

## **L'EMERGERE DEL CULTO DELLE RELIQUIE NEI SECOLI IV-VI: UNA MANIFESTAZIONE STORICA DI UNA "CULTURA DELLA RISURREZIONE"**

### **1. INTRODUZIONE**

Il culto delle reliquie è ormai sinonimo di religiosità “medievale”, di abusi e di inganni, e perfino di idolatria. Certamente, molte critiche emesse in passato – spesso nel contesto di polemiche – sono giustificate, e non solo alla luce della scienza teologica. Quello che invece spetta allo storico è uno sforzo per ricostruire le condizioni e le modalità dello sviluppo del culto delle reliquie, nonché i suoi significati. Includendo le idee ad esso collegate e inquadrandolo in un contesto sociale e culturale preciso, si potrà osservare, ad esempio, che l'atteggiamento medievale rispetto alle reliquie non è stato monolitico; ha mosso anche critiche al loro culto, o almeno agli abusi manifesti in esso: illustrano questo fatto gli scritti di Vigilanzio di Calagurris nel IV secolo, quelli di Alcuino o di Claudio di Torino nell'epoca carolingia, o il più famoso *De pignoribus sanctorum* di Guiberto di Nogent nel XII secolo.

A differenza degli esponenti di una storiografia ispirata dall'illuminismo, molti studiosi concordano ormai nell'osservare che la venerazione delle reliquie non sia stata imposta ad un'élite intellettuale (vescovi, teologi) “dal basso”, ossia da una massa di fedeli ancora mezzo pagani o poco istruiti<sup>1</sup>, ma che gli stessi rappresentanti di

<sup>1</sup> Il grande storico Peter Brown ha criticato con efficacia questa opinione radicata nell'illuminismo, però non senza cadere a sua volta in concezioni un po' riduttrici (cf. P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christia-*

questa *élite* ne sono stati promotori convinti (anche se con accentuazioni teologiche e modalità varie).

Sempre secondo un'ottica propriamente storica, il culto delle reliquie non ci appare *di per sé* contraddittorio con i dogmi centrali del cristianesimo (Incarnazione, Risurrezione<sup>2</sup>), e non ne costituisce comunque uno sviluppo tardivo; al contrario, è strettamente legato a concezioni tipicamente cristiane (anche se forme di pietà simili si trovano in altre religioni, a cominciare dal giudaismo stesso), ha radici molto antiche e si sviluppa nello stesso periodo dei grandi concili ecumenici dei secoli IV e V; infine – come appena detto –, era condiviso non solo dai *simplices*, ma anche dai pensatori più illustri, tra i quali spiccano i Padri della Chiesa.

Nelle pagine che seguono, cercheremo di mettere in luce alcuni aspetti fondamentali dell'emergere del culto delle reliquie e delle idee e rappresentazioni culturali associate a quest'ultime.

## 2. IL CULTO DELLE RELIQUIE: ESPERIENZA, SIGNIFICATI, E FUNZIONE SOCIALE

### 2.1. *L'emergere del culto delle reliquie*

In brevissima sintesi, accenniamo all'apparire della venerazione per le reliquie.

*nity*, Chicago 1981; recensione e critica: cf. J. Fontaine, *Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown*, in «Analecta Bollandiana» 100 [1982], pp. 17-41).

<sup>2</sup> Cf. le osservazioni fondamentali di Ch. Pietri, *Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, Settimane di studio..., 36 (1988), Spoleto 1989, vol. 1, pp. 15-90 (ristampato in Ch. Pietri, *Christiania Respublica. Eléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Roma 1997, vol. 1, pp. 1235-1308). Più recentemente è stato ribadito: «Doctrines about Christ's incarnation and resurrection provided the theological foundations for beliefs in the mediation of the saints and the efficacy of their relics» (R. Van Dam, *Relics*, in G.W. Bowersock - P. Brown - O. Grabar [edd.], *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge [MA] - London 1999, p. 667).

Anzitutto, è evidente il bisogno umano di seppellire in modo dignitoso i propri cari. Basti pensare agli esempi che leggiamo nel Nuovo Testamento: Gesù e subito dopo: Stefano (cf. *At 8, 2*). Nel 167, gli Atti autentici del martirio di Policarpo, un discepolo dell'Apostolo Giovanni, narrano che i fedeli hanno raccolto le ossa del martire ancora reperibili dal rogo e le hanno sepolte con grande rispetto; e soggiungono che in quel luogo, «nell'allegria e nella gioia», celebreranno ogni anno l'anniversario della morte del martire<sup>3</sup>. Questo anniversario sarà presto chiamato il *natalicium* del martire (Tertulliano, trent'anni dopo). Attorno al 250, Cipriano, primo vescovo africano martirizzato, scrive che il *natalicium* viene celebrato con l'offerta del sacrificio eucaristico.

Si vede, quindi, che fonti molto antiche documentano le cure rivolte dai fedeli ai resti mortali dei martiri e la celebrazione “nella gioia” della loro “nascita in cielo”<sup>4</sup>. Con gli editti imperiali di tolleranza religiosa (311-313), si moltiplicano le costruzioni di monumenti sulle sepolture – fino ad allora più o meno modeste – dei martiri. Inoltre le comunità e i pastori cercano di ritrovare sepolture di cui si è persa la localizzazione dall'epoca delle persecuzioni; vengono anche scoperte salme del tutto sconosciute o dimenticate<sup>5</sup>.

Anche i corpi di santi asceti e di vescovi ricevono ormai espressioni di devozione e di culto, come si vede in modo estremo, alla fine del IV secolo, nell'esempio del corpo di san Martino, oggetto di contesa tra la cittadina dove è morto il santo e la città di cui era vescovo<sup>6</sup>.

