

**IL PELLEGRINAGGIO CRISTIANO OCCIDENTALE IN TERRASANTA.
LE BASI ANTICHE E ALTOMEDIEVALI**

Il viaggio, la ricerca del centro, il ritorno alla patria dimenticata o perduta, la caccia al tesoro e al segreto; l'ascesa del monte, la discesa nel pozzo o nella caverna, il passaggio del fiume o del mare. Sono alcuni fra i "grandi archetipi" miti che si ritrovano, con infinite varianti, nelle letterature, nelle religioni, nelle leggende di tutti i tempi e di tutti i popoli del mondo.¹

Il mondo cristiano ha espresso nella concezione dell'*homo viator*, del viaggiatore, il simbolo della ricerca spirituale che - per il fatto di essere intima e spirituale - nondimeno si esprime talvolta anche nei termini d'un reale ed effettivo spostamento da un luogo all'altro. Il termine "pellegrino" poi, deriva dal verbo latino *peragere* che è quanto mai ricco di significati: da quello di "muoversi con inquietudine, senza tregua" a quello di "condurre a termine" (e quindi "perfezionare", ma anche "morire"). Il *peregrinus* non è semplicemente l'*advena* o l'*hospes*, lo "straniero". La parola *peregrinus* esprime l'estraneità e al tempo stesso l'estraniamento e lo spaesamento. Il pellegrino è tale in quanto straniero nella terra nella quale giunge; ma al tempo stesso l'espressione che lo qualifica è ambigua al punto tale da poter significare il contrario: in realtà egli potrebbe essere straniero nella sua terra d'origine, e la sua vera patria essere appunto la sua mèta. Il cristiano è cittadino del cielo, la sua vita è un pellegrinaggio perché egli parte dall'esilio e desidera tornare in patria.

Ma il viaggio, più che spostamento da un luogo all'altro della terra, può significare un mutamento di stato e di qualità: un passaggio dal mondo consueto a una dimensione "altra", differente, vale a dire "sacra" - il Sacro si può intendere come il "totalmente altro" rispetto alla quotidianità umana - oppure comunque "santa", in contatto cioè col divino e relativo ad esso.

Andare in pellegrinaggio può significare affrontare un passaggio dallo spazio profano (vale a dire non sacralizzato) a quello di un "tempio" (dal greco *temno*, "dividere", "separare"). Per questa ragione non è detto che la mèta del pellegrinaggio sia su questa terra. Essa può esser concepita come in una dimensione, dunque in un mondo, "diversi". Nel poema anticobabilonese che (in differenti redazioni, tra XVIII e VII sec. a.C.) narra le peripezie di Gilgamesh, re sumero della città di Uruk nel XXVI sec. a.C., si raccontano le peripezie dell'eroe in viaggio verso il paese degli antenati e quindi nel regno dei morti alla ricerca dell'amico fraterno Enkidu. Il pellegrinaggio, come viaggio verso una terra sacra, può essere un'avventura dalla quale non si torna. O, al contrario, come il ritorno alla vera patria: così nell'antico ciclo poetico-eroico greco detto dei *nostòi*, dei "ritorni", nel quale si narravano le peripezie dei protagonisti achei che dalla guerra di Troia tornarono in patria. L'*Odissea* è, appunto, un *nostòs*.

I pellegrini cristiani, fino da forse almeno il II secolo d.C., avvertono fortissimi la memoria e il modello ebraici della *aliyah*, ma tuttavia ai Tempi sostituiscono il Golgotha e il Santo Sepolcro, mentre introducono nella loro consuetudine devozionale il viaggio romano ai Luoghi degli Apostoli Pietro e Paolo. Per altri versi, i cristiani eredi dell'*Ecclesia e gentibus* immettono nella loro esperienza anche reminiscenze culturali desunti dalla loro religioni precedenti.

¹ A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987; R. Barber, *Pellegrinaggi*, tr.it., Genova, ECIg, 1991; G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, tr.it., n.ed., Bari, Dedalo, 1991; AA.VV., *Luoghi di culto e culto dei luoghi. Sopravvivenza e funzioni dei siti sacri nel mondo*, tr. it., Genova, ECIg, 1994; V. e E. Turner, *Il pellegrinaggio*, Lecce, Argo, 1997; E. J. Leed, *La mente del viaggiatore*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 1999.

La devozione dei cristiani dei primi secoli per Gerusalemme s'inquadra nel loro atteggiamento d'intenso affetto per tutta la *Terra Sancta* teatro storico della Storia Sacra: a questa terra ci si volge per trovare i segni e rintracciare le prove - i *pignora*, le reliquie - dell'effettiva storicità della Buona Novella e per entrare anche fisicamente in contatto con essa. A parte pellegrinaggi occidentali leggendari già appartenenti al I secolo d.C., attestati in fonti tardive, tra quelli dei secoli II-III sui quali siamo più autorevolmente informati ricordiamo Melitone da Sardi, che secondo Eusebio da Cesarea si sarebbe recato in Terrasanta appunto per vedere i luoghi del Vangelo, e Firmiliano vescovo di Cappadocia, del quale parlano lo stesso Eusebio e San Gerolamo: il suo viaggio avrebbe avuto luogo verso il 230 e le fonti riportano al riguardo notizia dei contatti fra il vescovo cappadoce e Origene. Ma il pellegrinaggio d'età precostantiniana fu praticato a quel che pare essenzialmente a livello di *élite*: si trattava di singoli fedeli, le motivazioni dei quali - a parte la devozione - consistevano nella necessità di chiarire a se stessi o per conto di altri certe questioni bibliche o teologiche.

Le cose cambiarono dopo i due editti di Galerio del 311 e di Costantino e Licinio nel 313, che concedevano la libertà di culto ai cristiani. Da allora in poi si comincia a parlare - come testimonia anche Eusebio nella *Demonstratio evangelica* - di gruppi anche importanti numericamente parlando di pellegrini. Parallelamente a questo rinnovato interesse per la Terrasanta in genere e per Gerusalemme in particolare, Costantino avviò o comunque consentì si avviasse un grandioso lavoro di recupero, ricostruzione e ridefinizione di Gerusalemme. E fu appunto in quegli anni che, come rammenta l'*Epistola ad Constantium imperatorem* di Cirillo, si ebbe la scoperta della Vera Croce di Gesù Cristo. Fu allora che si fondò il culto della Passione e della Morte del Cristo incentrato sulla basilica dell'*Anastasis*, mentre l'impianto di Aelia Capitolina veniva sottoposto a un intenso lavoro di risistemazione e di sacralizzazione che ha fondato una vera e propria tradizione topografico-leggendaria del resto estesa ad altre città e ad altri luoghi della Palestina: a Betlemme, a Nazareth, al Lago di Tiberiade, a varie località minori. Questo straordinario lavoro di oblitterazione e di rifondazione d'un sistema sacrale di riferimenti topologici e monumentali ha costituito il punto focale delle ricerche di archeologi, storici, filologi; ed ha attratto fra gli Anni Venti e gli Anni Trenta del nostro secolo perfino l'attenzione di un sociologo, Maurice Halbwachs, il quale a tale tema ha dedicato un libro che - pur essendo sotto molti riguardi "datato" e ormai superato - costituisce comunque un modello nel campo degli studi sulla dinamica dell'immaginario collettivo.²

Le vicende dell'invenzione della reliquia della croce da parte della madre di Costantino sono compiutamente narrate per la prima volta da Sant'Ambrogio nel *De obitu Theodosii*. Attorno al tema del tardivo radicamento della notizia dell'*inventio*, molto è stato scritto. Ha creato perplessità soprattutto il silenzio di Eusebio, contemporaneo e probabile testimone oculare, sull'argomento. Ma verso il 350 ne parlava il vescovo Cirillo di Gerusalemme e un'iscrizione di Tixer, in Africa, prova che la reliquia veniva venerata a Gerusalemme nel 359. Poiché il "Pellegrino di Bordeaux", che compì il suo viaggio nel 333, non parla della reliquia, se ne dedurrebbe che il suo culto, e l'oggetto stesso che la rappresentava, si sarebbero imposti all'attenzione dei devoti in un momento compreso fra queste date, quindi fra il quarto e il quinto decennio del secolo.

