



di Montecassino

Biblioteca Apostolica Vaticana

*Ministero per i Beni e le Attività Culturali
Ufficio Centrale per i Beni Librari, le Istituzioni Culturali e l'Editoria*

Diventare Santo

Itinerari e riconoscimenti della santità
tra libri, documenti e immagini

a cura di

Giovanni Morello
Ambrogio M. Piazzoni
Paolo Vian



Gli spazi della santità

SOFIA BOESCH GAJANO

Il luogo: scelta di vita e strumento di santità

«Trascorse quasi venti anni in solitudine, attendendo a esercizi spirituali, senza uscire e senza mai farsi vedere. Poi molti che erano tormentati da malattie e venivano a farsi curare, altri che volevano imitare i suoi esercizi, ed altri ancora, suoi conoscenti, sopraggiunsero e abbattono con forza la porta, giacché egli non apriva; e allora Antonio, pregato da loro, venne fuori come da un santuario, iniziato nei misteri e divinamente colmato dallo spirito divino». Così descrive il momento culminante del percorso spirituale del più famoso asceta dell'antichità cristiana la *Vita di Antonio*. L'opera fu scritta probabilmente subito dopo la morte del santo, avvenuta nel 356, da Atanasio, vescovo di Alessandria, che, deposto dalla carica per la sua fedeltà alla fede nicena, si era rifugiato per sei anni tra gli eremiti del deserto egiziano, acquisendo così una conoscenza diretta della spiritualità ascetica e della vita eremitica. L'opera divenne, anche per merito della traduzione latina del contemporaneo Evagrio d'Antiochia, uno dei testi più diffusi nel mondo cristiano, riferimento costante di tutta la tradizione agiografica successiva sia sul piano dell'esemplarità religiosa sia sul piano del modello letterario.

Antonio aveva già da tempo lasciato la sua dimora, racconta il biografo, per "coltivare l'ascesi fuori della sua casa", presso le dimore di altri eremiti vicino alla città; la difficoltà della lotta contro il demonio lo aveva poi indotto a ricercare la perfezione in una scelta di vita più rigida: così era andato tra i sepolcri fuori della città, dove il diavolo, "temendo che con le pratiche ascetiche Antonio trasformasse a poco a poco quel deserto in una città", lo aveva tanto duramente percorso da lasciarlo tramortito. Dopo questa esperienza il passo decisivo verso la completa solitudine, riferito all'inizio: il luogo scelto per la quale è una "fortificazione deserta da tanto tempo e piena di serpenti", di cui aveva chiuso, con un gesto dal valore altamente simbolico, la porta, respingendo tutti coloro che venivano a visitarlo. La fortificazione assume così il valore di una vera e propria fortezza atta a difendere l'asceta contro il demonio e contro il mondo e a permettergli di intridersi di spirito divino. Qui l'asceta diviene il santo taumaturgo; e il luogo da lui scelto a protezione della sua ascesi, per la costruzione della sua spiritualità, diviene un "santuario".

Questo testo assume un valore emblematico nella lunga storia degli "spazi della santità". L'itinerario spirituale si iscrive nella geografia fisica, la ricerca della vita perfetta è ricerca del luogo che possa garantire il raggiungimento di questa perfezione, come ben ha mostrato Jacques Dalarun a proposito dell'esperienza inquieta e variegata di Roberto d'Arbrissel, fondatore di Fontevraud (†1116). Il rapporto tra scelta religiosa e scelta ambientale permette di cogliere l'evolversi dell'idea stessa di perfezione spirituale e di ricostruire una storia della santità attenta insieme alla dimensione spirituale e a quella sociale.

Se dalla biografia del campione dell'ascetismo eremitico passiamo a quella di Benedetto, il maggiore esponente del monachesimo occidentale, descritta nei *Dialogi* di Gregorio Magno, appare subito evidente il significato reale e simbolico attribuito dall'autore al rapporto con i luoghi nel percorso esistenziale e spirituale del santo. Non manca Roma, dove un giovane della piccola aristocrazia provinciale non poteva non andare per essere istruito nelle arti liberali, ma da cui il santo "ritrasse prontamente il piede" certo che anche solo di "un po' di quella conoscenza" avrebbe comportato il pericolo di cadere in un "immane precipizio": Roma è il luogo dove Benedetto acquisisce, per contrasto, la consapevolezza della sua vocazione. La breve sosta a Effide, protetto sia dal luogo ecclesiastico - la chiesa di S. Pietro - sia dalla presenza della sua affezionata nutrice, è solo un passaggio intermedio verso la solitudine dei monti sublacensi.