Se, da una parte, delle chiese vengono costruite sopra le tombe dei santi più famosi, dall'altra parte, sono le reliquie ad esse-

<sup>3</sup> Cf. *Martirio di Policarpo*, 18.

<sup>4</sup> Anche i fedeli maltrattati e torturati per la fede, ma sopravvissuti, godevano di un grande prestigio nelle comunità.

<sup>5</sup> Cf. sotto un esempio famoso il cui principale protagonista è Ambrogio di Milano.

<sup>6</sup> Cf. Gregorio di Tours, *Hist.*, I, 48. Verso la metà del IV secolo, sant'Antonio, “il Padre dei monaci”, aveva già esigito di essere sepolto in un luogo segreto per paura che la gente cominciasse a venerare il suo corpo (cf. Atanasio, *Vita di s. Antonio*, pp. 90-91).

re sempre più comunemente introdotte nei nuovi santuari (e più precisamente nell'altare) nel giorno della loro consacrazione.

Occorre notare qui che la parola “reliquia” nel suo significato moderno viene resa in latino da vari vocaboli (*reliquiae*<sup>7</sup>, ma pure *brandea, memoriae, pignora*, ecc.); e bisogna sottolineare che probabilmente il maggior numero delle *reliquiae* consisteva nelle cosiddette «reliquie di contatto» (ossia qualche oggetto messo in contatto con la tomba del santo)<sup>8</sup> e comunque che vi erano vari tipi di reliquie<sup>9</sup>.

Riguardo alla partizione di corpi santi e ai loro spostamenti (*translationes*), gli usi variano da una regione all'altra attorno al Mediterraneo. Si può dire che fino all'VIII secolo non c'è una pratica comune universale; da notare che la chiesa di Roma è stata l'ultima, appunto nell'VIII secolo, ad autorizzare la manipolazione dei corpi santi.

## 2.2. *La Lettera 22 di Ambrogio: «ogni santo è un cielo»...*

Vediamo ora a mo' di esempio un caso famoso di *inventio* (scoperta) di corpi santi.

Nel 386, Ambrogio di Milano scopre i corpi, fino ad allora dimenticati, dei martiri Gervasio e Protasio. Il contesto politico-religioso di questa *inventio*<sup>10</sup>, e i miracoli avvenuti in questa occasione, fanno sì che l'evento susciti grande scalpore nelle varie parti dell'Occidente. Abbiamo per fortuna diversi resoconti degli avvenimenti.

<sup>7</sup> *Reliquiae*: resti mortali (*ossamenta*, dal latino classico: anche di qualunque defunto).

<sup>8</sup> Conosciamo ad es. molte indicazioni della presenza in chiese dell'Africa, o a Milano, di “reliquiae” degli apostoli Pietro e Paolo; ora, è anche certo che le loro tombe a Roma sono sempre rimaste inviolate. Notiamo ancora che perfino dove le fonti parlano di divisione di “corpi” (*corpus, corpora*), si tratta spesso di divisione di capelli, unghie, denti..., non proprio dei corpi stessi.

<sup>9</sup> Dalle ampolle riempite con l'olio delle lampade di un santuario al legno della Vera Croce e al corpo integro di un santo, c'era una varietà infinita di questi “pegni” (*pignora*) di una Presenza efficace. Sull'uso di questi termini nell'opera di Gregorio Magno, cf. J.M. McCulloh, *The cult of relics in the letters and Dialogues of Pope Gregory the Great: a lexicographical study*, in «*Traditio*» 32 (1976), pp. 145-184.

<sup>10</sup> Si è al culmine del conflitto tra i cattolici e gli ariani della corte imperiale.

menti <sup>11</sup>. Il più interessante per il nostro discorso è la lettera che lo stesso Ambrogio scrive a sua sorella Marcellina <sup>12</sup>; in essa le racconta delle circostanze dell'accaduto, ma vi inserisce anche un riassunto delle omelie da lui pronunciate al popolo in questa occasione.

Ambrogio dice che la lettura delle Scritture del giorno ha ispirato i suoi discorsi e che ne ha proposto un'esegesi in collegamento con la traslazione e la deposizione dei due martiri.

Il primo testo era: *I cieli narrano la gloria di Dio* (*Sal 18, 2*). E Ambrogio spiega:

La lettura casuale di oggi rivela quali “cieli” narrano la gloria di Dio. Guardate le sacrosante reliquie alla mia destra, alla mia sinistra: vedete uomini dalla vita celeste... Questi sono i cieli che narrano la gloria di Dio, questi sono l’opera delle sue mani che annunzia il firmamento... [...] Paolo era un cielo... Giacomo e Giovanni erano cieli... Giovanni era un cielo... Il Signore Gesù stesso era un cielo di eterna luce <sup>13</sup>.

In altri termini, nell’interpretazione allegorica proposta da Ambrogio sul Salmo 18, i santi sono “cieli” che mettono in risalto la gloria divina. Il discorso fatto dal vescovo ai presenti rimane quindi fondamentalmente teocentrico.

Più avanti, Ambrogio spiega che questi “cieli” sono come nascosti nell’umiltà: la lettura d’un altro Salmo diceva: «Chi è come il Signore nostro Dio, che abita in alto, e guarda le umili cose in cielo e sulla terra?» (*Sal 112, 5*). E Ambrogio:

Ha guardato cose veramente umili Dio, che ha rivelato alla sua Chiesa le reliquie dei santi martiri [giacenti] sotto una tomba sconosciuta: la loro anima era in cielo, il loro corpo in terra <sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Cf. Agostino, *Conf.*, VII, 16; Paolino di Milano, *Vita Ambrosii*, 14.

