

Conferenza Episcopale Italiana

Ufficio nazionale per la pastorale del tempo libero turismo e sport

FANO, 2-4 GIUGNO 2011

Verso il Congresso eucaristico Nazionale

“SIGNORE DA CHI ANDREMO ?” (Gv. 6,68)

Pellegrini, cercatori di Dio

**LA VIA DELLA MEMORIA.
LE ANTICHE VIE DI PELLEGRINAGGIO**

Prof. Franco Cardini

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": simboli e 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 E richiamano tutti, invariabilmente, a un atto fondamentale: al camminare, al muoversi, al misurare e varcare lo spazio. Se è vero che l'umanità si divide anzitutto in nomadi e sedentari (e i primi sono regolarmente vittime dei secondi: i pastori Abele e Remo, uccisi dai contadini Caino e Romolo...), è non meno vero che nemmeno i sedentari possono essere completamente e perfettamente tali. Il movimento, il viaggio, ci accomuna tutti: come il pensiero e la parola, esso è segno d'uomo. Gli animali si muovono, camminano, migrano: ma solo l'essere umano viaggia.

Nomadi e sedentari s'incrociano, si confrontano, magari si combattono di continuo. Odisseo, l'eroe che ha molto sofferto e che mai s'è dimenticato della patria lontana, ma anche l'infaticabile tessitore d'inganni, sceglie non a caso il nome di "Nessuno" per presentarsi all'accecato Polifemo. Odisseo è l'eroe della sua isola di rocce e d'olivi; Polifemo, figlio di Poseidone e di una Nereide, è invece "colui che parla molte lingue", è l'abitante di quel "continente liquido" che è il Mediterraneo, nel quale le identità s'incontrano e s'incrociano. La lotta tra Odisseo e Polifemo somiglia a quella tra chi è profondamente radicato nel suo territorio - e, obbligato a partirne, vuole tornarvi e pretende di avere per sempre il diritto su una terra ch'è stata sua, anche dopo molto tempo dopo l'abbandono - e chi invece della sua isola e della sua grotta fa centro per una vita che richiede per forza di cose il movimento, lo spostamento. Odisseo è re di una terra di caprai, di guardiani di porci, di pescatori, ma è radicalmente pur sempre un contadino: ed è nel tronco di un grande olivo che ha scavato il suo talamo nuziale. Irremissibile, arcaica, primordiale conflitto tra nomadi e sedentari, nel quale i primi appaiono sempre come i trasgressori, i provocatori, i minaccianti, ma sono poi sempre e invariabilmente i secondi, alla fine, gli assassini. Polifemo sta ad Odisseo come Abele sta a Caino, come Remo sta a Romolo. Eppure anche la razza di Caino, di Odisseo e di Romolo deve muoversi. Vivere non è necessario: camminare è necessario.

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'estraneamento 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

¹ A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinags. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987; R. Barber, *Pellegrinaggi*, tr.it., Genova, ECIG, 1991; G. Durand, *Le struttura 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*, Lecc, Argo, 1997; E. J. Leed, *La mente del viaggiatore*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 1999.

cristiano è cittadino del cielo, la sua vita è un pellegrinaggio perché egli parte dall'esilio e desidera tornare in patria. Si può certo vagare senza mèta (quella che nel romanzo cavalleresco medievale si chiamava l'*aventure*); ma soprattutto si viaggia per arrivare da qualche parte, per conseguire un fine (nel medioevo si diceva la *quête*).

La mèta è fondamentale. I magi del Vangelo di Matteo seguono instancabili e fiduciosi la stella: hanno gli occhi fissi sull'astro di fuoco e si può dire che il resto non li riguarda. Il segno celeste è visibile solo di notte. Come i beduini del deserto, i magi durante l'ardente e afoso giorno riposano: per quanto non sia detto per nulla che il loro viaggio sia sempre e comunque segnato dalle condizioni dell'afa e dell'estate. Ma essi non si guardano attorno: corrono dritti alla mèta.