Questo soggiorno trasforma Benedetto fisicamente e spiritualmente: i pastori, che lo ritrovano tra i rovi, vestito di pelli, pensano sia una bestia, per poi invece scoprire che è un servo di Dio, capace di trasformare la loro natura bestiale. Gregorio mette efficacemente in rilievo il contrasto fra esteriorità animalesca e interiorità divina, un contrasto, che appare all'origine del riconoscimento dell'eccezionalità di chi si è immerso nella natura per trascenderla. Il potere taumaturgico accompagnerà Benedetto nel corso di tutta la sua vita, segnando anche la fase monastica della sua esperienza, prima a Subiaco poi a Montecassino. Esempio, fra i tanti, il miracolo della sorgente d'acqua, che

sgorga dal luogo santificato dalle sue preghiere e materialmente 'marcato' da tre pietre da lui poste come segno di riconoscimento. La natura, dopo essere stata strumento della santità di Benedetto diviene oggetto della sua santità. Si entra nel tema della sacralizzazione dello spazio, che sarà oggetto tra poco di qualche ulteriore considerazione.

La scelta insistita della solitudine, come vocazione spirituale e come condizione imprescindibile di salvezza spirituale, appare talvolta direttamente proporzionale alla crescita della fama, a riprova dell'essenzialità della scelta dei luoghi per la costruzione della santità: più il santo si nasconde, più si diffonde la notizia della sua vita straordinaria, nel suo significato etimologico di 'fuori dell'ordinario'. Tra la fine del X e i primi decenni dell'XI secolo Domenico di Sora disegna con i suoi spostamenti tra Umbria, Abruzzi e Lazio un percorso geografico che nasce dalle sue esigenze spirituali: un'alternanza tra vita solitaria e vita monastica, che lo accompagna fino alla fondazione del monastero a Sora, dove chiuderà la sua vita, lasciando lì le sue spoglie mortali destinate a radicare il suo culto e a segnare per sempre la sua identità agiografica. È un percorso che evita le città, predilige i luoghi naturali, subito culturalizzati dalla presenza del santo con forme di spontanea aggregazione cenobitica, ma che non si sottrae al rapporto con i signori e con le comunità castrensi, che offrono al santo la 'scena' per la sua predicazione moralizzatrice dei costumi del clero.

La dialettica tra scelta di solitudine come scelta di vita santificante e rapporto con il consorzio umano appare con tutta evidenza nell'esperienza dell'eremita Pietro Celestino, destinato a salire sul soglio pontificio nel 1294 come Celestino V. Le coltivazioni che guadagnano, disboscandoli, i fianchi della montagna lo spingono sempre più lontano in un luogo così impervio che i suoi stessi discepoli e i suoi devoti lamentano la difficoltà dell'accesso. Ma la fermezza di Pietro Celestino viene "approvata" dalla presenza di una colomba - l'oratorio è dedicato allo Spirito Santo -, e da un suono di tante campane, che ristabilisce simbolicamente il contatto con la società degli uomini, religiosamente e ecclesiasticamente ben ordinata.

Lo sviluppo delle città a partire dal secolo XI segna un'intera civiltà e con questa anche le esperienze religiose. L'incidenza dei luoghi nel percorso di perfezione spirituale appare sempre più evidente; ma i luoghi si caricano anche di significati che li trascendono. A ragione Grado Merlo ha sottolineato la dialettica tra eremo e città nell'esperienza francescana durante la vita e dopo la morte del santo, come dialettica intrinseca alla stessa proposta religiosa. La domanda che Francesco e i suoi compagni si pongono al ritorno da Roma - forti dell'autorizzazione del pontefice a proseguire nella loro esperienza -, se portare il messaggio tra gli uomini oppure vivere in luoghi solitari, è in realtà "un motivo guida per l'analisi e l'interpretazione di larga parte della vicenda francescana", che dapprima prevederà un'alternanza, poi una più netta divaricazione: da un lato l'integrazione dell'Ordine nella società urbana, «per ambizioni pastorali, necessità materiali e bisogno di sicurezza, coniugati con gli obiettivi della conquista 'spirituale' dei ceti eminenti cittadini e della partecipazione nelle più alte istituzioni culturali»; dall'altro la scelta eremitica come scelta del "dissenso" francescano, di coloro cioè che quella scelta, insieme urbana e di potere, rifiutavano: «il 'deserto' continuò a proporsi come luogo di emarginazione, o di autoemarginazione, e pure di costrizione al silenzio».

