e *mitopoiesi* cristiana, scoprendo il meccanismo vittimario in un'inedita relazione tra *potere* e *patire*, che dà luogo all'ordine politico e simbolico: la vittima è in grado di forgiare la "mappa" per comprendere la soglia del culturale<sup>26</sup>.

Nella dimensione rituale la violenza delle origini trova un alveo che contiene il potenziale dirompente e lo eleva al valore di fondamento: la violenza è per la cultura l'*abisso* che «quasi veste la cinge»<sup>27</sup>.

#### NOTE ALL'INTRODUZIONE

1. Cfr. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier-Montaigne, Paris, 1944, trad. it. L. Rosadoni, *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano, 1996, vol. 15, p. 78.

2. G. Filoramo, *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia,

1993, p. 158. Cfr. S. Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Einaudi, Torino, 2002. D'obbligo E. Jünger-C. Schmitt, *Der gordischer Knoten*, 1953, trad. it. *Il nodo di Gordio*, Il Mulino, Bologna, 1987. Alla tradizione classica greca e romana, considerevole patrimonio di sapienza filosofica e scientifica, di bellezza letteraria e artistica, d'esperienza politica e giuridica, occorre aggiungere l'asse germanico che, ponendo fine al dominio romano, aveva allo stesso tempo accolto l'avvento del cristianesimo in Occidente. Sul tema si rimanda a G. M. Chiodi, Europa. *Universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino, 2002.

3. Cfr. E. de Martino *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

4. Cfr. H. Delehay, *Les Légendes grecques des saints militaires*, Picard, Paris, 1909, pp. 113-114. Su questo tema si rinvia inoltre a A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église*, ACOLIT, Paris, 1934, trad. it. *Storia della Chiesa*, SAIE, Torino, 1974, vol. IV.

5. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven Verlag, Köln, 1950, trad. it. Donoso Cortés, Adelphi, Milano, 1996, p. 109.

6. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, Marietti, Venezia, 2006, p. 332. Simone Weil aveva già espresso l'idea per cui i Vangeli, prima ancora di essere una teologia, sono innanzitutto una antropologia, una concreta teoria sull'uomo: «Il Vangelo contiene una concezione della vita umana, non una teologia» (cfr. S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, trad. it. *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, 4 voll., Adelphi, Milano, 1993, vol. IV, p. 185).

7. Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold, trad. G. Chiarini, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori, Milano, 2001, vol. II, Libro VI, cap. 22, 6-7.

8. G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, in E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, trad. it. H. Ulianich, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia, 1983, pp. 25-26. Su questo aspetto un efficace innesto teorico con l'antropologia sacrificale si ricava dalle considerazioni di Erik Peterson (1890-1960) sulla medesima incompatibilità tra cristianesimo e logica di potere che rende impossibile ogni fondazione, diremmo totalitaria, del politico. Nelle sue riflessioni sugli errori e le contraddizioni del cristianesimo storico, Peterson ha ribadito il dogma trinitario quale nucleo fondativo del cristianesimo, un ortodosso quanto paradossale anti-fondamento del potere politico. Tra i più recenti a riproporre in tale ottica le istanze di Peterson cfr. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser Verlag, München, 1980, trad. it. Trinità e Regno di Dio, Morcelliana, Brescia, 1983.

9. Il primo significato del termine greco *nomos*, secondo la nota trattazione offerta da Carl Schmitt, è "spartizione", indicando inizialmente il giusto ordine nella distribuzione sacrificale (cfr. C. Schmitt, *Nebemen / Teilen / Weiden* (1953), trad. it. *Appropriazione / divisione / produzione*, in Id. *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972).

10. Cfr. G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris, 2005, trad. it. *La fine del sacrificio*, Einaudi, Torino, 2006.

11. *Tormentateci, torturateci, condannateci, stritolateci: la vostra iniquità infatti della nostra innocenza è prova. Per questo Dio tollera che noi codesto si patisca* (Tertuliano, *Apologetico*, trad. a cura di O. Tescari, SEI, Torino, 1951, cap. L, 12-13).

12. L'espressione riprende il criterio epistemologico sviluppato in T. Khun, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.

13. S. Morigi, *Dessiner en creux. Il sacro e la croce*, in M. S. Barberi et alii, *Re-*

*ligioni, laicità, secolarizzazione. Il cristianesimo come fine del sacro in René Girard*, Transeuropa, Massa, 2010, p. LVIII (d'ora in poi *Religioni, laicità, secolarizzazione...*). In ciò la differenza rispetto al terrorismo religioso islamismo che, gioco forza, ha ormai assunto i connotati del fondamentalismo anticristiano e antioccidentale per eccellenza.

14. Cfr. A. von Harnack, *Militia Christi. Die Christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1905, trad. it. *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, L'Epos, Palermo, 2004. Val la pena precisare che esiste un intenso dialogo critico tra Peterson ed Harnack, punto di riferimento per chi voglia garantire uno statuto storico-critico alla ricerca teologica, tanto nell'oggetto quanto nella metodologia. Pur collocandosi i due autori su posizioni diverse, come mostra un celebre carteggio risalente al 1928, per la pertinenza dell'argomento, i prossimi capitoli si avvarranno copiosamente d'entrambi i contributi senza farci impressionare da una pregiudiziale incompatibilità. Per i testi della polemica cfr. J. Moltmann (a cura di), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Kaiser Verlag, München, 1962, trad. it. *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia, 1976.