<sup>12</sup> Lettera 22, in PL 16, 1019-1026. Marcella era una vergine consacrata.

<sup>13</sup> *Ibid.*, PL 16, 1020-1021.

<sup>14</sup> *Ibid.*, PL 16, 1021.

Se ogni santo è un “cielo”, la loro presenza in un dato luogo porta una certa presenza del divino sulla terra, come spiegano le testimonianze seguenti.

### 2.3. Vivere nelle società dei santi

Pochi anni dopo gli eventi di Milano, Vittricio, vescovo di Rouen, scrive una «lode in onore dei santi» (*De laude sanctorum*) in occasione dell'accoglienza nella sua città di reliquie offerte da Ambrogio. Descrive la gioiosa attesa di tutta la città e la festa fatta per l'arrivo dei “santi” (quasi un *adventus* imperiale): infatti le reliquie non vengono considerate come se fossero ossa o pezzi di morti, o “cose”, ma portano la presenza dei santi: «Ecco che una gran parte della milizia celeste acconsente a visitare la nostra città, di modo che ormai dovremo abitare tra folle di santi»<sup>15</sup>.

Oltre a simili scritti di natura dottrinale, molteplici testi narrativi dell'epoca concorrono nell'attestare la *praesentia* viva del santo nelle sue reliquie e nella sua tomba<sup>16</sup>. Tutti questi documenti consentono allo storico di osservare l'emergere, un po' ovunque attorno al Mediterraneo, di una comune religiosità, basata sulla fede nell'agire dei santi presenti nelle reliquie<sup>17</sup>.

Sul piano della socialità ecclesiale, i doni di reliquie, la loro circolazione tra le chiese, contribuiscono – come illustra lo scritto di Vittricio di Rouen – a creare e a rinforzare legami tra vescovi e tra comunità<sup>18</sup>. Anche le regioni in via di cristianizzazione ri-

<sup>15</sup> *De laude sanctorum* (= *DLS*), 1 (trad. ingl. in G. Clark, *Vittricius of Rouen: "Praising the Saints"*, in «Journal of Early Christian Studies» 7 [1999], pp. 376-399).

<sup>16</sup> “Praesentia” è appunto il titolo di un capitolo del libro già citato di P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*.

<sup>17</sup> Cf. *DLS*, 11.

<sup>18</sup> Se sappiamo di dispute e conflitti intorno all'autenticità di certe reliquie (p.e. da parte degli ariani di Milano riguardo a quelle scoperte da Ambrogio), conosciamo anche altri casi in cui i conflitti dottrinali passano in secondo piano davanti alla comune venerazione per un santo; è il caso del ritrovamento delle reliquie di santo Stefano, avvenuto nel 415 non lontano da Gerusalemme:

cevono, assieme ai missionari, delle reliquie: queste costituiscono un modo e un'espressione dell'inserimento nella comunione cattolica.

Nelle reliquie, inoltre, Cielo e terra diventano vicini: lo dimostra nello stesso periodo l'azione di Gaudenzio di Brescia, il quale, avendo portato nella sua città molte reliquie dall'Oriente, nel 401 le depone in una chiesa denominata a buona ragione «Consesso dei santi» o «Assemblea dei santi» («Concilium sanctorum»). La comunità visibile dei fedeli trova quindi il suo modello nella comunità celeste dei santi; la perfetta unità di questi ultimi richiede la venerazione di tutti i fedeli uniti, come sottolinea ancora Vittricio lungo il *De laude sanctorum*. Questa dimensione si manifesta anche tramite la composizione dei martirologi, il più importante dei quali è, sempre nel V secolo, il martirologio girolamiano: «in questo modo, la cattolicità del tempo presente viene rinforzata dalla cattolicità gloriosa estesa alla totalità del tempo della storia»<sup>19</sup>.

È pure interessante notare che il culto dei santi, e quindi delle loro reliquie, è stato particolarmente vivo nei gruppi di asceti (al contrario, sappiamo che certi oppositori di questa devozione erano anche critici nei riguardi dei monaci<sup>20</sup>). Un motivo di questo fervore può essere collegato col fatto che gli asceti si ritiravano fuori da tutti gli impegni sociali comuni (caso mai per assumerli poi in modo diverso): lasciavano la famiglia, non si sposavano, rinunciavano ai loro beni... Nei santi (prima martiri, poi asceti, vergini, ecc.) non vedevano quindi solo dei modelli virtuosi, ma anche dei "patroni" nuovi, protettori e garanti del loro inserimento in una società nuova, eterna, celeste, eppure in qualche modo già presente sulla terra<sup>21</sup>.

sostenitori e avversari di Pelagio condividono la convinzione che si tratti del protomartire.

<sup>19</sup> Ch. Pietri, *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, cit., p. 1306.

<sup>20</sup> Era il caso di Vigilanzio di Calagurris (cf. P. Force, *Vigilance de Calagurris et la critique du culte des reliques*, in «Connaissance des Pères de l'Église» 89 [2003], pp. 15-26).

<sup>21</sup> Notiamo che gli stessi religiosi venivano a volte chiamati "santi" (cf. p.e. Salviano di Marsiglia, *De gubernatione Dei*, V, 18).