Ma anche all'interno di una scelta urbana, lo spazio può giocare ruoli diversi e può essere ridefinito in relazione all'esperienza religiosa. La conversione di Chiara d'Assisi si sviluppa attraverso una serie di colloqui con Francesco, che la inducono a uscire dalla casa paterna, per incontrare di nascosto l'uomo di Dio, fino alla fuga definitiva, effettuata nottetempo per raggiungere Francesco e i suoi compagni nella cappella di S. Maria della Porziuncola, luogo davvero degno, sottolinea il biografo, di accogliere un tale evento. In questa chiesa Chiara resiste all'assalto dei parenti, che vogliono farla desistere dal suo proposito, per poi trasferirsi in un'altra chiesetta. Ma sarà soltanto a S. Damiano, la chiesa in cui il Crocifisso aveva parlato a Francesco, che essa getterà definitivamente "l'ancora del suo spirito": «in questo piccolo luogo, come in una prigione, la vergine Chiara si rinchiusse per amore dello Sposo celeste. Qui carcerò il suo corpo per tutta la vita, riparandosi dalle tempeste che agitano il mondo. Questa fu 'la cavità rupestre in cui pose il suo nido come una colomba dalle ali argentate', dice il testo riecheggiando il Cantico dei Cantici, dove dette origine alla comunità delle Vergini di Cristo e fondò un monastero santo, creando l'Ordine delle Povere Dame. Qui consumò minutamente il suo corpo nella vita di penitenza, come il contadino rimuove le zolle del suo campo; qui seminò il buon grano con semi di perfetta giustizia e con il suo stesso passo tracciò il cammino per le sue seguaci. In questo angusto eremo per quarantadue anni spezzò l'alabastro del suo corpo con le sferzanti regole della disciplina, perché tutta la casa, cioè la Chiesa fosse pervasa dall'intensità del profumo». Una serie di cerchi concentrici definiscono la santità di Chiara e il suo irradimento: al centro il suo corpo santificato, poi il monastero, infine la Chiesa tutta. Qui - come in tante altre esperienze femminili - è il luogo circoscritto che permette un'immensa dilatazione dell'esperienza spirituale.

Spazi reali e spazi immaginati

L'itinerario biografico dei santi appare sempre snodarsi sul fragile confine tra naturale e soprannaturale, fra reale e immaginario. La santità tende a proiettarsi in luoghi "altri" rispetto alle conoscenze e esperienze umane.

"Altri" appaiono i luoghi da cristianizzare o da ricristianizzare nelle tante *Vite* di santi fra tardoantico e altomedioevo. Alla frontiera fra civiltà e barbarie si consuma la vita di Severino, narrata da Eugipio agli inizi del secolo VI. In quel Norico, dove le popolazioni romanizzate possono affidarsi più che alla forza delle armate imperiali, alla protezione spirituale di un religioso di santa vita, che si propone come mediatore fra l'uomo e Dio. Non a caso la sua morte (482) coincide di fatto con il crollo del *limes*: e il suo corpo sarà sottratto ai barbari e seguirà il riflusso della romanità."

Fiero della severa spiritualità del cristianesimo della sua terra natale, Colombano (†615) parte per "esportarla" e la radica in una serie di luoghi, che una severa regola monastica rende a loro volta strumenti per la formazione di una nuova santità: quella femminile a Luxeuil nella clausura monastica, quella maschile a Bobbio, dove la vita appare segnata dalla dialettica tra vita nel chiostro e vita nella natura, ostile e pericolosa, ma umanizzata dalla presenza del santo. Il sogno di una natura al servizio dell'uomo si trasferisce nella scrittura agiografica capace di far rivivere le difficoltà del radicamento monastico in un ambiente inospitale in una chiave favolistica, dove realtà e fantasia continuamente si intrecciano.

L'agiografia permette ancora di cogliere la proiezione dei santi fuori dai confini terrestri, in un aldilà rappresentato come limitrofo e insieme "altro". La *Navigatio Sancti Brandani*, tramandato in numerose versioni latine e in numerosi volgarizzamenti, a testimonianza del suo grande successo, narra l'avventura del santo abate irlandese, vissuto nel secolo VII, in terre che appaiono nel racconto insieme terrestri e vicine - raggiungibili con una nave ben attrezzata, capace di resistere ai venti impetuosi - e ultraterrestri e lontane. I luoghi "classici" dell'aldilà cristiano - inferno e paradiso - si alternano con luoghi fantastici, piene di erbe e di alberi e di fontane magiche, popolati di animali parlanti e di esseri umani: qui si compie un itinerario di conoscenze visive, spirituali, morali, di esperienze esistenziali, di passaggi catartici, itinerario nel quale ancora una volta la dimensione fantastica - sia pure sempre connotata in senso realistico - si interseca con la dimensione per così dire quotidiana dell'esistenza e della vita religiosa, come prova l'ordinato rispetto delle festività liturgiche.

La letteratura cristiana ben conosce fin dai primi secoli il racconto di avventure: scrittura agiografica e scrittura epico-romanzesca - si pensi al grande e fortunato ciclo legato alle imprese legendarie di Alessandro Magno - si scambiano episodi e moduli narrativi. E ancora: il genere letterario delle *Visioni*, a partire dalla *Visio Pauli*, uno dei più noti testi apocrifi apocalittici, "illustra" l'aldilà attraverso il racconto di particolari esperienze onirico-spirituali e tuttavia sempre segnate da una dimensione geografica che si propone al lettore come assolutamente reale.