Eppure il loro viaggio, che resta esemplare e paradigmatico, è per molti versi un'eccezione. In realtà, il viaggio, quindi la strada – dritta via consolare o pista appena segnata, autostrada vertiginosa o sentiero sassoso che sia – , sono importanti non meno della mèta: anzi, in un certo senso essi stessi sono mèta, ne fanno intrinsecamente parte. Come gli adepti della postmoderna “filosofia del viaggiare”, i pellegrini sanno bene che il punto d'arrivo riveste per loro tanti più significato quanto più esso è stato atteso, meditato, desiderato durante il viaggio. I panorami visti, le difficoltà affrontate, il freddo, il caldo, il sudore, la sete, la fame, la paura, il desiderio del riposo, la stanchezza, l'attesa, lo stupore, l'ammirazione, la commozione, il pianto, la preghiera: questo è il viaggio; questo è, soprattutto, il pellegrinaggio. La Modernità ci fascia e c'insidia: essa ci costringe a percorrere la strada in fretta e furia, ci lega all'auto, al treno, all'aereo. Eppure, proprio in questi tumultuosi tempi sta rinascendo – da Santiago a Roma; e, con magari difficoltà maggiori, perfino verso Gerusalemme – la dimensione del viaggio a piedi o al massimo in bici e perfino a cavallo. La strada va sofferta, va centellinata, va vissuta: perché il viaggio e soprattutto il pellegrinaggio sono asceti, cioè fatica e conquista. Arrivare al Santo Sepolcro di Gerusalemme, in Piazza San Pietro a Roma o al Portale della Gloria di Santiago discesi dal pullman o addirittura dall'aereo può essere comunque commovente ed esaltante: ma arrivarci passo dietro passo, coperti dalla polvere del viaggio ma con l'anima liberata dalla polvere dei rimorsi e rinnovata dall'acqua delle lacrime di penitenza e del silenzio interiore del viaggiare è tutt'altra cosa. E' quanto ci ha splendidamente insegnato, in pieno Seicento, il puritano inglese John Bunyan, predicatore e perseguitato, nel suo *The Pilgrim's Progress*, commovente narrazione allegorica del viaggio dell'anima da questo mondo all'Eternità: il viaggio di tutti, quello che Luís Buñuel ha trascritto in termini ardui e al limite della blasfemia, eppur tanto penetranti e toccanti, nel film *La Via Lattea*.

Quando si pensa al pellegrinaggio cristiano l'immaginazione ci trasporta invariabilmente “in pieno medioevo”. Lasciamo da parte il problema di quanto quel “medioevo” che noi immaginiamo sia davvero tale nella realtà storica: noi lo immaginiamo con le immagini de *Il Settimo Sigillo* di Ingmar Bergman o con quelle de *L'Armata Brancaleone* di Mario Monicelli, che sono in modo molto diverso tra loro due stereotipi magari geniali, che però solo chi davvero è esperto di storia del pellegrinaggio può cogliere nel loro geniale nucleo di verità, in quanto gli aspetti ricostruttivi di essa sono profondamente inesatti e falsati. In realtà, dalla Riforma protestante al Settecento illuminista la dimensione del pellegrinaggio ha subito una forte, progressiva eclisse: e solo col Romanticismo è tornata in auge, cioè proprio quando la realtà del viaggio – fino ad allora pensato come dura e faticosa necessità per alcuni, costoso privilegio (il *Grand Tour*) per pochi aristocratici colti e avventurosi – si è andata affermando fino a dar luogo a un genere letterario che, da Loti a Melville a Conrad alla Blixen a Chatwin, ha senza dubbio recuperato alcuni salienti aspetti dell'antico “genere odoeporico”, ma si è sempre più andato caricando di valori esistenziali, filosofici e antropologici. Come ha ben compreso e spiegato proprio Chatwin ne *Le vie dei canti* riferendosi all'ancestrale cultura australiana, ma cogliendone un intimo valore universale, l'essere umano “crea” la sua strada percorrendola. Mettete a confronto, separati, i racconti di due persone che abbiano entrambe percorso sul serio e per intero il *Camino de Santiago* dal passo di Roncisvalle fino a Compostela: non troverete due racconti uguali, spesso stenterete addirittura a riconoscere un identico percorso in descrizioni tanto differenti. La strada cambia anzitutto secondo chi la percorre: maschio o femmina, giovane o vecchio, sano o ammalato, miope o presbite, ipocondriaco o iracondo, loquace o taciturno, introspettivo o espansivo. Cambia inoltre a seconda che si viaggi di giorno o di notte, partendo di buon'ora o viaggiando fino all'ultimo filo di luce, e ancora a seconda della stagione o del clima. Qualche sciocco sostiene che la pioggia può rovinare un tratto di cammino: ma chi non ha mai visto un temporale sull'Appennino o sui Pirenei si è perso una fetta di bella esistenza. E, soprattutto, diffidate di chi esprime la massima delle stupidaggini perverse, quella che consiste nell'affermare: “A Gerusalemme (o a Roma, a Santiago, a Lourdes, a Fatima, a Medjugorie, a Czestochowa, a Pompei, perfino alla Verna, a Varallo o al Divino Amore: o magari anche a Delfi o a Lahsa...) *ci sono già stato(-a)*”. Blasfema idiozia: non si è mai *già* stati in luoghi come quelli, veri e propri Centro del mondo e dell'Essere. Ogni nuovo viaggio è un'esperienza che ci fa “altri”, ci fa “diversi”. I cristiani dei primi secoli, a Gerusalemme ci andavano una volta sola nella vita, per non tornar più indietro: per concludervi l'esistenza. I cristiani di oggi dovrebbero sforzarsi di tornarci di continuo, iterando rinnovando e approfondendo l'esperienza