#### 2.4. *La virtus nelle reliquie*

Verso la fine del IV secolo, in Occidente – come prima in Oriente – i fedeli cominciano a rilasciare testimonianze riguardanti gli effetti benefici sperimentati presso le reliquie dei martiri: avvengono guarigioni sulle loro tombe, a contatto con le reliquie corporali, ma anche a distanza tramite tessuti e oggetti messi a contatto con i corpi santi. Non è il caso di affrontare qui il problema dei molti racconti di guarigioni; basti ricordare che nel mondo antico la malattia veniva sempre associata a fattori soprannaturali o preternaturali e che, senza parlare di miracoli, non possiamo escludere *a priori* guarigioni improvvise. Quel che ci interessa qui è un altro punto. Sembra infatti che il constatare gli effetti delle reliquie avesse stimolato riflessioni e dibattiti riguardo sia alla loro efficacia che alla fonte di quest'ultima.

Anzitutto, si afferma che le reliquie possiedono una *virtus*: un'energia o potenza, che è quella stessa che animava il santo durante la sua vita terrena e manifestava che era pieno di Dio. Questa “virtù” rimane nei corpi santi. In una delle sue catechesi, Cirillo di Gerusalemme (ca. 315-386) insegnava:

Affinché non siano onorate le sole anime giuste ma si creda anche che una virtù risieda perfino nel corpo dei giusti, il cadavere che era stato gettato nella tomba di Eliseo, perché aveva toccato il corpo del profeta, tornò in vita. In tale modo il cadavere del profeta compì un'opera di vita [...]; nonostante l'assenza dell'anima, una certa virtù risiede nel corpo dei santi a motivo del dimorare in esso, lungo tanti anni, di quell'anima giusta di cui era il servo<sup>22</sup>.

In altre parole: per Cirillo e altri Padri, quello che la potenza dello Spirito di Cristo ha fatto in lui (facendo risorgere il suo corpo e rendendolo immortale), lo fa anche nei santi. Si afferma così

<sup>22</sup> *Catechesi battesimali*, 18, 16 (testo tradotto a partire dalla trad. fr. di Cyrille de Jérusalem, *Les vingt-quatre catéchèses baptismales*, trad. J. Bouvet revue et actualisée [Les Pères dans la foi], Paris 1993, pp. 306-307).

che il santo è realmente presente e vivo nelle sue reliquie, come conferma Gregorio di Nissa (morto circa nel 394):

Quanti portano a sé le reliquie, le abbracciano come se il corpo stesso fosse vivo nella piena fioritura... indirizzano quindi al martire le proprie richieste d'intercessione come se fosse presente e intero<sup>23</sup>.

Gli effetti benefici sperimentati al contatto con le reliquie sono la riprova che i santi sono vivi. Dice Vittricio di Rouen: «Là dove il potere di guarire è intatto, i membri [del corpo] sono intatti»<sup>24</sup>, in altri termini, si ritiene che il santo vivo sia tutto intero *qui*, in tale o tal'altra sua reliquia.

Se allarghiamo la nostra visuale, dobbiamo osservare che lo sviluppo enorme e rapido del culto dei santi va compreso in un contesto ampio e complesso, anche teologico. Inversamente, lo sviluppo delle elaborazioni teologiche deve essere storicamente inquadrato (si sa, ad esempio, quanto il contesto del martirio abbia giocato un ruolo nella produzione teologica dei primi secoli<sup>25</sup>). Un esempio di questa necessità, lo si trova un po' più tardi negli scritti di Gregorio Magno e di Gregorio di Tours: due scrittori contemporanei (VI secolo) che hanno tutti e due lasciato un'ampia raccol-

<sup>23</sup> *Encomium in s. Theodorum* (PG 46; cit. in P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, cit., p. 11).

<sup>24</sup> *DLS*, 9.

<sup>25</sup> Cf. C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity* (200-1336), New York 1995, p. 46. Altro esempio in R. Williams, che sottolinea che (almeno nel cristianesimo antico) le elaborazioni dottrinali riguardanti l'unione tra Dio e l'umanità in Cristo non sono costruite facendo astrazione da quanto viene detto e pensato riguardo alla santità, alle possibilità per la divina potenza di manifestarsi in qualche agente nell'ordine creato o di essere in qualche modo legata ad uno specifico *locus* in questo ordine (cf. *Troubled Breasts: The Holy Body in Hagiography*, in J.W. Drijvers - J.W. Watt (edd.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden-Boston-Köln 1999, p. 73). Sul rapporto nello stesso periodo tra culto dei santi ed escatologia: M. Van Uytfanghe, *L'essor du culte des saints et la question de l'eschatologie*, in J.Y. Tilliette (ed.), *Les fonctions des saints dans le monde occidental* (III-XIII<sup>e</sup> s.), Roma 1991, pp. 91-107.

ta di storie di santi (Gregorio Magno ha ovviamente scritto molti altri testi). Non si può capire bene il loro interesse, la loro passione per santi personaggi, se non si nota quanto sia importante nei loro libri il tema della risurrezione, quale orizzonte insieme escatologico e attuale. In tutti e due si leggono pagine che riferiscono di persone (perfino di sacerdoti!) che, ancora nella loro epoca, mettevano in dubbio la risurrezione. Si trattava quindi di un argomento scottante<sup>26</sup>. Da qui, ci sembra, il loro interesse per i santi e per i miracoli compiuti da loro in vita e in morte.