Secondo la narrazione destinata a consolidarsi e a diffondersi nel ciclo medievale della *legenda crucis*, Macario vescovo di Gerusalemme avrebbe in occasione del concilio di Nicea del 325 invitato l'imperatrice-madre a visitare la città; essa vi si sarebbe in effetti recata l'anno successivo, e in quell'occasione avrebbero avuto luogo l'*inventio* della Vera Croce e la fondazione delle due principali basiliche gerosolimitane, l'*Anastasis* sul luogo tradizionale del Calvario e della grotta del Sepolcro (sul quale Adriano aveva fatto erigere il tempio a Tyche-Astarte-Venere) e l'Eleona sul Monte degli Olivi. Una fonte greca posteriore,

² M. Halbwachs, *Memorie di Terrasanta*, tr.it., Venezia, Arsenale, 1988.

quella del monaco Alessandro, aggiunge che il vescovo Macario aveva avuto da Costantino l'ordine di cercare la Vera Croce.

È comunque dall'indomani di questo episodio che i pellegrinaggi si fanno più frequenti e che comincia a definirsi con essi un nuovo genere letterario-memorialistico: gli *itineraria* in Terrasanta, accompagnati da un genere affine e spesso nella pratica con essi coincidente, la *descriptiones*. Un genere letterario-memorialistico che, nella direzione delle molte notizie che dalla sua consultazione possono essere tratte per lo studio dei Luoghi Santi e della loro dinamica storica, deve accompagnarsi con i molti riferimenti che al medesimo tema s'incontrano nelle vite dei santi che in un modo o nell'altro hanno avuto a che fare con la Terrasanta.

La prima testimonianza di rilievo sul pellegrinaggio all'indomani della visita di Elena ai Luoghi Santi e sulla situazione e l'aspetto di centri e monumenti di Palestina a quel tempo ci viene da colui che siamo abituati a chiamare il "Pellegrino di Bordeaux", un testo che più corretto sarebbe citare come *Breviarum Burdigalense* o ancora come *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*. Lo scritto del Pellegrino di Bordeaux deve molto al genere odeporico e consta in gran parte dell'elenco dei luoghi attraversati, delle *mutationes* e delle *mansiones* con relative distanze: si tratta insomma di un testo che agevolmente si può inserire nella tradizione degli *Itineraria* romani.

Dopo aver enumerato le città toccate attraverso Gallia, Italia, Pannonia, Tracia, Anatolia, Cilicia e costa siriana, solo con l'arrivo nell'area libano-palestinese (quindi nella *Terra Sancta* vera e propria) l'Anonimo Burdigalense prende a commentare i luoghi attraversati accostandoli alla memoria di sobri riferimenti al Vecchio e al Nuovo Testamento. Attraversata la Samaria, si ferma a Sachar presso Sichem (i due luoghi non sono identificati, come invece farà più tardi San Gerolamo). Egli non visita invece la Galilea né fa menzione del Tabor, vale a dire della montagna tradizionalmente identificata con quella della Trasfigurazione di Gesù e in quanto tale identificata da Origene, Eusebio e Cirillo di Gerusalemme (l'identificazione tra il Tabor e la montagna della Trasfigurazione sarebbe stata poi accettata da Gerolamo e da allora divenuta consueta). Resta incerto se l'Anonimo abbia o meno veduto il Tabor; è probabile che l'abbia lasciato fuori dal suo itinerario, e tale fatto - o comunque il fatto che non ne parli - è prova che al suo tempo l'identificazione fra tale montagna e quella della Trasfigurazione era ancora lungi dal venir accettata, e può darsi addirittura che non fosse ancora stata proposta. Quanto meno, ammesso che egli abbia preso la strada da Scitopoli e Cesarea attraverso Gizeel e Maximilianopolis (Ladjudum): diverso beninteso il discorso se egli fosse passato da altra via, in quanto in quel caso il Tabor gli sarebbe restato lontano e allora il silenzio sul suo conto non sarebbe stato probante. Ma è lecito chiedersi se davvero si potrebbe concepire un viaggio in Palestina senza visita o almeno lontana visione e quindi ricordo del Tabor, nel caso che la fama di quel monte come montagna della Trasfigurazione fosse già diffusa. Insomma il silenzio su tale tema, al di là della strada scelta, sembra indicare che la tradizione identificatrice, se anche era già stata fondata, non era ancora definitiva.

A Gerusalemme, il Pellegrino ha visto fra le altre cose la Piscina Probatica e l'area del Tempio con la grande pietra del *Lapis angularis* che più tardi sarebbe stato portato all'interno della chiesa di Maria al Sion, dove la vide nel settimo decennio del VI secolo l'Anonimo Piacentino. Ha quindi visitato il Sion, la fonte di Siloe, il Gihon (si può identificare con esso la "fonte intermittente" della quale egli parla), il Pretorio di Pilato ancora collocato - secondo una tradizione abbandonata in seguito - nella parte meridionale della città. Infine, egli rende omaggio alla basilica dell'*Anastasis*, che si stava in quegli anni costruendo ma a ovest della quale non esisteva ancora la "Rotonda", la cupola che avrebbe chiuso e coronato il sacello del Sepolcro; l'Anonimo testimonia bensì di una *cripta, ubi corpus Eius positum fuit*, cioè probabilmente di un edificio a torretta - la forma del quale è testimoniata da alcuni documenti iconici - che racchiudeva la porzione di roccia includente il Sepolcro e che era stato isolato dal resto del blocco roccioso con il quale era originariamente solidale, sbancato

per creare un'area di culto attorno al sacello sepolcrale. Il luogo nel quale il Sepolcro si trovava era stato identificato in seguito a una visione secondo Rufino o a un'informazione di fonte ebraica secondo Paolino di Nola. Tre anni circa dopo la visita del Pellegrino di Bordeaux, la basilica del Sepolcro sarebbe stata solennemente inaugurata nel giorno dell'Esaltazione della Croce, cioè il 14 settembre 336. Dopo aver visitato la basilica dell'*Anastasis*, l'Anonimo attraversa la città nel senso da occidente a oriente e, uscito dalla sua cinta muraria per la porta di Santo Stefano, passa per la valle di Giosafat e sale al Monte degli Olivi dove sorge la seconda grande basilica voluta da Elena, cioè l'Eleona.

Tra il pellegrino di Bordeaux e Egeria, che ci fa il quadro di una Gerusalemme più recente di mezzo secolo e già mutata (fra l'altro, essa ha visto la cupola dell'*Anastasis* costruita), non esistono altre fonti memorialistiche di valore. Abbiamo tuttavia notizie di viaggi importanti, anche relativamente ben documentati: come quelli di san Basilio di Cesarea verso il 350, di sant'Ilario, di san Simeone il Vecchio nel 365, del prete dalmata Paolo inviato nel 370 in Palestina da Melania Seniore. Nel 372 fu pellegrino a Gerusalemme san Gregorio di Nazianzo e, nello stesso anno, giunse per la prima volta nei Luoghi Santi san Gerolamo. Fu nel 373 la volta di Melania Seniore e di Rufino d'Aquileia. Melania aveva intrapreso il viaggio due anni prima, nel 371, ma il suo avventuroso pellegrinaggio l'aveva condotta ad Alessandria - dove aveva visitato sant'Atanasio - e poi nel deserto da dove, in seguito a varie peripezie, sarebbe giunta a Gerusalemme per fondarvi un monastero femminile. Sarebbe rientrata in Italia nel 398 per una specie di "pellegrinaggio a rovescio" verso Roma, quindi - dopo altri viaggi, nel corso dei quali avrebbe visitato Paolino di Nola e Agostino - sarebbe tornata a Gerusalemme per chiudervi gli occhi. Nel 375 era giunto a Gerusalemme san Filastro vescovo di Brescia, l'antico duomo della quale, a pianta circolare, è forse una delle prime - e meno conosciute e studiate - riproduzioni occidentali della basilica dell'*Anastasis*. Molti, da allora, i pellegrinaggi occidentali: e la maggior parte dei pellegrini raggiungevano la Terrasanta per passarvi il resto dei loro giorni. Ricordiamo, verso il 380, i santi Caprese, Onorato e Venanzio di Lérins; verso il 381 sant'Antioco vescovo di Lione e sant'Isidoro altinate. Infine, nel 385, abbiamo il grande pellegrinaggio di san Gerolamo e di santa Paola, esito finale di straordinaria importanza di una tendenza avviata dalla ricostruzione-"invenzione" costantiniano-eleniana dei Luoghi Santi, ma anche dai due esili in Occidente di sant'Atanasio di Alessandria, quello a Treviri nel 336 e quello a Roma nel 341, che avevano iniziato gli occidentali al pellegrinaggio ai Luoghi Santi (praticato largamente dagli orientali, specie dagli armeni e dai cappadoci). Verso il 385, giunge a Gerusalemme san Giusto vescovo di Lione con i preti Viatore e Antioco; intorno allo stesso anno il diacono italico san Sabiniano; e infine possiamo situare intorno al 392-93 la celebre epistola che Paola ed Eustochia, insediate a Betlemme, scrivono a Marcella per esortarla a raggiungerle e che - nota sotto il titolo *De Locis Sanctis* - è stata attribuita allo stesso Gerolamo. Gerusalemme era divenuta ormai sede di personaggi spirituali di grande tempra. Rufino, dopo aver a lungo vissuto in Egitto, si stabilì fra il 378 e il 397 per quasi vent'anni sul Monte degli Olivi; Palladio, l'autore della *Historia Lausiaca*, dopo il 386 visse tre anni a Gerusalemme, e nel 389 lo si sarebbe ritrovato a Betlemme; là viveva dal 386, e vi sarebbe rimasto, lo stesso Gerolamo insieme con le discepoli che lo avevano seguito da Roma; Cassiano, già a Betlemme verso il 380, vi si sarebbe trattenuto per due anni per tornarvi più tardi, dopo sette anni passati presso i monaci egizi. Alcuni tra i protagonisti della vita spirituale ed ecclesiale del tempo si rifugiavano insomma, con speciale foga nell'ultimo quarto del IV secolo, nel breve spazio di pietre e di sabbia compreso tra Mar Morto, Sinai e deserto egiziano; anche se non si può provare con certezza che nel 386 - come vorrebbe il racconto del *Compendium historiarum* di Cedreno - lo stesso imperatore Teodosio si sia recato, pellegrino, nella Città Santa. Per quanto la notizia di questo pellegrinaggio sia leggendaria, essa prova comunque fino a che punto diffusa e prestigiosa fosse ormai divenuta una pratica che avrebbe, ancora, portato in Palestina nel 386 san Gaudenzio vescovo di Brescia, verso il 390 i fratelli Essuperanzio e Quintiliano venuti dalla penisola