come si addice a questi nostri tempi purtroppo tumultuosi, superficiali e dispersivi. Per gente disabituata al silenzio e alla concentrazione, iterare il viaggio equivale a moltiplicare le occasioni di riacciuffare il tempo perduto e a riconquistare sensazioni tralasciate o dimenticate.

Infine, chi guarda al viaggio-pellegrinaggio con occhi e senso storico, tenga ben a mente che non esiste *una* sola via, un'unica strada alla mèta. Come si va in pellegrinaggio per infinite ragioni, molti sono gli itinerari che si possono seguire. Nel mondo medievale, ad esempio, gli itinerari si sviluppavano secondo veri e propri "fasci viari" e ogni itinerario aveva le sue deviazioni, i suoi diverticoli, le sue mète minori e alternative. Non *si va* in pellegrinaggio. *Si è* pellegrini: lo si è sempre e comunque. La vita è un pellegrinaggio. I viaggi e i pellegrinaggi che facciamo nell'arco della nostra vita altro non sono se non metafore di essa. Mettersi in viaggio significa mettersi in gioco. Si è pellegrini anche se chiusi in una stanza, se immobilizzati in poche spanne di spazio. Viaggio è Libertà.

Ma vediamo un po' più da vicino, il pellegrinaggio, nella sua genesi storica.

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-epico greco detto dei *nostòì*, 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*.

Delle età cosiddette "preistoriche" - corrispondenti cioè, nelle diverse aree nelle quali è sorta sulla crosta terrestre la civiltà umana, ai tempi nei quali non sono registrabili testimonianze volontarie di tradizione della memoria - ci restano involontarie (ma sovente monumentali) tracce che potrebbero indicare luoghi sacri mèta di pellegrinaggio. Così le teste colossali dell'Isola di Pasqua, ma anche i "disegni" di Nazca in perù (visibili com'è noto solo dall'alto), i caratteristici menhir, dolmen e cromlech preceltici, i monumenti megalitici come quelli di Stonehenge e di Malta, i disegni delle grotte come quelle di Altamira e di Niort. In linea di massima, questi luoghi di culto paiono sovente aver un carattere funerario, quindi sacro nella misura in cui sarebbero collegati a un culto degli antenati. E' però difficile stabilire quando, se e fino a che punto il luogo sacro fosse sempre anche luogo deputato al culto, e se il culto includesse da parte dei fedeli un viaggio.

Luoghi oggetti di un culto che include in qualche modo lo spostamento dei fedeli e la loro volontà di mettersi in contatto con un "centro di forza" si trovano in tutti i sistemi mitico-religiosi di cui abbiamo notizia. Ma differente, ed eterogenea, può essere stata l'origine (e pertanto la causa) del luogo di pellegrinaggio. Il viaggio è legato alla fama del luogo: essa può essere stata determinata dal legame con una personalità illustre (luogo di nascita, tomba o ambiente preferito di residenza d'un fondatore di culto, di un semidio, di un profeta ecc.) oppure da un evento preciso, (un evento "cratofanico", cioè una manifestazione di potenza): sia esso d'ordine naturale (eruzione, cascata ecc.) oppure umano (prodigio, evento preternaturale o sovranaturale, miracolo). Differenti culture sono state o sono attratte da fenomeni o da fatti naturali diversi: acque (presso gli indù), vulcani (nel mondo amerindo precolumbiano), montagne (soprattutto fra gli uraloaltaici), fuoco (nel mondo persiano mazdaico e ancor oggi, tra i parsi emigrati nell'area attorno a Bombay). Ancora, le due principali ragioni a giustificare un viaggio sacro sono la mantica e la terapeutica: si va in pellegrinaggio cioè per entrare in qualche modo in contatto con persone, animali o cose in grado di fornire in vario modo informazioni sul destino, oppure nella speranza di ottenere la guarigione da una malattia o il sollievo da una qualche sofferenza. Un'altra ragione di pellegrinaggio abbastanza comune in differenti sistemi mitico-religiosi è la venerazione di sacre immagini, oppure di oggetti appartenuti a personalità divine o semidivine o addirittura di parti del loro corpo: di quelle che insomma potremmo definire "reliquie".²