In questa duplice dimensione reale e fantastica si colloca anche la vicenda di Galgano, il cavaliere, che piantò la sua spada nella roccia per divenire "cavaliere di Dio". La sua conversione alla vita eremitico-penitenziale è determinata dal viaggio compiuto sotto la guida dell'arcangelo Michele nell'aldilà: un fiume, un ponte, un prato e poi la rotonda cavità sotto Monte Siepi, abitata dai dodici apostoli e sovrastata dall'immagine di Dio. Ed è lo stesso Galgano che decide di trasformare il sogno in realtà, ordinando in quel luogo la costruzione di una casa rotonda, come quella che gli aveva mostrato l'arcangelo, a onore di Dio e degli apostoli: il luogo in cui lo riporta miracolosamente il suo stesso cavallo. Monte Siepi, nel percorso dalla visione alla realtà, è diventata una montagna sacra, secondo la definizione appropriata di Franco Cardini.

L'alterità non è solo quella iscritta nella geografia dei luoghi sia pure al confine fra realtà e immaginario. A partire dal secolo XIII l'esplosione della spiritualità laica e femminile apre nuovi spazi alla santità. Se antichi sono i modelli agiografici, nuove sono le esperienze religiose: è in particolare l'esperienza mistica a offrire panorami inediti.

«Conosciuti per pura rivelazione ... i fatti e la vita dei santi Padri dell'Egitto, si senti attratta a imitarli con tutte le sue forze»: così la piccola Caterina da Siena una mattina uscì dalla porta della città, prese una via sconosciuta e pensò, non vedendo più case, di essere giunta nel deserto. La preghiera e un miracoloso episodio di levitazione sottolineano la meritorietà delle intenzioni della santa bambina, la quale tuttavia comprese come la scelta non potesse avere seguito. L'episodio testimonia la forza della tradizione agiografica - ma a confermarla basterebbe pensare alla tradizione delle *Vite dei Santi Padri* del domenicano Cavalca - e alla persistenza del suo impatto sulle esperienze spirituali lontane molti secoli. Sembrerebbe una singolare anomalia, quest'"avventura" di Caterina, all'interno di un itinerario biografico e religioso tutto centrato sull'ambiente urbano, se non potessimo legare l'episodio alle successive scelte operate dalla santa.

Rimasta nella casa dei genitori, tormentata dai familiari per la sua scelta ascetico-penitenziale,

impedita nel suo desiderio di solitudine e di preghiera, Caterina si fabbricò "la cella della mente", una "cella segreta all'interno della sua anima", la "cella della conoscenza di se stessa", dove Dio le comanda di conservare il tesoro rappresentato dalla dottrina della verità, fatta di luce, che isola dalle tenebre. Questo lo spazio che permette alla santa senese di vivere la sua spiritualità - al riparo dalle angherie dei familiari e dai turbamenti della società - e di percorrere il suo itinerario di perfezione. È uno spazio che si apre alle visioni terrificanti - i demoni che l'aggrediscono con parole e gesti lubrificanti - ma anche agli incontri d'amore con Cristo, dove "esplode" l'esperienza mistica. Descritto dalle parole dell'agiografo, lo spazio della santità di Caterina è difficile oggetto di rappresentazione iconografica: eppure ad esso allude un'iconografia, che - almeno ai suoi inizi favoriti e controllati dai più intimi discepoli della santa - racchiude in luoghi chiusi e protetti i momenti più significativi della sua esperienza spirituale.

Lo spazio e i modelli agiografici

Scritture e immagini conservano memoria dei personaggi, che hanno segnato la lunga storia della santità. Le narrazioni agiografiche fissano figure e eventi di questa storia, utilizzando e riattualizzando i modelli biblici e poi nel corso del tempo i modelli spirituali e letterari costruiti dalla tradizione stessa. Le testimonianze agiografiche si caratterizzano così per la compresenza di novità dettate dalla storia - siano esse costituite da nuove forme di santità o da nuove esigenze pastorali e devozionali - e di persistenze legate alla tradizione - sia essa quella rappresentata dalla vita stessa di Cristo o dalle vite di santi antichi.

I modelli sono una sorta di strumento di convalida di scelte, comportamenti, azioni, miracoli, che, proposti in tipologie già note, acquistano maggiore intelligibilità e credibilità. La prova più eloquente della dialettica tra agiografia come racconto di nuove storie e agiografia come perpetuazione di modelli tradizionali è costituita dall'opera agiografica di Gregorio Magno: i *Dialogi* hanno per oggetto la santità contemporanea, le virtù e i miracoli compiuti dai santi uomini in Italia, che rischiavano l'oblio, se non fosse intervenuta la scrittura del pontefice, capace di fissarne la memoria e di esaltarne il prestigio spirituale degno in tutto dei grandi personaggi biblici e dei grandi santi dei primi secoli.