italica, nel 394 Ambrogio che avrebbe recato a Gerolamo dei doni da parte di Paolino di Nola nonché Eusebio di Cremona e - fra 393 e 396, secondo la cronologia di solito accettata; un buon dodicennio prima, secondo Paul Devos - Egeria. Appartiene al 396 il pellegrinaggio del prete Vigilanzio, contro la dura posizione del quale riguardo al culto delle reliquie Gerolamo avrebbe scritto una celebre opera; e, ancora, verso la fine del secolo lo spagnolo Licinio, incoraggiato da Gerolamo a compiere il pellegrinaggio; nel 400 il prete romano Vincenzo, per la seconda volta; verso il 400-1 gli inviati di papa Anastasio I a Giovanni vescovo di Gerusalemme e Paoliniano, fratello di Gerolamo, di ritorno dall'Occidente nel quale quest'ultimo lo aveva inviato; nel 409-10 sant'Avito di Braga; infine, nel 415, Paolo Orosio. Era intanto iniziato l'afflusso di pellegrini, e anche di matrone - come Melania Iuniore -, che cominciavano a cercare in Terrasanta riparo dall'insicurezza crescente nella *pars Occidentis* dell'impero, specie da quando nel 410 la stessa Urbe era stata saccheggiata dai visigoti di Alarico. Paola Iuniore e Melania Iuniore sarebbero giunte in Palestina, secondo la cronologia comunemente accettata, nel 417; verso il 420 si situa il famoso pellegrinaggio di san Petronio vescovo di Bologna, peraltro non citato da fonti antiche; nel 438-39 e poi ancora nel 444 quelli della stessa imperatrice Eudossia, che legò il suo nome ai restauri e alle modificazioni di tracciato delle mura cittadine da lei patrocinati; verso il 440 di sant'Eucherio di Lione; verso il 450 del monaco romano Emiliano e anche nel grammatico Prisciano; nel 457 degli inviati di papa Leone I; e molti altri ancora (astraiamo qui, beninteso, dai pellegrini orientali).

Questo il contesto ricchissimo del pellegrinaggio all'interno del quale si situa la testimonianza di Egeria, fondamentale in quanto pervenutaci attraverso un testo d'indubbio rilievo letterario e documentario, ma forse nel suo effettivo sviluppo non più importante di altri episodi, destinati tuttavia a restare nell'ombra a causa di assente o carente documentazione in nostro possesso.

La straordinaria fortuna del pellegrinaggio in Terrasanta, connesse alla quale si stavano già sviluppando una serie di devozioni extraliturgiche e paraliturgiche al di fuori della religiosità ufficiale e controllata dal clero e dai teologi - e in prima linea il traffico delle reliquie e il culto reso loro, che sovente sembrava allontanarsi dai legittimi confini della dulia per sconfinare nella latría -, non mancarono di preoccupare quegli stessi Padri della Chiesa che, in sé e per sé, erano ben lungi dal provare avversione per il pellegrinaggio. Così Gerolamo, scrivendo nel 395 a Paolino, gli ricordava che il pellegrinaggio non era di per sé affatto necessario alla salvezza e neppure intrinsecamente meritorio. La polemica *contra peregrinantes*, che sarebbe giunta alla *Devotio moderna* e a Erasmo da Rotterdam, cominciava da questo sviluppo dei pellegrinaggi in un tempo di crisi e di disorientamento.

I pellegrini recavano, tornando dalla Terrasanta, reliquie d'ogni tipo, le quali servivano spesso a consacrare edifici di una nuova fondazione o ad arricchirne il patrimonio sacrale, il tesoro; e a disseminare quindi l'Europa di culti d'origine orientale in un certo senso facendo sì che la *Terra Sancta* si effondesse per l'intera Cristianità. Si andava configurando in altri termini una consacrazione e *contactu* dell'intero Occidente, che le reliquie di Terrasanta rendevano *Terra Sancta* a sua volta. Talora, del resto, pellegrinaggio e raccolta di reliquie assumevano il carattere di espletamento di un vero e proprio incarico ufficiale. La cosa accadeva di frequente per qualunque centro noto come ricco di reliquie e in possesso di un ruolo sacrale di tipo speciale: così, un'iscrizione spoletina dei primi del V secolo ci rammenta come il vescovo Achille avesse fatto chiedere a Roma talune reliquie; e sappiamo che nella chiesa di San Pietro di Spoleto - *statio* dei pellegrini che vi transitavano per e da Roma - si potevano venerare reliquie della Vera Croce e delle catene di san Pietro. Allo stesso modo, fra 518 e 523, Avito di Vienne inviava messi al patriarca di Gerusalemme insieme con una lettera nella quale si chiedeva una particella della Vera Croce; analoga cosa avrebbe fatto, pochi decenni più tardi, santa Radegonda che dal suo monastero della Santa Croce di Poitiers da un lato incrementava il culto - non soltanto locale - di sant'Ilario, dall'altro quello della reliquia alla quale il monastero stesso era dedicato e che esso aveva ottenuto grazie

all'imperatore Giustino II. Fu per festeggiare appunto questa reliquia che il poeta Venanzio Fortunato, giunto nel 567 a Poitiers come pellegrino devoto a sant'Ilario e quindi non più ripartito, scrisse gli inni *Vexilla Regis* e *Pange Lingua*. Assieme, Radegonda e Venanzio avrebbero fondato nella Gallia merovingia un potente culto staurolatrico. Nuovo sviluppo al culto della Croce sarebbe stato fornito in tutto il mondo cristiano dalla fortunata impresa dell'imperatore Eraclio che tra 628 e 629 riconquistò Gerusalemme occupata dai persiani e vi riportò la Vera Croce che essi avevano catturato. I pellegrinaggi e il flusso delle reliquie che con essi viaggiava costituivano quindi la linfa che, scorrendo per il mondo mediterraneo, diffondeva lungo le sue coste e nelle aree del suo retroterra il patrimonio sacrale di cui, in origine, erano stati Terrasanta e Oriente a detenere la maggiore e più importante porzione.