Non sempre è storicamente determinabile l'origine di un pellegrinaggio: sappiamo come e perché si è determinata la fama di Lourdes o di Fatima, nulla di preciso possiamo dire però di Delfi o del "Picco d'Adamo" nell'isola di Ceylon. Dal punto di vista topografico o geografico, taluni luoghi di pellegrinaggio

² AA.VV., *Les pèlerinages*, Paris, Seuil, 1960.

divengono tali nella misura in cui esistono "luoghi deputati" che debbono alla loro natura il loro ruolo sacrale all'interno di un determinato sistema: così i boschi, le caverne, le sorgenti, i laghi, i fiumi. In altri casi, vi sono luoghi e santuari che ricevono un culto speciale a intervalli periodici: così Olimpia ogni quattro anni nell'antica Grecia, in rapporto appunto con i giochi olimpici; a partire dal 1300 Roma in connessione i Giubilei; a Salvador da Bahia, in Brasile, il santuario del Bom Jesus do Bonfim, che dura cinque giorni ogni anno. Ancora, santuari-città che hanno una popolazione residente abbastanza poco numerosa, ma in cambio una popolazione di pellegrini soggetta a un continuo ricambio ma stabilmente molto numerosa: a parte città relativamente grandi come Benares, Czestochowa o La Mecca, le città-santuario - come Lourdes, Loreto, Medina, Axum - sono in genere piccole.

Anche le forme e le modalità di pellegrinaggio, quando le informazioni che se ne hanno sono sufficienti, si mostrano - tanto nei pellegrinaggi del passato quanto in quelli ancora celebrati - dotati d'una loro almeno formale coerenza. Il pellegrino si muove sperando di ottenere grazie o benedizioni e il suo viaggio gli procura fama e reputazione; talvolta esso ha invece un valore di espiazione in seguito a una colpa o di penitenza per un peccato; sovente, il pellegrinaggio ha luogo a date fisse o in rapporto a coincidenze astrali; l'esperienza del pellegrinaggio è considerata tanto più meritoria quanto più è disagiata, frugale, faticosa, né mancano casi in cui legate al pellegrinaggio sono addirittura prove fisiche di fatica o di dolore o lesioni autoprocurate (flagellazioni, distanze percorse a piedi scalzi o in ginocchio e così via); è infine piuttosto comune che il pellegrinaggio segua itinerari prefissati che (sia pur con parecchie varianti ammesse) sono essi stessi in quanto tali - tappe intermedie comprese - considerati parte del sacro viaggio. Si registra anche, all'interno di sistemi religiosi differenti, una comune tendenza all'alta mortalità in pellegrinaggio: per ovviare ad essa, negli ultimi decenni, sono state prese misure pubbliche di vario tipo. Ma resta il fatto che il disagio, l'umiliazione, le privazioni, le sofferenze e la morte stessa fanno parte del pellegrinaggio e contribuiscono a fare di esso un'esperienza iniziatica.

Le civiltà tradizionali che ancora sussistono nel mondo - in aree abbastanza ben delimitate dell'America meridionale o dell'Oceania - e che sono oggetto dello studio degli antropologi stanno comunque abbastanza velocemente mutando i loro costumi: comunque possiamo in qualche modo registrare i loro costumi cercando di trarne, per analogia, qualche suggerimento su come potevano svolgersi i pellegrinaggi di culture ormai perdute o finite. L'uso di sostanze oniropoietiche o allucinogene era connesso ad esempio con certi culti: così l'ingestione della bevanda a base vegetale detta *soma* nell'India vedica e *haoma* nella Persia avestica. Allo stesso modo, è ancora diffusa la consuetudine masticare la pianta detta *pituli* tra i dieri del Queensland e di mangiare il *peyotl* tra gli indios huichol del Messico. Il pellegrinaggio non è connesso tanto al consumo di queste sostanze quanto alla loro raccolta, che necessita sovente viaggi molto lunghi e precisi rituali. Alle Nuove Ebridi si usa fare una lunga corsa e una nuotata per raggiungere l'isola di Oba dove ha luogo una cerimonia iniziatica per i giovani; nell'Isola di Pasqua ogni anno si celebra la festa degli Uomini-Uccello. Ormai, queste cerimonie - in alcune fasi o momenti delle quali si possono distinguere tracce di pellegrinaggio - vanno acquisendo un crescente carattere turistico-revivalistico. Ma esse ci aiutano forse a comprendere meglio i casi di quelle cerimonie più o meno bruscamente interrotte dall'arrivo di conquistatori che hanno imposto la fine di tradizioni da essi considerate non solo pagane, ma addirittura demoniache. Poco sappiamo delle lunghe marce praticate nella cultura maya - fino ai pozzi detti *zenoté*, nei quali si gettavano vittime umane. Più noti i "Giubilei" aztechi che si tenevano ogni cinquantadue anni e durante i quali tutte le genti dell'impero erano convocate a presenziare alle grandi cerimonie sacrificali umane; Hernan Corté ci ha tramandato la straordinaria impressione della città-santuario di Cholula, con i suoi quattromila templi. Sappiamo anche della grandiosità dei pellegrinaggi che gli antichi egizi dedicavano soprattutto in onore della dea Iside: si discute ancor oggi se i pellegrinaggi etiopici siano modellati sulla *aliah* ebraica o sui pellegrinaggi egizi.