D'altra parte, come abbiamo visto, sono anche i miracoli sperimentati tramite le reliquie a spingere i teologi verso un approfondimento del pensiero della risurrezione. Un esempio luminoso si trova in sant'Agostino: per molto tempo non si era interessato al culto dei santi né al tema dei miracoli a lui contemporanei, che riteneva non più utili alla Chiesa; ma l'arrivo nel 424 a Ippona di reliquie di santo Stefano e la costatazione delle guarigioni che suscitano, lo "costringono" a rifletterci sopra. Così, nel suo capolavoro *La città di Dio*, tira le conseguenze di ciò che egli stesso ha notato e sulla base di questo sviluppa e precisa la sua teologia della risurrezione corporea, sottolineando che il cristianesimo, al contrario del paganesimo, non è una religione dei morti, ma dei vivi<sup>27</sup>. Per capire quanto questo pensiero fosse largamente condiviso, basti ricordare che, in un paese lontano dall'Africa di Agostino, la Mesopotamia, sant'Efrem Siro aveva scritto già attorno al 365: «Ecco la vita nelle ossa dei martiri: chi vorrebbe dire che essi non sono vivi? Ecco tombe vive: chi avrebbe il minimo dubbio su questo?»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Certamente, la risurrezione era stata annunciata e creduta dai cristiani fin dal principio, ma era anche un punto critico dell'annuncio: basti pensare all'esperienza fatta da Paolo ad Atene. I Padri della Chiesa hanno poi dovuto cimentarsi con questo tema centrale della fede. Citiamo solo, nel IV secolo, l'insistenza di Cirillo di Gerusalemme sulla centralità di questa verità di fede di fronte alle "contraddizioni" poste dai pagani, all'"incredulità" dei samaritani, e alle "mutilazioni" inflitte alla retta dottrina dagli eretici (cf. *Catechesi battezzimali*, 18, 1).

<sup>27</sup> Cf. M.-A. Vannier, *S. Augustin et le culte des reliques*, in «Connaissance des Pères de l'Église» 89 (2003), pp. 42-47.

<sup>28</sup> *Sermones exegeticci: in Isaiam*, XXVI, 10 (cit. in P. Séjourné, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 13 [1937], col. 2339).

Nei testi patristici esiste quindi un legame evidente tra risurrezione di Cristo e presenza divina nelle reliquie. C. Walker Bynum sottolinea che per buona parte del medioevo latino le discussioni del tema della risurrezione si svolgeranno appunto nel contesto del culto delle reliquie<sup>29</sup>. Però, anche i comportamenti concreti che possiamo discernere nella documentazione antica esprimono e la fede e l'esperienza di una vita che, nei santi, continua oltre la morte.

### 3. RELIQUIE ED EUCARISTIA

A questo punto sorge la domanda sull'eventuale rapporto tra culto e teologia delle reliquie e l'Eucaristia. Se, infatti, la "virtù" manifesta nelle reliquie stava a testimoniare la presenza divina nel corpo santo e lo stato (quasi) di una "risurrezione anticipata" di quest'ultimo, l'Eucaristia era fin dal principio considerata il pugno e la garanzia per eccellenza della risurrezione dei fedeli. Scrive Ireneo di Lione:

Also i nostri corpi, nutriti da essa [l'Eucaristia] e depositi sottoterra e qui decomposti, a loro tempo risorgeranno, ché il Verbo di Dio dona loro la risurrezione per la gloria di Dio Padre. È lui che riveste il mortale di immortalità e dona gratuitamente al corruttibile l'incorruibilità<sup>30</sup>.

Quindi, possiamo chiederci: nella prospettiva di una "teologia della risurrezione", ci sarà stato nel IV-V secolo un rapporto tra Eucaristia e reliquie<sup>31</sup>?

<sup>29</sup> Cf. C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity* (200-1336), cit., pp. 107-108.

<sup>30</sup> Ireneo di Lione, *Adv. Haer.*, V, 2, 3. Sulla teologia eucaristica di Ireneo in relazione col tema dell'incorruibilità, cf. Y. de Andia, *Eucharistie et incorruption*, in «Revue thomiste» 85 (1985), pp. 464-479.

<sup>31</sup> G.J.C. Snoek ha studiato i rapporti tra culto delle reliquie e culto

Come abbiamo accennato, molto presto l'Eucaristia viene celebrata presso le tombe dei martiri. Sarà poi celebrata nelle chiese man mano costruite sopra queste ultime. Viceversa, dal IV secolo in poi si introducono reliquie nelle chiese da consacrare: vengono deposte dentro o sotto l'altare. Anche se ci sono indicazioni per pensare che, per lungo tempo, la celebrazione eucaristica era sufficiente per consacrare la nuova chiesa, l'usanza di depositarvi reliquie si è diffusa rapidamente sia in Oriente che in Occidente mentre, prima del VI secolo, le particole eucaristiche in genere non erano conservate dentro le chiese<sup>32</sup>.

È interessante notare i legami stabiliti in molti testi tra l'altare, il sacrificio eucaristico, e i corpi santi presenti proprio lì (presenti almeno simbolicamente nel caso delle reliquie di contatto). Veniva spesso citato il testo dell'Apocalisse: «Vidi sotto l'altare le anime di quanti erano stati immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che avevano data» (*Ap* 6, 9). Già Tertulliano, attorno al 200, scriveva che «le anime dei martiri riposano sotto l'altare»<sup>33</sup>; negli anni attorno al 400, Paolino di Nola parlava a sua volta delle reliquie degli Apostoli racchiuse sotto l'ara e del buon odore che il loro sacrificio mescola a quello di Cristo<sup>34</sup>. Non stupisce dunque il fatto che Vittricio di Rouen chiamasse i reliquiari contenenti i sacri frammenti offerti alla sua diocesi: «templi»<sup>35</sup>.

Nel movimento monastico questo legame si è mantenuto nella misura in cui «il monaco, successore del martire, si fa ostia incorporandosi misticamente [...] al sacrificio del Redentore, che si

eucaristico nel medioevo, mettendo in rilievo il passaggio della preponderanza dal primo al secondo. Tuttavia l'autore si è limitato a costatazioni soltanto iniziali e non ha affrontato aspetti importanti della teologia antica né ha proposto delle vere interpretazioni delle interazioni tra le due realtà (cf. *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leiden 1995).