L'arrivo di nuove reliquie dava avvio a nuovi santuari o ne sanciva l'esistenza o la fama. Celebre a riguardo il caso di Paolino - al quale Melania Seniore aveva portato in Nola una reliquia della Vera Croce - e del santuario di San Felice. Ma forse si deve mirare con attenzione specifica soprattutto a tre casi di nuovi culti incentrati sulla venerazione di reliquie e legati alla fondazione o alla crescita di prestigio sacrale di certe chiese, nonché alla problematica connessa con il culto delle reliquie stesse con le differenze riscontrabili in tale ambito fra *pars Orientis* e *pars Occidentis* del mondo romano ormai cristianizzato. Alludiamo all'*inventio* di nuove reliquie a Milano, protagonista il vescovo Ambrogio; al solenne *adventus* al quale è evidentemente collegata una *translationes* di reliquie a Rouen sotto il pontificato di Vittricio, infine al, di sfuggita già ricordato, viaggio in Terrasanta di Gaudenzio vescovo di Brescia e alla fondazione da parte sua, alcuni anni più tardi, di un grande santuario-reliquiario nella città sede della sua cattedra.

Milano, elevata a capitale dell'impero nel 286, ambiva tuttavia a un ruolo altamente significativo nel quadro dell'impero ormai divenuto cristiano. Nel 386 Ambrogio procedeva alla fondazione della *Basilica Martyrum* e, alla folla che a gran voce gli chiedeva di seguire il rito già adottato quattro anni prima nella fondazione della *Basilica Apostolarum*, concepita sulla pianta ispirata all'*Apostoleion* di Costantinopoli, rispondeva che volentieri lo avrebbe fatto se avesse rinvenuto delle reliquie di martiri. Provvidenzialmente furono appunto rinvenute quelle dei santi Gervasio e Protasio. Immediatamente partirono da molti personaggi in rapporto con Ambrogio - del quale è famosa anche l'*inventio* di san Nazario - richieste relative a reliquie che egli aveva avuto la grazia di scoprire. Ambrogio era evidentemente, dal canto suo, meno ostile alle *translationes* delle reliquie corporee di quanto non fossero gli ambienti romani: ce ne rendono sicuri altri episodi della sua vita, quali quelli connessi con la *translatio* dei santi Vitale e Agricola; mentre non sembra storicamente fondata la notizia secondo la quale le reliquie rinvenute a Milano nel 386 sarebbero state in realtà dono di papa Damaso, che del resto stava appunto ridefinendo nella sua diocesi il culto dei martiri.

È comunque di grande importanza il fatto che la diffusione del culto delle reliquie e la caccia ai preziosi *pignora* si conducesse non solo mediante i pellegrinaggi ma anche sfruttando la rete di amicizie che legavano vari rappresentanti del mondo ecclesiale del tempo. Di Vittricio vescovo di Rouen, per esempio, sappiamo da Paolino di Nola che, nato fra 330 e 340, aveva incontrato verso il 389 Martino di Tours - il biografo del quale, Sulpicio Severo, era appunto amico di Paolino stesso - e che aveva svolto attività missionaria nelle terre delle popolazioni galliche dei dei morini e dei nervi per trasformare la sua diocesi in un intenso centro di vita religiosa. Attraverso un suo scritto omiletico del 396, il *De laude sanctorum*, veniamo a conoscenza dell'*adventus* a Rouen, proprio in quell'anno, di una quantità di reliquie che appunto lo scritto vuole onorare, e che tanto il clero secolare quanto quello regolare di Rouen si sono affrettati ad accogliere festosamente. Tali reliquie erano state offerte al vescovo di Rouen da vari suoi confratelli, tra i quali Ambrogio da Milano ed Eustachio di Aosta: fra esse, vi sono quelle di san Procolo di Bologna, di sant'Antonino di Piacenza, di san Nazario di Milano. Il *Sermo* da Vittricio composto per l'occasione è uno dei primi testi a noi noti nei quali la teologia delle reliquie si affronti direttamente: i santi

partecipano di fatto dell'immortalità e della perfezione divine, che grazie all'unione dell'anima e del corpo si trasmette da quella a questo, in modo che la *virtus* divina è effettivamente presente nelle reliquie; e attraverso le reliquie la *virtus* circola come un'immensa unità invisibile che collega i fedeli.

Se Ambrogio è un grande scopritore e traslatore di reliquie e Vittricio un organizzatore di culti a esse riferiti, un altro vescovo in contatto con essi, Gaudenzio da Brescia, è un pellegrino e un incettatore di *pignora sacra*. In Terrasanta verso il 386, quando vescovo di Brescia è ancora il suo predecessore Filastro, egli attraversa la Cappadocia per arrestarsi a Cesarea dove, in un monastero femminile guidato da due anziane nipoti di san Basilio, riceve in dono alcune reliquie dei quaranta martiri di Sabaste. È stato supposto che durante tale viaggio egli possa aver incontrato Giovanni Crisostomo ad Antiochia, quindi a Gerusalemme Silvia sorella del prefetto d'Oriente Rufino e l'altro Rufino, quello di Aquileia, nonché Palladio autore della *Historia Lausiaca*; e infine, a Betlemme, Gerolamo. Tutti questi incontri sono almeno possibili: tale era allora l'ambiente dei pellegrini e degli uomini di preghiera e di studio presenti in Terrasanta. Durante il viaggio muore però il vescovo Filastro, e Gaudenzio viene eletto a succedergli: un'elezione approvata dai vescovi delle diocesi confinanti, quindi da Ambrogio medesimo. Reduce dalla Terrasanta, Gaudenzio consacra fra 400 e 402 a Brescia la chiesa *Concilium Sanctorum*, a pianta circolare, nella quale vengono poste reliquie dei santi Giovanni evangelista, Andrea, Tommaso, Luca; reliquie dei medesimi santi sono nella *Basilica Apostolorum* di Milano dove anni prima - si ritiene prima del 397 - Gaudenzio stesso ha tenuto, su invito di Ambrogio, il sermone *De Petro et Paulo* per la festa dei due apostoli. Gaudenzio possiede anche del gesso imbevuto del sangue dei martiri Gervasio, Protasio e Nazario le reliquie dei quali sono state trovate da Ambrogio; e, ancora, resti dei martiri Sisinio, Martirio, Alessandro, discepoli di Ambrogio stesso che li ha inviati in missione in Trentino dove sono stati martirizzati. Ma è possibile che talune reliquie deposte nel *Concilium Sanctorum* bresciano siano state raccolte da Gaudenzio in Oriente. Si profila allora un problema di architettura sacra: l'impianto del *Concilium Sanctorum* si rifà all'*Apostoleion* costantinopolitano - o alla *Basilica Apostolorum* romana - attraverso la *Basilica Apostolorum* di Milano, oppure possiamo considerarlo piuttosto ispirato all'*Anastasis* gerosolimitana? E che influenza ha avuto l'edificio bresciano su posteriori costruzioni, quali la "rotonda" di san Tomè in Almenno presso Bergamo, che è invece considerata direttamente ispirata all'*Anastasis*? Il problema dell'*Apostoleion* e delle sue derivazioni - intrecciato a quello dell'*Anastasis* e delle sue imitazioni occidentali - si pone forse anche per la chiesa di Santo Stefano "rotondo" a Roma, che secondo il Krautheimer non ha avuto discendenti se non Sant'Angelo di Perugia: ma la questione resta aperta.

Intanto, oltre a Roma, Gerusalemme e Costantinopoli (e altre città, quali Treviri, Milano e - sull'esempio di Milano in quanto metropolitana - Brescia), si andavano affermando in Oriente taluni importanti santuari, sui quali esiste una sterminata letteratura ma che oggi sfuggono talora - nonostante la loro straordinaria fama - all'attenzione degli studiosi del pellegrinaggio, almeno in sede di considerazione sintetica del fenomeno. Si pensi ad esempio a quello di san Mena (o Menas; o Menna come in italiano di solito si ama chiamarlo) sulle rive del lago Mareotide, a una quarantina di chilometri da Alessandria. Ivi furono costruiti nel corso del V secolo grossi impianti dedicati all'egizio Mena martire delle persecuzioni di Diocleziano; il luogo ebbe gran fama taumaturgica fra V e X-XI secolo, data nella quale - anche per un irrigidirsi dei califfi del Cairo nei confronti dei cristiani locali e dei pellegrini - tese a decadere; e la decadenza divenne definitiva. Da i bagni di Mena venivano delle caratteristiche *eulogiae*, le ampolle, fittili o plumbee, che venivano recate piene d'acqua dai pellegrini e che per forma ricordano quelle simili che contenevano olio delle lampade del Sepolcro ed esempi delle quali si possono ammirare nel tesoro della cattedrale di Monza. A Menuthis presso Abukir si affermava, in pari tempo, il culto dei santi Ciro e Giovanni: si è detto per soppiantare un culto locale isiaco. Ai santi guaritori Ciro e Giovanni si attribuirono anche certi miracoli avvenuti presso la tomba del profeta Geremia in Alessandria; ma