La santità definisce sempre le sue caratteristiche proprie - le novità e il debito alla tradizione - attraverso il rapporto tra la figura del santo e l'ambiente in cui viene collocata negli scritti e nelle immagini la sua figura. La vita eremitica individuale e collettiva, oggetto di innumerevoli racconti nei primi secoli cristiani, è, ad esempio, oggetto di un persistente interesse iconografico, attento a delineare, sia pure per tratti essenziali, un paesaggio, che, soprattutto nei secoli segnati dalla civiltà urbana, appare sempre più caratterizzare la straordinarietà di una scelta di vita santificante.

Prima di diventare riferimento a un antico modello di esemplarità cristiana l'esperienza eremitica era stata descritta dai contemporanei, talvolta partendo da un'esperienza autobiografica. È il caso di Girolamo (†420), il cui rapporto con il deserto affonda le radici nella descrizione che lui stesso ne fa in una lettera: una valle profonda, un'aspra montagna, rocce scoscese, sono il paesaggio scelto per vivere nell'"ergastolo della sua carne", con le membra deformate, la pelle simile a quella di un negro. Questa descrizione trova conferma nelle tante tracce autobiografiche nelle *Vite* da lui scritte di santi uomini e donne, che come lui avevano compiuto la scelta del deserto. Questa rappresentazione è riproposta nei secoli dall'iconografia: Girolamo seduto o disteso tra le rocce, seminudo, con la croce e il libro, tenuto d'occhio da bestie selvagge.

Eppure nuove esigenze spirituali e culturali furono capaci di trasformare - e riattualizzare - l'immagine di Girolamo. Tra le più famose riscritture la biografia di Erasmo da Rotterdam posta come introduzione all'edizione delle sue opere, dove l'interesse per la figura del santo eremita, esempio di penitenza e di pietà cristiana, si accompagna - e viene superato - da quello per l'intellettuale cristiano: "nel deserto si intrattiene con Cristo e con i suoi libri"; e se "educa il corpo ad obbedire allo spirito", divide insieme il suo tempo tra gli studi e la preghiera. "Nulla, assolutamente nulla, venne trascurato che potesse preparare un inclito dottore della Chiesa, un teologo veramente grande, perché nulla mancasse alla sua cultura o perché la sua vita poco perfetta non ne sminuisse la dottrina sortaendogli autorità".

Ma prima di Erasmo l'immagine di Girolamo aveva già subito una trasformazione profonda in linea con nuove esigenze culturali e ecclesiastiche, come ha mostrato Daniel Russo. Nella seconda metà del Quattrocento l'eremita aveva già ceduto completamente il passo all'intellettuale, che, come benemerito della Chiesa, era stato insignito del cappello cardinalizio. Strumento decisivo nella determinazione della nuova figura di santo è lo spazio in cui è collocata la sua figura, vestita con abito monastico a ampi drappaggi, la barba ben curata, la mano elegantemente ritratta nell'atto di reggere la penna: un ambiente interno, delimitato da colonna e architrave, protetto da un pesante pannello, dotato di tutti gli strumenti per la lettura e la scrittura. In questa raffigurazione del Ghirlandaio

nella chiesa di Ognissanti a Firenze ogni riferimento all'esperienza penitenziale - il corpo nudo a contatto diretto con le rocce aspre, in compagnie di animali selvatici - è sparita a favore di un modello del tutto diverso, centrato sulla forza della mente e dello spirito, e collocato all'interno di un luogo protetto e ben fornito di strumenti idonei, che doveva ormai apparire come il più appropriato alla straordinaria produzione culturale del santo.

Il ritrovamento delle reliquie di s. Rosalia sul Monte Pellegrino, quando la peste imperversa a Palermo nel 1624-25, sono interpretate come un segno del favore divino: da qui ha origine la storia urbana del culto della santa, ricostruita da Valerio Petrarca, che da oscura romita della montagna, venerata in un ristretto ambito agricolo-pastorale, diviene illustre patrona di una grande città. Eppure era stato proprio il luogo in cui la tradizione orale riteneva avesse vissuto la sua esperienza di penitente a conferire santità alla sua vita e sacralità alle sue reliquie: una sacralità assimilata nella devozione popolare a quella delle pietre e delle acque di quel Monte Pellegrino sovrastante la città, sede di culti antichissimi. *L'invenzione* delle reliquie permette la ricostruzione di una storia andata perduta, capace di legare nella sua vita e dopo la sua morte con il trasferimento delle sue reliquie la santa alla città, operando un trasferimento di sacralità dal luogo extraurbano alla città di pietra.