15. L'apparato iconografico predisposto per analizzare la figura del martire militare, riflette questioni fondamentali per la teoria politica. Penso allo stesso concetto di *figura* che può essere usato tanto nel senso di "figura mitica" – oggetto di un immaginario favolistico – quanto nel senso di *figura* come "lettura figurale del reale". Nel primo caso, tra figura e realtà il rapporto è di "reciproca esclusione"; nel secondo caso, la questione del rapporto tra la figura che rappresenta e quella che è rappresentata, viene analizzato nei termini di "reciproca inclusione": la *figura enunciatrice* è altrettanto reale di quella presente e storica, ch'essa enuncia (cfr. E. Auerbach, *Mimesis*, C. A. Francke AG Verlag, Bern, 1946, trad. fr. *Mimesis*, Gallimard, Paris, 1968; Id., *Figura*, A. Francke Verlag, Tübingen-Basel, 1967, trad. fr. *Figura*, Éditions Macula, Paris, 2003). Per ulteriori elementi d'analisi si suggerisce P. P. Antonello, *Realismo e secolarizzazione. Erich Auerbach e René Girard*, in M. S. Barberi et alii, *op. cit.*, p. 3 e sgg.

16. G. Duby, *Adolescence de la Chrétienté occidentale*, 980-1140, Editions d'Art Albert Skira, Genève, 1966-1967, trad. it. *L'arte e la società medievale*, Laterza, Bari, 1977, p. 13.

17. Su questo elemento accogliamo quanto afferma Marc Augé: «Il luogo antropologico [...] è storico nella esatta misura in cui sfugge alla storia come scienza. [...] è una serie di rotture e di discontinuità nello spazio ad illustrare la continuità del tempo» (M. Augé, *Non-lieux*, Seuil, Paris, 1992, trad. it. *Non luoghi*, Elèuthera, Milano, 1993, in part. p. 53 e p. 58).

18. Cfr. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte et l'art chrétien antique*, 2 voll., Collège de France, Paris, 1946.

19. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 393. Prosegue l'autore: «il luogo si manifesta come fonte simbolica, come sede originaria della significatività» (ivi, p. 394). Accanto a questa lettura, ricordiamo anche quella politico-simbolica proposta da Giulio Chiodi, che chiama *cronotopia* l'intersezione "fondativa", diremmo, tra spazio e tempo. Cfr. G. M. Chiodi, *Profilo introduttivo alle simboliche generative dello spazio*, in D. Mazzù (a cura di), *Quaderni del simbolico*, n. 1, Giappichelli, Torino, 2003, in part. p. 20.

20. L. Bianchi, *Ad limina Petri*, Donzelli, Roma, 1999, p. 4.

21. «Vecchia eredità trasformata dal cristianesimo, l'uomo medievale viene da

lontano» [J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 29].

22. Autori come Aby Warburg hanno posto la questione della relazione morfogenetica tra le forme dell'arte e la dimensione culturale che le contiene, cfr. A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, La nuova Italia, Firenze, 1966; *Il rituale del serpente*, Adelphi, Milano, 1998; *Mnemosyne. L'atlante delle immagini*, Aragno, Genova, 2002.

23. Richiederebbe un approfondimento a parte il concetto di *corpus Christi*, riferito alla Chiesa, che risale alla predicazione paolina (cfr. I *Cor*, 12, 12), come anche quello di *corpus mysticum* che si afferma nel periodo carolingio, riferita all'eucaristia. Nel corso dei secoli avviene una sorta d'osmosi tra i due concetti. Nel 1264, infatti, l'istituzione del culto dell'ostia consacrata diverrà la festa religiosa del *corpus Christi* laddove l'idea e l'applicazione del concetto di *corpus mysticum* – riferita all'organizzazione ecclesiastica – suggella la ripresa delle dottrine politiche corporative e organologiche, di origine paolina. Sull'argomento cfr. E. Kantorowicz, *Pro patria mori*, in Id., *I misteri dello stato*, Marietti, Venezia, 2005, in part. pp. 71-72 e p. 91.

24. Questo riferimento al celebre filosofo si trova in G. Ravasi, *In principio Dio creò il cielo e la terra...*, in «Osservatorio. Comunicazione e cultura», n. 3 (2002), p. 9.

25. Anche nella costruzione teorica di Walter Burkert, più volte chiamato in causa nelle riflessioni girardiane, «nel cuore della religione incombe, affascinante, la violenza sanguinaria» (W. Burkert, *Homo necans: Interpretationem altgriechischer Pferriten und Mythen*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1972, trad. it. *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino, 1981, p. 22).

26. Cfr. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., pp. 22-23. Per un'efficace analisi dell'argomento si rinvia a M. Nicoletti, *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia, 2000, in part. p. 253 e sgg. Il termine "mappa" ha qui non solo il significato comune di prospetto complessivo e dettagliato di una determinata realtà, ma anche quello – particolarmente esplicativo nel proseguimento del lavoro – riconducibile all'uso liturgico del cristianesimo, ovvero il panno usato per coprire l'altare. Per uno sguardo complessivo sulla cultura occidentale si rinvia a S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1987.

27. Così recita il *Salmo* 103, 6-7 che celebra i benefici di Dio nella creazione delle cose naturali: «Tu che la terra fondasti sopra la propria stabilità; ella non varierà di sito giammai. L'abisso quasi veste la cinge», su cui si rinvia a Isidoro di Siviglia, *Etimologie*, UTET, Torino, 2006, Libro VII, I, 39. Il senso del fondamento sembra potersi ricondurre significativamente al termine "abisso", così come viene affrontato dal trattatista spagnolo: la profondità impenetrabile delle acque all'interno di una grotta o che scorrono *occulte subter eunt* donde il nome abisso, che vuol dire "senza fondo". Tutte le acque, o i torrenti, *per occulta venas ad matricem abyssum revertuntur*, «tornano attraverso vene occulte all'abisso-matrice» (cfr. ivi, Libro XIII, XX, 1).