<sup>32</sup> Cf. M.-Y. Perrin, *Sacred space*, in G.W. Bowersock - P. Brown - O. Grabar (edd.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, cit., p. 678.

<sup>33</sup> *Scorpiace*, 12 (cit. in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* [= DACL], *Dédicace des églises*, 383). Altri elementi liturgici sottolineano il rapporto tra altare e reliquie, ma li tralasciamo.

<sup>34</sup> Cf. *Carmina* 27, v. 403; cf. anche, dello stesso Paolino, la *Lettera* 32, 8.

<sup>35</sup> Cf. *DLS*, 2.

celebra nel sacramento dell'altare»<sup>36</sup>. Non solo, ma l'asceta doveva diventare egli stesso chiesa e altare<sup>37</sup>.

Il rapporto che intercorre tra risurrezione di Cristo e presenza-potenza divina nei corpi santi getta ancora un'altra luce sul significato della deposizione di reliquie dentro gli altari. L'altare, infatti, è il luogo dove viene celebrata l'Eucaristia, la quale *rap-presenta* (in senso forte) il corpo morto e risuscitato di Cristo, ed è chiamata «pane di vita eterna». La storica statunitense Caroline Walker Bynum, che ha studiato in modo luminoso questi argomenti, ha detto giustamente che, «come la risurrezione, l'Eucaristia è una vittoria ottenuta sulla tomba»<sup>38</sup>, e ha messo in rilievo i rapporti esistenti, nel cristianesimo del tardo antico, tra risurrezione dei corpi, teologia eucaristica, e culto delle reliquie<sup>39</sup>. Pratiche concrete illustrano queste associazioni tra Eucaristia e reliquie. Per esempio, dal VIII al XII secolo circa, nell'altare verranno deposte non solo reliquie, ma anche particole del pane eucaristico consacrato durante la messa di dedicazione della chiesa. Si può anche citare l'usanza nell'alto medioevo (usanza forse non molto comune) di seppellire un morto con un'ostia consacrata: se ne sono date diverse interpretazioni, ma in qualche caso si può

<sup>36</sup> L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma 2002, p. 42. Cf. anche Gr. Penco, *Eucarestia, ascesi e martirio spirituale*, rist. in Id., *Medioevo monastico*, Roma 1988.

<sup>37</sup> Cf. Ps.-Efrem, *Sugli eremiti e gli abitanti del deserto* (cit. in S.A. Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006, p. 95). Cf. anche il testo studiato da R. Williams, *Troubled Breasts: The Holy Body in Hagiography*, cit.

<sup>38</sup> C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity* (200-1336), cit., p. 56. Scriveva Ireneo di Lione: «Nello stesso modo che il pane prodotto dalla terra, dopo che ha ricevuto l'invocazione di Dio non è più pane ordinario ma eucaristia, fatta di due cose, l'una terrestre e l'altra celeste, così i nostri corpi che partecipano all'eucaristia non sono più corruttibili, poiché hanno l'esperienza della risurrezione» (*Adv. Haer.*, IV, 18, 5). Ricordiamo a questo proposito che la morte del martire, del santo in genere, veniva considerata come la sua vittoria sulle forze del male; i corpi santi erano quindi visti come i luoghi di questa vittoria, luoghi in cui continuava ad agire la potenza divina.

<sup>39</sup> A partire da quel periodo si aggiunge a questi elementi l'insistenza sulla preservazione dalla corruzione del corpo di Maria (cf. C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity* [200-1336], cit.).

leggervi l'espressione del desiderio di vedere il corpo morto associato all'incorruttibilità del corpo di Cristo nell'Eucaristia<sup>40</sup>. Un fatto tratto dalla storiografia moderna può illustrare queste associazioni abbastanza strette. Negli anni venti del Novecento è stato scoperto un vaso di creta sotto il probabile luogo dell'altare in una piccola chiesa d'Africa; portava l'iscrizione *membra Christi*, che ha indotto gli eruditi a vedere nel vaso prima un reliquiario<sup>41</sup>, infine un vaso eucaristico<sup>42</sup> (un'interpretazione più sicura).

Altre analogie tessono all'epoca legami tra Eucaristia e reliquie, chiamate dalla storica francese Béatrice Caseau «le due fonti della santità»<sup>43</sup> nel tardo antico. Ad esempio, nello stesso modo che ogni ostia consacrata «contiene» la totalità del corpo di Cristo, che non può essere diviso né diminuito<sup>44</sup>, così ogni frammento di reliquia (corporea o non) possiede la stessa potenza che la totalità del corpo santo. Gregorio Nazianzeno afferma: «poche gocce di sangue hanno la medesima efficacia che il corpo intero»<sup>45</sup>. In Occidente pure è testimoniata questa visione del «tutto nel frammento»<sup>46</sup>. Paolino di Nola scrive ad uno dei suoi corri-

<sup>40</sup> Cf. C. Treffort, *L'Église carolingienne et la mort*, Lyon 1996, pp. 58ss. Già nei secoli III-IV le *Didascalie degli Apostoli* così come le *Costituzioni apostoliche* vedevano nell'Eucaristia offerta sulle tombe dei fedeli defunti non solo il corpo di Cristo ma anche una sembianza dei nostri corpi in Cielo (cf. C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity* [200-1336], cit., p. 47).

<sup>41</sup> Cf. J. Gagé, *Membra Christi et la déposition des reliques sous l'autel*, in «Revue archéologique» 29 (1929), pp. 137-153.