Santità e sacralizzazione

I luoghi sono dunque strumento di santità, ma sono insieme oggetto della santità: vengono plasmati e trasformati dalla presenza del santo. Il masso che, cadendo, minaccia di distruggere il monastero e di uccidere i monaci viene fermato dall'abate Onorato con il segno della croce e fissato sul fianco della montagna: l'intervento miracoloso è confermato dalla posizione stessa del masso, che ancora oggi, osserva papa Gregorio, non appare fissato sul monte, e sembra sempre in procinto di cadere. E Nonnosio, abate del monastero del Monte Soratte, spostata con la forza della preghiera un'enorme pietra per fare spazio all'orto del monastero.

La santità genera una sacralità tendenzialmente espansiva, che si irradia dal corpo e si riversa sugli oggetti, sui luoghi circostanti come a raggi concentrici. Lorenzo era un eremita, stabilito in una grotta non lontana dal monastero del Sacro Speco di Subiaco, e vissuto fino alla morte nel 1242 in una penitenza rigidissima, il corpo stretto in una corazza di ferro (dove il nome di Loricato con cui è noto alla tradizione agiografica), tra cerchi, punte e catene. Il processo di canonizzazione, aperto poco dopo la morte per ordine di Innocenzo IV - giunto fino a noi -, offre la possibilità di cogliere come i testimoni percepiscono la graduale "costruzione" della santità dell'eremita e della sacralità del suo corpo, la cui stessa sopravvivenza tra quelle inaudite torture autoinflitte appariva un miracolo. Concentrata nel corpo, la *virtus* si estende agli oggetti con cui è a contatto, e soprattutto a quegli strumenti che sono il mezzo scelto dal santo per la propria penitenza santificante, che risultano capaci di compiere miracoli anche lontano dalla fonte, per così dire del loro potere, quando vengono portati per le necessarie riparazioni presso gli artigiani del *castrum* di Subiaco. Si estende alla grotta e ai confini della grotta, ma si manifesta anche lungo il sentiero che porta alla grotta, operando guarigioni dei fedeli diretti a rendere omaggio al santo.

Fin dai primi secoli del cristianesimo le fonti agiografiche permettono di cogliere la centralità del corpo nel percorso verso la perfezione. Attraverso il corpo, con le sofferenze inferte dall'esterno, nel caso del martire, o, per così dire, dall'interno, per volontà di automortificazione da parte del santo stesso, si mostra l'eccezionalità di colui o di colei, che è capace di accettare l'annullamento o la mortificazione del proprio corpo oltre i limiti della natura umana. Il santo che ha vinto la natura con il suo spirito e con il suo corpo ha acquisito un potere spirituale e materiale, fondamento del riconoscimento sociale della sua eccezionalità. Questo percorso fa del santo il mediatore tra Dio e gli uomini, l'interprete della volontà e del potere divino: attraverso i sogni, le visioni, le profezie prova la sua conoscenza della volontà di Dio, trasmessa agli uomini; attraverso la *virtus* taumaturgica interviene sulla natura, modificandone il corso: guarisce le malattie, opera resurrezioni, fa spostare i massi, fa deviare i fiumi, interviene sulle calamità naturali. Le manifestazioni soprannaturali - grazie spirituali e poteri taumaturgici - sono interpretate come la sanzione divina del percorso di fede compiuto dal santo con il suo spirito e con il suo corpo.

I santi lasciano così nel loro percorso in vita segni di persistente sacralità. Nello speco della montagna sublacense in cui Benedetto aveva vissuto in solitudine all'inizio della sua conversione a nuova vita, non mancavano di prodursi miracoli. Così assicura Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*, provandolo con il racconto della donna che, perduto il senno, vagava per monti, valli, selve e campi fino a che, entrata inconsapevole nello speco, ne era uscita la mattina dopo completamente risanata. E la lontana, ma reale presenza di Benedetto nel Sublacense, prima della fondazione di Montecassino, fu oggetto di molte attenzioni culturali. Lo speco in cui era vissuto eremita dal secolo XI divenne un prestigioso luogo di culto (noto ormai come il Sacro Speco), ampliato e abbellito nel corso dei seco-

li, ma sempre centrato sulla sacralità della grotta, vuota, ma ancora carica della "presenza" del santo. Nel XVI secolo si cercò di ravvivare, dicono le tradizioni sublacensi, il ricordo della presenza di Benedetto a Roiate: l'umore della grotta, dove Benedetto si sarebbe riposato, veniva considerato dotato di poteri taumaturgici.