Sull'antico Egitto siamo comunque molto informati. Conosciamo ad esempio il valore funebre del "viaggio-navigazione" della barca del morto, un rituale d'origine orisideo che forse sta alla base di parecchie credenze mediterranee e forse euroatlantiche connesse con la navigazione fino alla Terra Felice dei defunti. Anche il pellegrinaggio di Abido, nell'alto Egitto, era connesso con il rito funerario. Il pellegrinaggio alla tomba di Alessandro, nella città egizia da lui fondata, riprendeva forse tradizioni egizie; e sarebbe passato al pellegrinaggio cristiano, che in Egitto e in Siria - oltre che in Terrasanta - ha uno dei suoi luoghi storici di nascita.

Grandi santuari connessi con la dimensione del pellegrinaggio sembrano essersi affermati nelle aree del Vicino Oriente interessate fra VII-VI e IV millennio a.C. durante l'era cosiddetta "neolitica", caratterizzata da una lavorazione sapiente della pietra e da insediamenti di agricoltori e di allevatori. Abbiamo tracce di grandi santuari, metà probabile di pellegrinaggio, in culture quali quella di Samarrah nella Mesopotamia centrale (VI millennio a.C.) e in quella di Tell Halaf (V millennio a.C.) espanta tra

Armenia, Cilicia, Siria e Mesopotamia). In questi casi, è tuttavia difficile discernere tra una dimensione di pellegrinaggio, peraltro poco documentata, e una realtà sociale non ancor del tutto sedentarizzata.

Nella tradizione ellenica antica, non esisteva una delle condizioni fondamentali, delle mozioni principali del pellegrinaggio: il desiderio di purificarsi da un peccato, di far penitenza; c'era tuttavia la volontà di espiare una colpa che, sia pur involontariamente, ha infranto un divieto sacrale.³

Ed esistevano condizioni per lo sviluppo di qualcosa che al pellegrinaggio può essere avvicinato: l'abbondanza di centri sacrali, di santuari, di oggetti sacri riferiti a personaggi mitologici che possono essere avvicinati a reliquie, di vie considerate "sacre" e oggetto pertanto di percorsi obbligati, la pratica degli *ex voto*.

I riti che nell'antica Grecia possono più da vicino ricordare i pellegrinaggi sono le *theoriai*, cioè le delegazioni delle varie città che salivano a un santuario per rappresentare i loro concittadini in occasione di certe feste religiose o per compiere certe cerimonie. Ma di pellegrini si può in qualche modo parlare per quanti, ad esempio, si recavano a Delfi per ottenere i responsi della Pizia. I templi di Apollo, di Zeus e di Asklepios (celebre quello di Epidauro) erano i più visitati per pratiche in genere riconducibili al recupero della salute o all'ottenimento di visioni che servissero alla divinazione del futuro. In molti spazi sacri si praticava anche l'*incubatio*, il sonno durante il quale ci si aspettava di esser visitati da sogni a carattere terapeutico o divinatorio.

Nel caso del santuario di Apollo nell'isola di Delo, altro luogo nel quale si svolgevano cerimonie avvicinabili ai pellegrinaggi - l'inizio mitico della *theoria* nasceva dal racconto della spedizione di ringraziamento di Teseo all'indomani della liberazione dei giovani ateniesi da Creta -, era molto comune che al luogo sacro s'indirizzassero viaggi d'impedrazione di grazie o di ringraziamento da parte dei marinai. Conosciamo il rito, che consisteva nel girare attorno all'altare del dio e di mordere il tronco dell'olivo sacro tenendo le mani dietro la schiena.