parecchi di questi santuari orientali sembrano essere nati per contrastare o per obliterare precedenti o compresenti santuari pagani. In questo senso - e solo in questo senso - i santi, che abbiamo già visto in qualche misura ed entro certi limiti "successori degli dèi", possono dirsi ancora tali, come li chiamò il Saintyves con una definizione che ha fatto epoca e che è largamente sopravvissuta alla fama di plausibilità delle sue tesi. Si pensi ad Antiochia, dove verso metà del IV secolo i cristiani traslarono con l'appoggio del Cesare Gallo, nel sobborgo di Dafne, le reliquie di san Babila per contrastare il locale celebre santuario di Apollo. A Efeso sorgeva la basilica cruciforme consacrata a Giovanni evangelista e si affermava il culto dei Sette Dormienti, ma non si può dimenticare che quella città era celebre per il santuario di Artemide. Altri notevoli culti si instauravano intanto: di santa Eufemia a Calcedonia, di san Teodoro a Euchaita, di santa Tecla a Seleucia d'Isauria, di san Nicola a Myra, di san Sergio a Rasafa. Ma sempre nel V secolo si affermava in Siria il pellegrinaggio al santuario di san Simeone stilita; attorno alla colonna sulla quale egli viveva si andò gradualmente costruendo l'impressionante complesso di Qal'at Sim'an. Nel secolo successivo si sarebbe avuto presso Antiochia il culto di un altro stilita, Simeone il giovane, con un'altra basilica per i pellegrini. Cresceva intanto il culto di san Giorgio a Lydda-Diospolis, presso Gerusalemme, il cui santuario è attestato fino dal V secolo. Sempre in Palestina, e più specificamente in Samaria, il monte Garizim - sacro al culto samaritano - ospitò fino dal 484 una grande chiesa dedicata alla *Theótocos* e arricchita da una reliquia del Santo Sepolcro: la sua pianta ottagonale è stata posta in rapporto con l'Ottagono d'Oro di Costantino ad Antiochia, ma il Krautheimer preferisce collegarla ai vari *martyria* costantiniani di Terrasanta. Tra i santuari più celebri in Africa, oltre a quello che in Cartagine custodiva le reliquie di san Cipriano, vanno segnalati quello di Uzzaris, dov'erano reliquie di santo Stefano, e quello di Tebessa, nato attorno alle reliquie di santa Crispina e non meno grande di quello fatto costruire - i due impianti sacrali sono più o meno nuovi, risalendo entrambi all'inizio del V secolo - da Paolino di Nola attorno ai resti di san Felice nell'area cimiteriale detta, appunto, Cimitile.

Il periodo nel quale si sviluppano questi culti asiatici e africani è compreso nella prima metà del V secolo: e solo alcuni di essi - il caso principale è quello della diaspora delle reliquie stefaniane - sono collegati direttamente alla Terrasanta. Ma se accettiamo per valida, come ormai comunemente si accetta, la data 381-384 proposta da Paul Devos per il pellegrinaggio di Egeria, risulta che già a quell'epoca erano maturi i culti e le leggende connessi con le reliquie di san Tommaso. Tra Gesù e l'antico toparca di Edessa, Abgar, tramite il messo Anania. La celebre immagine acherotipa edessena, il *Mandylion*, sembra essere quella trasferita a Costantinopoli nel 944.

Mentre in Oriente prosperavano questi santuari, sedi di illustrissime reliquie e teatri di straordinari miracoli, a Roma si andava organizzando un'immagine irripetibile di città-santuario: abbandonate (anche se mai del tutto) le aree dell'antico, prestigioso scenario imperiale, il culto - e dunque la vita sacrale, e in una certa misura *tout court* la vita pubblica - si andava incentrando nelle zone corrispondenti alle necropoli extramurarie e in genere a quei luoghi nei quali i martiri erano stati uccisi o i loro corpi erano sepolti. Ivi nacquero presto importanti basiliche, le quali si disposero ad anello circolare attorno all'antica città chiusa nelle mura aureliane proprio in quanto i corpi dei santi non venivano traslati in città: si evitava rigorosamente di profanare in alcun modo il loro riposo, e ciò corrispondeva alla lettera e allo spirito delle tradizioni romane e della normativa imperiale in materia di culto di trapassati. Questo rispetto, garantito dai pontefici romani e formalizzato nella ridefinizione damasiana del culto dei martiri, costituì il *mos Latinorum* nei confronti delle reliquie: e confermò a Roma il suo ruolo di *Caput mundi*, sia pur trasferito dalla sacralità del politico alla sacralità del martirologico-santorale. I papi non permettevano difatti l'asporto e la circolazione di parti dei corpi di santi posti sotto la loro giurisdizione. Le reliquie messe in circolazione dalla Chiesa romana erano e *contactu*: cioè *brandea*, *palliola*, strisce di stoffa che venivano poste a contatto con la reliquia corporea attraverso la *cataracta* della *confessio*

e nelle quali, una volta ritirate da lì, si registrava un più o meno consistente aumento di peso. La *virtus* della reliquia si traduceva quindi in un dato fisico, metrologicamente apprezzabile: la radice dalla quale deriva il termine ebraico *kabôd*, con cui viene indicato quel che in latino è la *gloria Dei* (la versione greca dei Settanta ha tradotto questo termine con *doxa*), ha appunto a che fare con il concetto di “valore”, “pregio”, “pesantezza” (si dice di metalli preziosi, per esempio)..

Le leggi imperiali romane e le relative consuetudini mantennero a lungo rigorosamente fedeli al principio dell'inalterabilità e dell'invulnerabilità dei corpi dei santi, il che evitò che Roma divenisse un'inesauribile miniera di reliquie e al tempo stesso le conservò il carattere inimitabile d'una riserva eccezionale di *virtus*. Ancora nel VI secolo, prima Ormisda e poi Gregorio I non esitavano a rifiutare l'invio di reliquie perfino a quell'insaziabile razziatrice di tale tipo di oggetti che era la corte di Bisanzio. Soltanto a partire dalla prima metà del VII secolo, forse anche per non contrastare oltre una pratica altrove già diffusa, ma soprattutto perché oltre le mura si viveva ormai in un clima di pesante insicurezza, i papi permisero che alcuni corpi di martiri venissero traslati all'interno della cinta muraria romana. Tra 619 e 625 papa Bonifacio V consentiva che le reliquie dei martiri venissero a contatto con mani umane, ma solo di preti. Si ritiene che la prima vera *translatio* romana dall'*extra moenia* all'*intra moenia* sia stata quella dei santi Primo e Feliciano ai tempi di papa Teodoro, fra il 642 e il 649: essi furono asportati dal loro luogo originario, sulla Via Nomentana, alla basilica di Santo Stefano. Fu sempre sotto papa Teodoro, che pare fosse originario di Gerusalemme, che la basilica di Santa Maria Maggiore venne denominata per la prima volta *Beata Maria ad Praesepe*: lo stesso Duchesne sembra accettare l'ipotesi che tale dedizione sia comparsa in coincidenza con l'arrivo dalla Terrasanta - in quegli anni invasa dai musulmani - di reliquie provenienti da Betlemme. Altre traslazioni si ebbero sotto il papato di Leone II, fra il 682 e il 683, quando i santi Simplicio, Faustino, Vittrice vennero traslati nella chiesa di Santa Bibbiana. Verso la fine del secolo VII, in Roma si cominciarono a valorizzare anche reliquie ivi presenti da molto tempo (o, quanto meno, così veniva detto), ma la cui esigenza era stata fino ad allora ignorata. Così, papa Sergio (687-701) scoprì nel sacrario di San Pietro una cassa di reliquie contenente una porzione della Vera Croce: essa è stata identificata con quella anticamente portata alla *statio* pontificia di Santa Croce in Gerusalemme, e somiglia alla croce di Giustino II custodita tuttora in San Pietro (collegato a questa *inventio* è un passo del *Liber Pontificalis* che costituisce il primo documento occidentale in cui si parla della festa dell'Esaltazione della Croce, tradizionalmente commemorante la dedizione della basilica dell'*Anastasis* del 335; ma pare che al tempo di Sergio, in relazione al quale la si nomina per la prima volta, tale festa fosse comunque già celebrata). Fu poi la volta di papa Zaccaria, regnante fra il 741 e il 752, il quale in una *capsa* conservata nel Patriarchio rinvenne la testa di san Giorgio che venne traslata nella chiesa di San Giorgio *ad Velum Aureum*; e infine Paolo, fra il 757 e il 767, si pose organicamente il problema dei molti corpi di santi che giacevano nei cimiteri suburbani ormai esposti a profanazioni oppure trascurati e avviò una politica di *translationes* sistematiche in città. Il *Liber Pontificalis* non lo dichiara espressamente: ma senza dubbio la crescente tensione fra i papi e il regno longobardo, quindi l'insicurezza delle aree limitrofe all'Urbe (le devastazioni connesse con l'assedio del 756 dovevano aver molto aggravato le cose), avevano in una certa misura reso necessaria questa politica, che rompeva definitivamente con una tradizione romana venerabile e consolidata: ma che aveva anche il vantaggio di caricare la città stessa di Roma, sede del successore di Pietro, di una concentrazione straordinaria di quella *virtus* della quale le reliquie erano sature. Questa politica di sacralizzazione urbana è parte integrante e forse primaria della politica spiritualmente e anche - almeno in partenza - temporalmente egemone che i papi avviavano appunto nello scorcio tra il conflitto con i longobardi e l'alleanza con i franchi.