Nell'*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* il Venerabile Beda racconta agli inizi del secolo VIII la vicenda della cristianizzazione della sua terra. In questo percorso incontriamo la figura del santo re Oswald, che appare sulla scena della storia come colui che prima della battaglia contro il nemico ancora pagano pianta saldamente in terra una croce lignea e la venera con tutto il suo esercito, ottenendo la vittoria. "Il vessillo della santa croce, commenta Beda, fu il primo segno delle fede cristiana su quella terra". In quel luogo si produssero, prosegue Beda, innumerevoli miracoli di guarigione; ma il potere della croce ha una possibilità infinita di dilatazione, attraverso le particelle del suo legno, che, imbevute nell'acqua, la rendono miracoloso rimedio contro le malattie di uomini e di animali. La consacrazione a Dio della terra degli Angli, iniziata con l'innalzamento della croce, pegno di vittoria, si conclude con la santificazione del re Oswald, morto martire, perché ucciso in battaglia dal pagano re della Mercia, e con la sacralizzazione del terreno intriso del suo sangue e di conseguenza "imbevuto" di *virtus* taumaturgica.

La centralità del corpo ha come conseguenza il riconoscimento di un potere legato al corpo che la morte non elimina, ma potenzia nella certezza che l'anima di colui o di colei, di cui si venerano le reliquie, goda della vicinanza di Dio. La riflessione teologica fonda la legittimità del culto delle reliquie sulla sacralità del corpo di Cristo proprio in funzione del messaggio spirituale di salvezza: tutta la sua vita - incarnazione, eucarestia, morte e resurrezione - è esempio e pegno della resurrezione dei corpi nel giorno del giudizio. Agostino, modificando il suo iniziale scetticismo sulla possibilità dei miracoli contemporanei, inserisce il racconto dei miracoli operati dalle reliquie di s. Stefano nel *De Civitate Dei*, come tappa di un discorso teologico volto a dimostrare, attraverso il potere dei santi, intercessori presso Dio, e delle loro reliquie, operanti miracoli di guarigione e resurrezione dei corpi, la sopravvivenza dell'anima al corpo e insieme la resurrezione finale dei corpi in analogia con la resurrezione di Cristo.

Sancito dalle massime autorità ecclesiastiche il culto delle reliquie incontra uno straordinario successo nel corso della storia del cristianesimo, tale che porta alla moltiplicazione delle reliquie: non solo ogni frammento del corpo, ma anche ogni oggetto posseduto dal santo, bagnato dal suo sangue o entrato in contatto con il suo corpo morto - i *brandea* infilati nelle tombe, gli unguenti posti sulla tomba, le piante cresciute presso di essa -, diventa reliquia, dotata del potere di quella, per così dire, originale. Il culto si articola così in una quantità di forme devozionali: dalla sepoltura *ad sanctos* - come garanzia di benefici per l'anima - all'uso di portare indosso reliquie come filatteri, alle donazioni per rafforzare legami di amicizia interpersonale o sancire rapporti ecclesiastici e politici. La reliquia, pegno di sacralità, diviene fondamento delle istituzioni monastiche e ecclesiastiche, che vengono gradualmente a coprire di una fitta rete le terre dell'Europa cristianizzata.

Le reliquie sono dunque strumento essenziale nella diffusione del cristianesimo e nella sacralizzazione dello spazio cristiano. Alla metà del V secolo l'anonimo autore della raccolta dei miracoli di s. Tecla, sepolta e venerata a Seleucia, ben sintetizzava la funzione essenziale svolta nella cristianizzazione dai santi, "sparsi" da Dio sulla terra, come "per dividere il mondo (...) tra medici eccellenti", con il radicamento spaziale operatosi attraverso le loro reliquie.

Come ha detto giustamente Peter Brown, la tomba del martire e poi del vescovo costituisce il punto dove si incontrano il cielo e la terra: sulla tomba le comunità cristiane fondano la loro unità di fede, la tomba è il fondamento di ogni chiesa e della comunità sociale che in quella chiesa si identifica. Di qui nasce la centralità del culto dei santi e delle loro reliquie nella storia delle città, di cui i santi acquisiscono il patronato, secondo una terminologia fatta propria dalla lingua dei cristiani che richiama in modo puntuale il rapporto di protezione e fedeltà tra patrono e cliente - fosse esso un individuo o una comunità - presente nella società romana.

Nasce così l'incontro fondamentale per la storia della nostra civiltà tra santo e città. L'acquisizione delle reliquie diviene un elemento di rassicurazione in vista della difesa e dello sviluppo della comunità cittadina. Questa funzione è ben presente fin dal tardoantico e viene esaltata esemplarmente nel *De laude sanctorum* di Vittricio di Rouen (†409), scritto per accogliere le reliquie che giungevano dall'Oriente per accrescere l'onore e la sicurezza della città. A Roma i pellegrinaggi alle tombe dei ss. Pietro e Paolo e la cura per le reliquie dei martiri recuperate dai cimiteri suburbani propria di papa Damaso (366-384) testimoniano l'importanza assunta dal culto nella storia della città. Intorno alle reliquie dei martiri e dei vescovi si ristruttura l'urbanistica: Tours diviene la "città di Martino", come ben ha mostrato Luce Pietri.