La fenomenologia del culto di Asklepio in Epidauro offre somiglianze impressionanti con quanto sarebbe più tardi accaduto in celebri casi di santuari terapeutici cristiani. All'interno del sacro recinto del tempio - nel quale non era consentito né di nascere né di morire: quindi le partorienti e i moribondi si accalcavano all'esterno - si poteva ottenere il sogno diagnostico-terapeutico, durante il quale il dio donava la guarigione o indicava i mezzi atti a conseguirla. I santuari di Asklepio, detti *asklepeion*, erano caratterizzati da una struttura abbastanza tipica, che prevedeva sale di conferenze e *auditoria*. Dopo la diffusione della cultura greca in tutto il Mediterraneo, e in particolare quell'incontro fra mondo greco e mondo egizio che dette luogo alla cultura detta "alessandrina", in Egitto i santuari di serapide - come quello, celebre, di Canopo - assunsero molte caratteristiche ereditate da quelli di Asklepio. Un altro celebre *asklepeion* si trovava, in età ellenistica, nella città di Pergamo.

Tra le feste e le *theoriai* più note dell'antichità greca, una menzione speciale spetta a quelle connesse con i misteri di Eleusi. Quella tra Atene ed Eleusi era una vera e propria "Via Sacra", paragonabile agli itinerari dei pellegrinaggi anche per il carattere collettivo, popolare, gioioso, talora addirittura orgiastico dei viaggi che vi si facevano. Una rigorosa preparazione iniziatica, ad Atene, segnava l'inizio del pellegrinaggio eleusino, che presto assunse un carattere panellenico: essa includeva bagni di mare, digiuni, ritiri come atti propedeutici alla processione. Atteggiamenti, canti, simboli precisi erano prescritti durante il pellegrinaggio, del quale ci restano testimonianze in testi, pitture vascolari, tavolette votive. I *mystes* partecipanti alla processione erano coronati di mirto, portavano rami e avevano un filo di lana color zafferano legato alla mano destra e alla gamba sinistra; durante il percorso sacro erano previste soste (paragonabili a quelle che nel pellegrinaggio cristiano sono le *stationes*), libagioni e sacrifici.

Non c'è dubbio che il mondo grecoromano, o meglio quello ellenisticoromano, abbia lasciato una forte eredità a quello cristiano. Tuttavia, se vogliamo intendere il valore rivoluzionario di quest'ultimo, è ovviamente alla tradizione ebraica che bisogna guardare.

Due sono le radici semitiche indicanti il complesso di atti, di gesti, di riti e d'idee che nel mondo semitico riguardano la consuetudine che noi possiamo avvicinare al pellegrinaggio: la radice *hag*, che indica il girare vorticosamente, il danzare, l'incedere ritmato proprio della danza e della processione; e quella *alah*, che indica piuttosto il salire, l'ascendere, il cammino verso una mèta che sta in alto e il conseguir la quale è faticoso e al tempo stesso purificante. Il senso ultimo di quel che noi possiamo definir "pellegrinaggio", nel mondo semitico, è quello di raggiungere in un tempo festivo un santuario posto in un luogo eminente.

L'età dei patriarchi ci ha lasciato varie memorie di pellegrinaggi a luoghi santi o a santuari, in genere rappresentati da alture (si tratta dei "Luoghi alti" che, secondo la tradizione biblica, sono anche i santuari degli *heloim* venerati dai *goim*, cioè dalle *nationes* straniere rispetto al popolo d'Israele). Tali luoghi santi possono essere pietre spesso d'origine meteorica (considerate dimore divine: *bethel*, "casa della

³ AA.VV., *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, Geuthner, 1973.

potenza"), pozzi come quello di Sichem in Samaria, alberi come la quercia di Mambre: di solito i patriarchi marcano il luogo santo sancendone appunto la santità mediante la costruzione di un altare o di una stele. Sovente, nell'età più antica, si tratta di luoghi sacri della tradizione cananea, di cui il Dio d'Israele in qualche modo si appropria.

Un ruolo speciale, in tutta la tradizione ebraica, è assegnato alle montagne sacre. Il mancato sacrificio d'Isacco ha luogo sull'altura del Monte Moriah, tradizionalmente identificato con la collina leggermente a nord di Sion - a sua volta sede di quella Salem sulla quale regna il re-sacerdote Melchisedeq "sacerdote dell'Altissimo" - e a ovest del Monte degli Olivi. Sul Monte Moriah verrà eretto nel X secolo a.C. il Tempio di Gerusalemme. Altre montagne sacre alla tradizione ebraica sono il Gebel Musa ("Monte di Mosè") al centro del Sinai - qualche archeologo sostiene di aver però identificato la montagna di Mosè più a nord-est, nel Har-Karkom -; il Monte Nebo che si erge immediatamente ad est dell'oasi segnata dall'ingresso del giordano nel Mar Morto e dal quale Mosè contemplò la Terra promessa nella quale tuttavia Dio non gli consentì di far ingresso; il Carmelo (*Karm El*, letteralmente "Vigna della Potenza"), lo sperone montano sito nel nord del paese d'Israele che nel IX sec.a.C. era sacro alla divinità fenicia Baal e sul quale ebbe luogo la tremenda ordalia tra il profeta Elia e i sacerdoti di quel dio. Più tardi, i due profeti cui erano care le montagne sacre - Mosè ed Elia - si sarebbero mostrati secondo il racconto evangelico ai lati di Gesù su un'altra montagna destinata a divenir per questo sacra, il Tabor in Galilea