Il rigore con il quale i pontefici tendevano a impedire con ogni mezzo l'asportazione delle reliquie romane e al tempo stesso a valorizzare e a propagandare il tesoro da esse

costituito al fine di incentivare i pellegrinaggi *ad limina Petri* - data dai tempi di papa Onorio I, fra il 624 e il 638, la *notitia ecclesiarum Urbis Romae*, primo esempio di una letteratura avviata a divenire rigogliosissima - era solo un aspetto della loro politica al riguardo; che, forse, era meno univoca e coerente di quanto si tenda a dire. In realtà, notizie di reliquie anche corporali elargite dai pontefici si hanno anche prima del limite del VII secolo, data a partire dalla quale tali notizie si fanno comunque più sicure. Principi e vescovi soprattutto appartenenti alle nazioni germaniche "primogenite" della Chiesa di Roma, i franchi e i burgundi, avevano ricevuto reliquie di quel genere dai vescovi romani già dalla fine del VI secolo, forse ancor da prima. Il concedere una reliquia significava consentire la fondazione di una nuova chiesa, tanto più prestigiosa quanto più illustre era la reliquia; e il fatto che una reliquia provenisse da una diocesi e fosse dono di una Chiesa a un'altra esternava e sottolineava un legame di affiliazione se non istituzionale quanto meno spirituale della Chiesa ricevente nei confronti di quella donante. In tal modo le reliquie divenivano davvero il veicolo dell'autorità e del prestigio della Chiesa romana sulle giovani Chiese dei regni romano-barbarici occidentali. Quella medaglia aveva fatalmente il suo rovescio; perché alle reliquie importate da Roma o da altri centri (abbiamo già ricordato la reliquia della Croce, vanto della Poitiers di Radeconda e di Venanzio Fortunato) se ne aggiungevano altre in varia misura autoctone, e i regni romano-barbarici si andavano pian piano dotando di santuari "nazionali", con reliquie ed episodi miracolosi loro specifici, che si svilupparono notevolmente nella Gallia e nella penisola iberica fra VI e VII secolo, mentre l'Inghilterra dei nuovi conquistatori germanici, dovendo confrontarsi con una Chiesa e una spiritualità celto-romane precedenti e più raffinate, preferiva restar ben ferma alla consolidata e autorevole fonte di sacralità che era Roma, col suo pellegrinaggio *ad limina Petri* - erano beninteso sovente santuari connessi con le varie corone romano-germaniche, ma al tempo stesso anche centri di forte potere episcopale.

Roma difese energicamente il proprio primato sacrale in Occidente anche arricchendosi il più possibile di reliquie provenienti dalla Terrasanta. Tuttavia, è un fatto che fra VII e X secolo i grandi pellegrinaggi subirono una certa crisi e la pratica del pellegrinaggio tese a ridefinirsi sulla base di santuari specifici di ciascuna gente e di ciascun territorio: magari collegati tra loro da una rete di strade e di reciproche notizie. Non c'è dubbio che la "rottura dell'equilibrio mediterraneo" di pirenniana memoria, nonché l'accresciuta difficoltà di viaggiare, specie attraverso certe aree del sud-est europeo, come il mondo danubiano-balcanico, connesse con il lungo periodo delle incursioni barbariche fra IX e X secolo, e quindi la crisi breve ma molto aspra coincisa con il califfato cairota di al-Hakim, dettero un fiero colpo alla tradizione del pellegrinaggio in Oriente. Ad esso si rispose, fra l'altro, costruendo in Europa tutta una serie di edifici che in un modo o nell'altro - sotto il profilo della somiglianza architettonica, o dei rapporti metrologici, o della mimesi simbolica, o della presenza di qualche reliquia dei Luoghi Santi - rappresentavano alcuni edifici sacri di Terrasanta (soprattutto l'edicola del Sepolcro o la "rotonda" dell'*Anastasis*), ai quali si poteva pellegrinare come a mète intermedie del grande viaggio verso Gerusalemme, e che erano però al tempo stesso *stationes* lungo l'itinerario per giungere a nuove mète, stavolta europee, dotate di una sacralità in crescita. Altri santuari erano prova dell'affermarsi di una specifica tradizione sacrale europea.

Tra questi santuari occidentali - mentre gli europei si andavano progressivamente dimenticando di San Mena, di Uzalis, di Khalat Sim'an, di Edessa, di Efeso, ormai *in partibus infedelium* o comunque difficilmente raggiungibili, e dedicati per giunta a santi che o si potevano venerare anche in Occidente grazie a reliquie ivi giunte, oppure avevano lì perduto di popolarità - il più famoso tra VI e VII secolo fu senza dubbio quello di San Martino di Tours, che ebbe la fortuna di trovare un memorialista come Gregorio. Ma Gregorio non ci ha, notoriamente, parlato soltanto di Martino; e accanto a lui va posta la memoria di un'altra straordinaria propagatrice di culti nella Gallia merovingia, santa Redegonda, di cui abbiamo già detto qualcosa. Fra gli altri illustri luoghi e santi, sedi tutti e oggetti di pellegrinaggio, della

Gallia merovingia, sono da menzionare Brioude, con le reliquie di san Giuliano; Poitiers, con quelle di sant'Illario; Autun, con quelle di san Cassiano; Marsiglia, con le guarigioni ivi operate da san Vittore; altri personaggi ancora, con le relative reliquie, godevano di fama locale.

I carolingi, austrasiani e quindi portatori di nuovi e differenti culti - che si aggiungevano alle devozioni che essi favorivano sulla base di reliquie importate da quell'Italia che avevano conquistato e nella quale avevano avviato rapporti privilegiati con i vescovi di Roma, - sembrarono in un primissimo tempo tenere da parte san Martino; presto finirono però con l'adeguarsi a loro volta alla sua straordinaria forza d'attrazione, compromessa soltanto dal proliferare, dalla fine dell'VIII secolo in poi - e con maggior forza nello scorcio compreso fra X e XI - di nuovi santuari, nuovi culti, nuovi miracoli. Già dai primi dell'VIII secolo abbiamo notizia del culto michelita di Mont-Saint-Michel; in seguito a varie *translationes* o a diversi episodi miracolosi si radicarono più tardi quelli della Vergine a Le Puy e a Chartres, del Santo Sangue a Mantova e a Fécamp, di san Michele in Piemonte e sul Gargano in Puglia, di san Giacomo a Compostela in Galizia, di san Marco a Venezia, di santa Maria Maddalena a Vézelay, dei santi Pietro e Marcellino a Seligensadt, di san Nicola a Bari, di santa Fede a Conques, della Santa Tunica ad Argenteuil, mentre si affermava anche il pellegrinaggio alla tomba di Carlomagno in Aquisgrana, che lo stesso Ottone III avrebbe compiuto.