Al momento del grande sviluppo delle città italiane dal secolo XI reliquie di particolare rilievo

sono scelte o rivendicate sulla base di una storia presunta o del tutto fantastica. Venezia fa delle reliquie di s. Marco il pegno del suo sviluppo: il culto del santo è fondamento e simbolo del suo potere. Siena promuove nel tempo culti diversi che arricchiscono il suo pantheon fino a che il culto della Vergine assumerà una funzione primaria. La persistenza del rapporto fra santo e città è ancora confermato dai culti legati al grande sviluppo degli ordini mendicanti che proprio nelle città hanno il loro centro propulsore: Francesco a Assisi, dove le sue reliquie sono saldamente protette da una grata per impedire i furti; Antonio a Padova, dove soppianta i culti più antichi trasformandola nella "città del santo". E tanti sono i casi "minori", ma non per questo meno significativi.

Il rapporto privilegiato fra santi e città è testimoniato in forma emblematica dalle tante immagini in cui i santi sostengono sulla loro mano tutt'intera la città: la città consacrata al santo è oggetto della sua protezione. La città nella sua interezza diviene uno spazio sacro. Eppure non cessa nel corso dei secoli anche la costante conferma e crescita di questa sacralità attraverso l'accumulo di reliquie sempre nuove che radicano nello spazio e nella memoria culturale le nuove forme di santità. Il panorama delineato da J.-M. Sallmann per il regno di Napoli costituisce un efficace esempio del rapporto tra storia della vita religiosa e contesti politico-sociali: una fioritura di nuove e "moderne" forme di eccezionalità religiosa trova la sua sanzione in un riconoscimento popolare e ecclesiastico, arricchendo le città di nuovi corpi santi e favorendo il moltiplicarsi delle devozioni con una eccezionale proliferazione di reliquie, che nobilitano le istituzioni che le custodiscono e che gestiscono il loro culto.

La figura di Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, è così imponente e multiforme da segnare prepotentemente la storia della Chiesa post-tridentina. Per questo potrebbe sembrare riduttivo ricondurre la sua santità alla dimensione urbana. Eppure è interessante ricordare qui quell'iconografia che ritrae emblematicamente il santo sullo sfondo della città colpita dalla peste, intento a confortare i moribondi e a intercedere presso Dio con la preghiera: viene così sottolineata la funzione primaria del vescovo pastore e amorevole soccorritore dei suoi fedeli appartenenti in primo luogo alla comunità cittadina, dove l'istituzione ecclesiastica ha il suo centro e le sue radici secondo una lunga e ininterrotta tradizione.

Potremmo concludere osservando che se gli attributi definiscono l'identità tipologico-agiografica del santo, gli spazi, in cui si svolge la sua biografia, si attua il suo percorso spirituale, si potenziano le sue virtù, si manifestano i suoi miracoli, costruiscono la personalità del santo e contribuiscono a radicarla persistentemente nella storia.

Bibliografia

Fonti (cui si fa riferimento nel testo):

Raimondo da Capua, *Legenda maior Sanctae Catherinae Senensis*, in Acta SS., Aprilis III, Antverpiae 1675, coll. 852-958 (trad. it. in Tinagli 1969); Sorio - Racheli 1858; Pennacchi 1910 (trad. it. in Sorini Innocenti 1987); Hieronymus, *Epist.* 2,7 (Labourt 1949, pp. 117-118); Frugoni 1954; Augustinus, *De civitate Dei*, in particolare lib. XXII, cap. 8 (Dombart - Kalb 1955, pp. 823-824; trad. it. in Carena 1992, pp. 1106-1107); Selmer 1959; Colgrave - Mynors 1969; Misciattelli 1970; Mohrman 1974-5; Dagron 1978; Vogüé 1978-80; Cardini 1982; Mulders - Demeulenaere 1985; Basciaensen 1987; Morisi Guerra 1988; Régerat 1991; Tardiola 1993; *Fontes Franciscani* 1995; *Alessandro* 1997.

Studi

Delehaye 1930; Certeau 1968; Padagean 1968; Le Goff 1981; Vauchez 1981; Frugoni 1983; Pietri 1983; Maraval 1985; Bynum 1987; Russo 1987; Boesch Gajano 1988; Petrarca 1988; Picard 1988; Benvenuti Papi 1990; Boesch Gajano - Scaraffia 1990; Dolbeau 1990; Consolino 1991; Golinelli 1991; *Catherine* 1992; Dalarun 1992; Baschet 1993; Frugoni 1993; Susi 1993; Cardini 1994; Sallmann 1994; Vauchez 1994; *"Vite" e vita di Antonio da Padova* 1996; Boesch Gajano 1998; Picard 1998; Rossi 1998.