<sup>42</sup> Cf. Y. Duval - Ch. Pietri, *Membra Christi, culte des martyrs ou théologie de l'eucharistie? (À propos du vase de Belezma, en Algérie)*, in «Revue des études augustiniennes» 21 (1975), pp. 289-301.

<sup>43</sup> Nel senso che da queste due «fonti» i fedeli potevano attingere alla santità di Dio: cf. B. Caseau, *Sacred Landscapes*, in G.W. Bowersock - P. Brown - O. Grabar (edd.), *Late Antiquity*, cit., p. 42.

<sup>44</sup> «Dobbiamo credere che in ogni parte del Suo corpo noi Lo riceviamo tutto intero» (Teodoro di Mopsuesta, *Prima omelia sull'Eucaristia*, 19, in *L'initiation chrétienne*, textes présentés par A. Hamman, introd. J. Daniélou, Paris 1963).

<sup>45</sup> Cit. in *DACL, Reliques*, col. 2307.

<sup>46</sup> Tale concezione di una totalità e pienezza presente nel frammento è reperibile anche nell'estetica e nelle arti del tardo antico secondo P. Cox Miller, «*Differential Networks*»: *Relics and Other fragments in Late Antiquity*, in «Journal of Early Christian Studies» 6 (1998), pp. 113-138.

spondenti epistolari che la reliquia della Vera Croce mai diminuisce di volume, sebbene frammenti di essa vengano distribuiti di continuo<sup>47</sup>. A Rouen, Vittricio afferma:

Nessuno... rifiuti di pensare che la verità della passione del corpo [dei martiri] è presente tutta intera nei frammenti dei giusti... Proclamiamo con tutta la nostra fede e la nostra autorità che non vi è nulla nelle reliquie che non sia completo<sup>48</sup>.

E in un altro passo precisa: «Il potere di guarire [delle reliquie] non è inferiore nelle parti che nella totalità»<sup>49</sup>. Anche Agostino, constatando che un semplice frammento del corpo di santo Stefano produce guarigioni di malati e risurrezione di morti, conclude che quella reliquia non può essere inferiore alla presenza del martire tutto intero<sup>50</sup>.

Possiamo perfino notare analogie di atteggiamenti rispetto alle particole eucaristiche e alle reliquie. Riguardo alle prime, Teodoro di Mopsuestia (morto nel 428) espone in un'omelia:

In ognuna delle particole, nostro Signore, il Cristo, viene verso colui che Lo riceve. Ci saluta, ci svela sua risurrezione e ci dà il pegno di quei beni eterni, [pegno] che ci spinge verso questo sacro mistero. [...] Egli si dona a ciascuno di noi, affinché lo afferriamo e lo abbracciamo con tutta la nostra forza<sup>51</sup>.

Questa pietà affettiva è anche, e forse con più evidenza, presente nei confronti delle reliquie, come attesta la frase già citata di Gregorio di Nissa:

<sup>47</sup> *Ep* 31, 6.

<sup>48</sup> *DLS*, 9.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>50</sup> Cf. C.Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, cit., p. 106.

<sup>51</sup> *Seconda omelia sull'Eucaristia*, 20 e 26; in Théodore de Mopsueste, *Les Homélies catéchétiques*, cit., pp. 276, 280.

Quanti portano a sé le reliquie le abbracciano come se il corpo stesso fosse vivo nella piena fioritura, e fanno uso di tutti i sensi – occhi, bocca, orecchie. Versano quindi lacrime per la sua pietà e il suo patire e indirizzano le loro richieste d'intercessione al martire come se fosse presente e intero<sup>52</sup>.

Si dà anche il caso di Lucilla, una nobile di origine spagnola che viveva a Cartagine: aveva in suo possesso un frammento di osso di un martire; aveva adottato l'abitudine rituale di baciare questa reliquia ogniqualvolta stava per ricevere l'Eucaristia<sup>53</sup>. Qui si vede quanto queste due «fonti della santità» fossero avvicinate con gesti analoghi. Torna allora la domanda: le somiglianze si limitavano alle espressioni concrete della devozione, o erano radicate nelle rappresentazioni e nella teologia delle reliquie e dell'Eucaristia?

#### 4. UNA “CULTURA DELLA RISURREZIONE”

Pochi anni prima di Agostino, Girolamo aveva sottolineato con forza che le reliquie dei santi non sono affatto semplici resti mortali, ma reliquie di viventi, perché la Scrittura dice che Dio è il «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe»: «Non è il Dio dei morti, ma il Dio dei vivi»<sup>54</sup>. Le reliquie

<sup>52</sup> *Encomium in s. Theodorum* (PG 46, cit., cf. *supra*, nota 23).

<sup>53</sup> A motivo della dubbia provenienza della reliquia, Lucilla fu rimproverata dall'arcidiacono del luogo. I fatti sono riportati da Optato di Milevi, *De Schism. Don.*, 1, 16. Molti secoli dopo, Hugh da Lincoln (morto nel 1200), di passaggio nel monastero di Fécamp, morderà frammenti d'un osso del braccio di santa Maria Maddalena e giustificherà il suo gesto dicendo che ha appena ricevuto nella Comunione niente di meno che il “Santo dei santi” (cf. G.J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist*, cit., p. 28). Senza portare un giudizio sulla fondatezza teologica di questi gesti, ci limitiamo a constatare il legame pratico stabilito tra le due forme di culto.

<sup>54</sup> Cf. *Contra Vigilantium*, 5.

erano davvero, secondo la bella espressione di Luigi Canetti, «frammenti di eternità»<sup>55</sup>.