Lo sviluppo di questi santuari oltralpini - se non tutti, almeno molti di essi erano tali - si andò accompagnando a una progressiva spoliazione dei *pignora* custoditi nella penisola italiana. Già almeno dal VII secolo Roma e l'Italia vennero guardate dai nuovi fervorosi cristiani di stirpe germanica come autentiche miniere di miracolosi oggetti: il cristianesimo si andava espandendo, e a nord si aveva bisogno di reliquie per fondare culti e santuari. In alcuni casi, è vero, la Chiesa missionaria forniva essa stessa i suoi martiri - il più prestigioso fra essi è senza dubbio Bonifacio, con il grande santuario sassone di Fulda -, ma di solito le reliquie andavano importate, e non sempre ci si accontentava dei *brandea* e insomma delle reliquie e *contactu*; certo, grande risorsa era costituita ad esempio dalla "manna" secreta da taluni corpi santi - come quelli, celebri, di san Nicola o di santa Caterina -, ma tali reliquie erano reputate solo fino a un certo punto. Le nuove Cristianità volevano i corpi dei santi, o le porzioni "insigni" di essi, come la testa o il braccio destro. E la dottrina, già sostenuta da Teodoreto di Ciro, che la *virtus* delle reliquie - al pari del corpo eucaristico del Cristo e della Vera Croce - non venisse compromessa dalla frammentazione, batteva in breccia ogni resistenza residua.

Cominciò così, specie nel duro periodo successivo alla calata dei longobardi e nelle aree contese fra questi e i bizantini, la catena dei *furta sacra*.

Tra i molti episodi che contrassegnarono questo fenomeno, il caso forse più antico - almeno di quelli più famosi - consisté nella *translatio* delle reliquie dei santi Benedetto e Scolastica da Montecassino a Fleury. I *furta sacra* continuarono, anzi si fecero più frequenti, in età carolingia e poi ottoniana, anche per due ragioni: anzitutto le frequenti incursioni barbariche, le quali giustificavano le *translationes* volte almeno nelle intenzioni dichiarate a evitare profanazioni e dispersioni; e quindi l'egemonia imperiale franca prima, sassone poi su Roma e sul pontificato, che in un certo senso consegnava l'Urbe nelle mani dei nuovi Cesari germanici e ne autorizzava i prelievi dall'immenso patrimonio sacrale. Abbiamo così molteplici episodi di *inventiones* e *translationes* che sono in realtà compravendite o violenze, ambientate in una Roma popolata da chierici avidi o in un'Italia dal paesaggio lunare fatto di edifici fatiscenti e di sepolcri abbandonati, di *ruinae* e di *desolationes*, di religiosi superstiziosi e impauriti e di *rustici* regrediti allo stato semiselvaggio. In tali contesti, su tali sfondi, si muovono procuratori e commercianti di reliquie, di rango sovente regio e/o episcopale: si danno così *translationes* come quella dei martiri romani Marcellino e Pietro, le reliquie dei quali sono trasferite nell'827 a Seligensadt attraverso una vicenda richiamata da Eginardo, o come quella di Sebastiano a Soissons attuata da Ilduino abate di San

Medardo. Nel X secolo, l'incetta delle reliquie italiane intradate verso la Germania avrà il suo protagonista in Teodorico vescovo di Metz, *consobrinus* dell'Imperatore Ottone I e suo compagno di viaggio in Italia. La memoria di queste *translationes* e dell'itinerario seguito dalle reliquie dalla vecchia verso la nuova sede lasciava sovente una scia di santità: segnali toponomastici e santuari rammentano appunto il passaggio di questo o di quel santo dall'una all'altra delle sue sedi principali, e non di rado la sosta di una porzione delle preziose reliquie.

Ma con ciò, negli ultimi secoli di quello che per convenzione definivamo l'Alto Medioevo, il rapporto fra pellegrinaggi e reliquie si modifica ulteriormente. Se da una parte si vanno perpetuando i pellegrinaggi *ad sanctos* - che anzi tornano a farsi frequenti a partire dalla fine del secolo, quando anche alcune strade verso Santiago, Roma e Gerusalemme si riaprono: e si apriranno per la prima volta in coincidenza con una pur relativa rinnovata sicurezza - , dall'altra i santi si trasformano essi stessi in pellegrini: alle *translationes*, comunque motivate (che davano impulso a nuovi culti e a nuove fondazioni religiose in aree lontane da quelle di origine di questa o quella reliquia, scandendo così i ritmi e le fasi della conquista cristiana d'Europa; oppure, sotto la minaccia di incursioni normanne o saracene, le reliquie venerate in santuari costieri dovevano arretrare verso un meno insicuro *hinterland*), si aggiungevano adesso le sempre più solenni processioni, esse stesse variamente motivate. Il santo non era ormai più immoto e immobile, fulcro inamovibile attorno al quale danzava l'universo dei devoti: ora egli usciva tra la gente, visitava i suoi fedeli, talora fuggiva insieme con loro dinanzi alla furia barbarica e talaltra scendeva fra loro trionfalmente a confortarli. La Chiesa delle reliquie si faceva sempre più Chiesa nomade, immagine dell'Israele dell'Esodo, e i reliquiari - mutando forma e facendosi più adatti a venir trasportati, in questo medioevo nel quale la mobilità è una delle chiavi concettuali più importanti e uno dei fenomeni più generali e capillari - si facevano sempre più simili (sul piano delle forme esteriori, ma anche delle realtà concettuali) all'Arca dell'Alleanza.

Non che le discussioni, anzi le polemiche, fossero sempre e comunque sopite. Si discuteva ancora dell'uso che di reliquie e pellegrinaggi era lecito fare, dei suoi limiti, addirittura delle loro controindicazioni. Autori come Agobardo di Lione e Claudio di Torino non esitavano, al riguardo, a esprimere perplessità e addirittura sarcastici o durissimi giudizi. L'insofferenza di questi autori, che trovava solidi e giustificativi riscontri nella tradizione dei primi Padri, avrebbe avuto una prosecuzione e una conferma nella fase storica immediatamente posteriore, quella coincisa con l'età della prima crociata - un nuovo periodo di intense *inventiones* e *translationes* -, in opere come il *De pignoribus sanctorum* di Guiberto di Nogent. È significativo che il quadro dei secoli IV-V e quello dei secoli VII-IX, da questo punto di vista, sembrino largamente somigliarsi: traffici anche venali di reliquie, falsificazioni, monaci *gyrovagi* spacciatori di falsi *pignora* del tipo che già Agostino aveva riprovato nel *De opere monachorum* e che, in età carolingia, sarebbero stati condannati nell'*admonitio generalis* del 789.

Ma le speculazioni, i furti, le falsificazioni, il vagabondaggio, sono l'altra faccia dello specchio, il rovescio della medaglia del diffuso bisogno di sacralizzazione di luoghi, ambienti, regioni, istituzioni e persone da cui dipendono sia la pratica del pellegrinaggio, sia il culto delle reliquie. La società medievale cerca affannosamente dei *patroni* contro l'insicurezza: se ciò spiega il processo storico che ha accompagnato il diffondersi articolato del sistema feudale, spiega non meno la corposa religiosità che si alimenta di santuari e di *pignora*. La reliquia è, appunto, pegno del fatto che il Dio dell'Antico Testamento, il Dio dei martiri del primitivo (ma non solo primitivo...) cristianesimo è il Dio Vivente, il Dio Forte che attraverso le reliquie riversa sui suoi santi e sul suo popolo quella *virtus* attorno alla quale si crea sì una teologia, ma anche una cultura folklorica di profondo spessore. Dopo i casi tardoantichi e altomedievali di cratofanie santorali, in cui l'*adventus* del corpo santo nella città che lo ospita è salutato trionfalmente e accompagnato dal fulgore dei miracoli e dal fragore delle grida degli indemoniati che confessano la sua potenza, dalla quale si sentono prima oppressi e quindi liberati, la Cristianità carolingia e ottoniana segna una crescente

pubblicizzazione del ruolo delle reliquie nel mondo stesso delle tradizioni aristocratico-militari con il loro costitutivo versante giuridico. Le reliquie divengono, con o spesso in sostituzione (che postula equivalenza sacrale) del Vangelo, l'oggetto sul quale solennemente si giura; la reliquia diviene addirittura arma difensiva, e in un certo senso perfino offensiva, in quel *iudicium Dei* per eccellenza che è il campo di battaglia. Le reliquie vengono portate in combattimento; taluna, come il *Mandylion*, addirittura usata come bandiera: Carlomagno reca una particella della Vera Croce appesa al collo e, nella *Chanson de Roland*, l'elsa della spada di Rolando è un vero e proprio reliquiario. L'endiadi costituita dalla pratica del pellegrinaggio e dal culto delle reliquie troverà quindi il perentorio esito sul piano della contingenza, ma anche il significativo processo di sviluppo e di mutamento sul piano della continuità e della lunga durata, alla fine dell'XI secolo, con quell'*iter* cavalleresco e quella *peregrinatio* di fedeli (anche *pauperes*) che un'ormai irreversibilmente consolidata consuetudine ci ha indotto a chiamare "crociata".