Altri luoghi sacri a Israele sarebbero stati quelli delle sepolture dei patriarchi o delle loro consorti. Così le tombe di Abramo e della sua famiglia a Hebron, luogo di pellegrinaggio ebraico caro anche ai cristiani e ai musulmani; quella di Rachele tra Gerusalemme e Betlemme; quella di Giuseppe a Sichem in Samaria.

La disseminazione dei luoghi santi del popolo ebraico prima del suo ritorno dall'Egitto al seguito di Mosè (un avvenimento situabile attorno alla metà del XIII secolo) rispecchia il carattere nomadico e tribale di quelle genti - la parola *habiru*, da cui sembra derivino sia la parola "ebreo" sia quella "arabo", indica originariamente il nomade - e la lotta tra la vocazione monoteista e le continue sollecitazioni politeistiche provenienti dai circostanti popoli cananei, affini agli ebrei per caratteri etnici e linguistici. I primi cinque libri della Bibbia, corrispondenti alla *Torah* ebraica (il *Pentateuco* della traduzione greca) risentono della tensione fra queste due tendenze, una "jahvista" (dalla denominazione del dio unico, Jahve) più rigorosamente monoteista e una "eloista" (da El, "il Potente", termine generico per indicare la divinità, il cui plurale - *Elohim*, "gli dèi") vale anche come superlativo, per indicare "il Potentissimo", il Dio unico.

Così parlò Dio al patriarca Abramo, il cui nome significa "Padre della Moltitudine" e che ch'è il comune progenitore di ebrei e di arabi: "Io darò alla tua progenie questa terra, dal fiume d'Egitto fino al gran fiume Eufrate" (*Genesi*, 15, 18). La circoncisione divenne il segno che avrebbe dovuto riconoscere l'intera progenie di Abramo.

La promessa della terra dal Nilo all'Eufrate si ripeté, secondo la tradizione, nei confronti di Mosè: "Io sono il Signore che apparì ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe come il Dio onnipotente, ma non feci conoscere ad essi il Mio Nome Adonai. Fermi però con essi il patto di dar loro la terra di Canaan, il paese in cui furono pellegrini forestieri" (*Esodo*, 6,2-4). Alcune tribù israelitiche discendenti di Abramo e di Giacobbe con l'emigrazione aramaica, di là passate in Egitto col favore a quel che sembra della dinastia hyksos e quindi fatte schiave dopo la reazione nazionale egizia del XVI secolo, a metà del XIII si liberarono e, con una marcia durata quarant'anni attraverso il Sinai e il deserto ad est del Giordano, giunsero infine di nuovo in quella che da allora in poi fu la loro Terra Promessa, tra le genti cananee che sterminarono e quelle ammonite e moabite ch'erano loro lontane congiunte.

L'esodo dall'Egitto è, nella tradizione ebraica e poi cristiana, il modello per eccellenza del pellegrinaggio. L'Egitto è il simbolo della schiavitù e del peccato, dal quale il pellegrino si libera puntando verso l'autentica patria, la Terra promessa, perduta ma oggetto di tenace speranza garantita dalla promessa di Jahvè.

Agli inizi del XII secolo a.C. si formò una coalizione tra le dodici tribù che costituivano il popolo d'Israele, e che subito dovettero combattere con i sopraggiunti Filistei, i "popoli del mare" insediatisi sulla costa del mar di levante e che avrebbero dato il nome al paese, Palestina.