Per Girolamo, come per Vittricio di Rouen e altri ancora, sostenitori sia della vita ascetica che del culto dei santi, la potenza della risurrezione stava penetrando fin d'ora dentro l'esperienza umana, e perfino nei corpi dei santi e dei martiri; il regno di Dio si riversava “già” nei corpi, vivi o anche morti, dei fedeli cristiani<sup>56</sup>: nel “già” delle pratiche ascetiche intese anche come “rimodellamento” del corpo, ma pure nel “già” della forza di vita emanata dalle reliquie dei santi sepolte nell'attesa della risurrezione finale e considerate «primi frutti della risurrezione»<sup>57</sup>.

Attorno ai santi e alle loro reliquie stavano nascendo o ricomponendosi nuove comunità: si osserva il dinamismo d'un movimento che va dal corpo fisico del santo al “corpo sociale” dell'*Ecclesia*, l'uno e l'altro simbolicamente associati al Corpo eucaristico. Ora, la nozione centrale di “corpo” implica quella di “unità”: Vittricio non dice altro quando spiega la potenza di cui sono rivestite le reliquie dei santi, segni dell'unità dei cristiani in Dio<sup>58</sup>. Ricordiamo pure che fin dalle primissime comunità cristiane, l'Eucaristia veniva considerata come causa ed espressione dell'unità ecclesiale, come sottolinea ad esempio Agostino<sup>59</sup>. Sappiamo che, a simbolo di questa comunione, attorno al 400 il vescovo di Roma manda per la celebrazione eucaristica nelle chiese “titulari” il *fermentum*, ossia un pezzo di pane eucaristico consacrato durante la celebrazione da lui presieduta<sup>60</sup>. Inoltre, se

<sup>55</sup> Cf. L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, cit.

<sup>56</sup> Cf. D.G. Hunter, *Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul*, in «Journal of Early Christian Studies» 7/3 (1999), p. 430.

<sup>57</sup> DLS, 12.

<sup>58</sup> Cf. G. Clark, *Victricius of Rouen: “Praising the Saints”*, cit., p. 369.

<sup>59</sup> Cf. *Sermo 272; De civ. Dei*, X, 6 (PL 38 e 41; cit. in *Eucharistie*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 4, 1577).

<sup>60</sup> Questa usanza è attestata fin dal II secolo, ma appare chiaramente anzitutto nella famosa lettera mandata da Innocenzo I al vescovo Decenzio di Gubbio nel 416. Sappiamo che altri vescovi l'avevano adottata a quell'epoca (cf. G.J.C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist*, cit., pp. 32ss.).

le reliquie dei santi erano testimoni della risurrezione già in atto, pure l'Eucaristia veniva a volte presentata come quell'elemento che fruttifica la risurrezione fin dal mondo presente; a quanto pare, è quello che pensava, già nel II secolo, san Giustino<sup>61</sup>.

Se si considera il periodo di tensioni sociali e dottrinali, di disgregazione anche politica, in cui “esplode” il culto delle reliquie (V-VI secc.), si può scorgere in quest’ultimo anche una manifestazione di un grande bisogno da parte dei fedeli, semplici o colti, di una “comunità” stabile, sicura, protettrice: una comunità accessibile nell’*hic et nunc* ma aperta sull’Eterno. Ed era lì che Dio si lasciava sperimentare, suscitando non solo guarigioni, ma anche – come raccontano molti testi agiografici – gioia, fede rinnovata, conversioni...

Tutti questi elementi, quindi, ci sembra convergessero verso una *cultura*, che era allo stesso tempo pensiero, pratiche concrete, ed esperienza, e che possedeva una forte dimensione sociale o comunitaria: una vera “cultura della risurrezione”<sup>62</sup>.

Concludendo, possiamo allargare la visuale e suggerire che, se la risurrezione è davvero l’evento fondante e il cuore della fede cristiana, non può non suscitare lungo i secoli, là dove il cristianesimo attecchisce, sempre nuove manifestazioni culturali (nel senso più ampio), ossia una cultura propria ad ogni epoca in cui «si affaccia alla ribalta un nuovo modo di percepire, gustare, raccontare, vivere e pensare la realtà»<sup>63</sup>. Inserita nel movimento globale della Storia, ciascuna manifestazione culturale storica della risurrezione possiede tuttavia una sua identità distinta, che ci tocca scoprire, “ricostruire”, e comprendere.

MARTIN ROCH

<sup>61</sup> Cf. D. van den Eynde, *L'Eucaristia in S. Ignazio, S. Giustino e S. Ireneo*, in A. Piolanti (ed.), *Eucaristia*, Roma 1957, p. 120.

<sup>62</sup> Mi permetto di prendere qui in prestito la felice espressione usata da Chiara Lubich per indicare l’originale cultura cristiana scaturita nel XX secolo dal proprio carisma (cf. C. Lubich, «L’unione con Dio si sente, si percepisce. La cultura della Risurrezione» [4.1.2004], conversazione inedita).

<sup>63</sup> P. Coda, *Per una cultura della risurrezione*, in «Nuova Umanità» XXVI (2004/5) 155, p. 557 (a proposito della «cultura della risurrezione» auspicata da Chiara Lubich per il nostro tempo).

## SUMMARY

*The cult of relics is often synonymous with a “medieval” religiosity, with abuses and trickery, and even with idolatry. However, it is undeniably a phenomenon that has had great importance in Christian people’s lives over the centuries. As a consequence it is important to try and understand how it has been manifested in different historical periods, starting from its origins. This study is of a historical nature, tracing the background and development of the cult of relics, and its meaning during a period of intense doctrinal ferment and ardent religious life. It concludes that the thought, practices and experiences linked to the cult of relics from the fourth to the sixth century demonstrate a true “culture of the resurrection”.*