Con le crociate, il panorama cambia e si allarga. I pellegrinaggi a Gerusalemme continuarono, ma nel XII secolo tesero a confondersi con le varie crociate mentre, nel XIII, il conflitto tra una Città Santa ormai riconquistata dai musulmani e una costa ancora in mano ai cavalieri "franchi" e ai mercanti "latini" complicò molto le cose. Le crociate hanno in qualche modo ostacolato il pellegrinaggio, ne hanno adulterato i connotati, ne hanno fatto perdere la specificità.

Ma è appunto nei due secoli che i vecchi manuali di scuola consideravano "classici" delle crociate, il XII e il XIII - e che sono anche e soprattutto, in Europa, quelli dello sviluppo delle città e dell'affermarsi delle monarchie feudali, del ritorno dell'oro in Occidente, del rinnovamento filosofico, scientifico e tecnologico, dei traffici mediterranei, dell'arte gotica, delle università - che si afferma la direttrice stradale da Santiago attraverso Roma per Gerusalemme, dalla quale si dirama una rete di diverticoli per altri centri di culto, di cultura e di commercio; lungo il suo tracciato transitano i pellegrini (non soltanto loro, peraltro...) , ed essa è nota nel suo tratto nordiberico come *Camino de Santiago*, in quello tra le Alpi e Roma come *Via Francigena*. Nel corso del XIII secolo - mentre le spedizioni "crociate" tenderanno sempre più a smarrire i loro connotati di pellegrinaggio e a trasformarsi in campagne militari di professionisti - il miglioramento dei tipi nautici e il rinnovamento della navigazione - correlato con le troppe difficoltà che il viaggiatore avrebbe trovato sulla via di terra tra Balcani e Siria - determinarono il fenomeno secondo il quale il pellegrinaggio a Gerusalemme si orientò a progressivamente sempre più servirsi dei mezzi marittimi, mentre la *Via Francigena* divenne il percorso praticamente esclusivo dei "romei" che si recavano a Roma: il Giubileo del 1300 sancì quest'avvenuto mutamento.³ A quel punto, comunque, si può considerare ormai matura la grande stagione del pellegrinaggio cristiano occidentale, che peraltro continuerà a svilupparsi e a rinnovarsi fino ai giorni nostri.⁴

La regina del pellegrinaggio medievale era la strada. I fasci itinerari che innervavano l'Europa tra X-XI e XVI secolo, in realtà rimasero invariati o corretti solo qua e là fino a gran parte dell'Ottocento, cioè finché la diffusione delle strade ferrate non cominciò sul serio a modificare le cose, prima che il motore a scoppio imponesse pavimentazione, asfalto e creazione di vie sempre più ampie e diritte. Fasci itinerari che comunque, nelle loro numerose varianti, debbono esser tenuti presenti in rapporto con le vie d'acqua, tanto marittime quanto "interne", ch'erano loro correlate e complementari. Per lunghi secoli il sistema viario di base si fondò sui vari itinerari che, attraversando la Francia provenendo

³ AA.VV., *Romei e Giubilei*, a cura di M. D'Onofrio, Milano, Electa, 1999.

⁴ AA.VV., *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, CUER MA, 1976; R. C. Finucane, *Miracles and pilgrims*, London -Melbourne-Toronto, Dent and Sons, 1977; J. Sumption, *Monaci santuari pellegrini*, Roma, Editori Riuniti, 1981; R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo*, Firenze, le Lettere, 1991; J. Brosse, *Les Hauts Lieux de la spiritualité en Europe*, Paris, BORDAS 1992; N. Ohler, *Vita pericolosa dei pellegrini nel medioevo*, tr. it., Casale Monferrato, Piemme, 1996; R. Oursel, *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris, Cerf, 1997; G. Palumbo, *Giubileo Giubilei*, Roma, RAI-ERI, 1999

dall'Europa settentrionale, centrale e meridionale, confluivano in area pirenaica per poi dirigersi unificati, attraverso una linea viaria – il *Camino de Santiago* - che attraversava la Navarra, le Asturie e il Cantabrico fino a giungere in Galizia, a Santiago de Compostela. Questo sistema viario si andò ampliando e arricchendo fino a costituire, tra XI e XII secolo, un vero e proprio complesso stradale che, in parte utilizzando anche le vie consolari o militari romane o quel che ne rimanevano, quanto meno tra Francia meridionale, penisola italiana e area balcanica, univa i tre grandi santuari della Cristianità e centri eletti di pellegrinaggio – Santiago, Roma e Gerusalemme – a una rete di centri santorali, di mercati, di città. Era, sulle prime, una via essenzialmente terrestre, dato che i mezzi navali non erano tanto sviluppati da accogliere e trasportare viaggiatori e pellegrini: con un unico tratto di mare da percorrere su vascelli, corrispondente grosso modo al canale d'Otranto, si poteva in qualche mese arrivare da Santiago a Gerusalemme e viceversa, naturalmente passando per Roma. Era un percorso che molti pellegrini compirono, sia pure non continuativamente bensì a tappe successive. Attorno alla metà del Duecento le mutate condizioni della sicurezza mediterranea e i primi risultati del progresso tecnologico nautico fecero sì che da Venezia, da Genova, da Marsiglia, da Pisa, da Napoli e da altri porti fosse sempre più possibile, attraverso gli scali disseminati sull'area continentale e peninsulare balcano-greca e sulle coste delle isole del Mediterraneo orientale, giungere ai porti libano-palestinesi e a quelli del delta del Nilo.

Quella che siamo abituati a chiamare *via Francigena* era il tratto di questo straordinario sistema viario disseminato di *hospitia*, di ponti e di guadi – un vero e proprio “asse attrezzato”, come lo chiameremmo oggi – che attraversando le Alpi occidentali proveniente dalla Francia (da qui il suo nome) – percorreva l'Italia nordoccidentale, passava il Po all'altezza di Piacenza, entrava in Toscana attraverso il *mons Bardonis* - cioè il passo della Cisa – guada l'Arno all'altezza di Fucecchio e di san Miniato (quindi a metà strada circa tra Lucca, dov'era il santuario del “Santo Volto”, e Pistoia, luogo eletto di venerazione dell'apostolo-pellegrino san Giacomo), procedeva lungo la Valdelsa verso Siena e di là, per Acquapendente, Viterbo e Sutri, giungeva a Roma. Da lì, attraverso il recupero almeno parziale dell'antica Via Appia, essa proseguiva verso i porti di Puglia, da cui era possibile l'imbarco fino a Durazzo; in quella località la via militare Egnatia, che attraversava la Macedonia e la Tracia, conduceva a Costantinopoli.

Quella del pellegrinaggio e delle crociate è una grande storia di racconti, di strade, di merci, di leggende, di sogni, di paure e di miracoli. Storia di donne e di uomini, storia d'illusioni e di speranze. Storia di fede. Ne abbiamo tracciato solo una sommaria sintesi che si ferma proprio all'inizio del suo momento più denso e appassionante, i secoli XI-XIII; e va detto che anche i diari dei pellegrini bassomedievali e moderni, fino a Loti, a Chateaubriand e oltre, sono di grande interesse.

Oggi questi temi sono tornati di gran moda: e si trovano sempre più pellegrini. In auto, in moto e via dicendo: ma anche a piedi, appoggiati al vecchio bordone, sul *Camino de Santiago* e sulla *Francigena*. “Nuovo medioevo”, gusto revivalistico, “passato-che-non-passa”? E' un tema impossibile da trattarsi in questa sede per più che evidenti motivi di spaziosità di tempo. Registriamo il fenomeno, ch'è obiettivamente importante e interessante. Poniamoci il problema. I pellegrinaggi si rinnovano, anche nel tempo presente: Loreto, Lourdes, Fatima, Medjugorje.

Testo del prof. Franco Cardini preparato per il convegno nazionale di Bibbia “Il pellegrinaggio tra Oriente e Occidente, tenutosi a Pavia dal 5 al 7 aprile 2019.