Ogni tribù d'Israele aveva il suo capo ("giudice") e il suo santuario, sovente il tempio d'un locale Baal cananeo sostituito dal Dio unico. Ma cominciarono ad assumere progressiva importanza santuari cui si indirizzava il culto comune di tutte le tribù le quali vi conoscevano quindi una loro identità unitaria (un po' come i santuari panellenici in Grecia). Così prima Sichem in Samaria e quindi Silo - oggi Kirbet Seilun, ca. 40 km. a nord di Gerusalemme -, dov'era depositata l'Arca dell'Alleanza simbolo del patto fra Dio e il suo popolo. A Silo esisteva un vero tabernacolo e vi si celebrava il primo pellegrinaggio attestato dalla tradizione ebraica, in coincidenza forse con la Festa dei tabernacoli. Distrutto dai filistei il santuario di Silo, la conquista di Gerusalemme da parte di David fece sì che il monte Sion ne prendesse il posto; quindi, nel X

secolo, con Salomone si fondò il Tempio sul Monte Moriah, centro delle tre grandi feste - la Pasqua (*Pesah*) in primavera, la Festa delle Messi (*Sebuot*) in estate, la Festa dei Tabernacoli (*Sukkot*) in autunno - durante la quale avveniva al *aliyah*, l'ascesa a Gerusalemme e quindi al Tempio.

Dopo l'esilio del VI secolo, il Tempio venne ricostruito e il pellegrinaggio accuratamente formalizzato da una normativa rigorosa che riguardava tutti gli ebrei - anche quelli abitanti fuori dai confini d'Israele - esclusi le donne, i vecchi, i bambini al di sotto dei dodici anni, gli schiavi, gli ammalati; esso doveva esser preceduto da purificazioni e collette e condotto umilmente, in carovana. Al pari del Giubileo che ogni 49 anni azzerava i debiti e restituisce per un anno la terra all'uso comune, il pellegrinaggio è una grande occasione d'uguaglianza, un momento di fratellanza tra tutti i figli d'Israele. Esso rimase così anche dopo il 70 d.C. e la definitiva distruzione del Tempio. ormai il sacerdozio non esisteva più, i sacrifici e le feste pubbliche non erano più possibili: ma gli ebrei rimasti in Palestina e quelli della diaspora, incontrandosi dinanzi a quel che restava del Tempio, il "Muro Occidentale", continuavano a ribadire la loro identità e la loro fedeltà al patto fra Dio e il Patriarca.

Il pellegrinaggio ebraico a Gerusalemme non ebbe soste. A partire dal medioevo, i riti di precisarono: i sefarditi (occidentali) visitavano prima le tombe dei re d'Israele, poi quelle del gran sacerdote Simone, mentre gli ashkenazi (orientali) erano consueti fare il contrario. Altri tre luoghi santi ebraici, tuttora visitati e venerati, sono le tombe di Rachele, dei patriarchi ad Hebron, dei grandi maestri dell'esegesi nei centri rabbinici di Tiberiade e di Safed. L'ebraismo conosce anche venerate tombe di profeti e di personaggi biblici in Irak, Iran, Kurdistan.

L'*aliyah* - pur non essendo uno stretto obbligo per il credente - resta ancor oggi un grande rito di libera *pietas* religiosa e di riconoscimento d'identità ebraica teso verso l'avvenire e il tempo della speranza d'una piena restaurazione dell'ebraismo nella Città Santa e nella Terra Promessa.

Il pellegrinaggio cristiano si fonda sulla tradizione ebraica della "salita" verso la Città Santa e sulla consuetudine del viaggio alla volta d'un santuario o comunque di un "centro sacrale" cara all'antichità greco-romana e comune del resto a molti sistemi mitico-religiosi.⁴

Dopo la distruzione di Gerusalemme da parte delle truppe dell'imperatore Tito, nel 70 d.C., e l'edificazione di Aelia Capitolina sulle rovine della città da parte di Adriano, a partire dal 135, i luoghi fisici sui quali si era un tempo elevata l'antica capitale del mondo ebraico continuarono a esercitare un richiamo sulle comunità cristiane in quanto lì si erano svolti alcuni dei principali episodi biblici e dei principali fatti della vita di Gesù: al tempo stesso, alla memoria di Gerusalemme si tornava costantemente in quanto essa era figura della Gerusalemme Celeste della visione di Giovanni.

Naturalmente, 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 cappadocico 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-legendaria del resto estesa ad altre città e ad altri luoghi della

⁴ F. Cardini, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano, Il Saggiatore, 1991; Idem, *Il pellegrinaggio. Una dimensione della vita medievale*, Manziana, Vecchiarelli, 1996.

Palestina: a Betlemme, a Nazareth, al Lago di Tiberiade, a varie località minori. Questo straordinario lavoro di obliterazione 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.⁵

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 Tixter, 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, 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 (Ladjum): 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.

⁵ M. Halbwachs, *Memorie di Terrasanta*, tr.it., Venezia, Arsenale, 1988.

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" costantiniana-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 italiana, 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 latrìa -, 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 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 attribuiscono 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 *Theótokos* 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 *Mandyllion*, 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 raziatrice 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 dedicazione 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 dedicazione 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 Patriarcato 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 avviano 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 Radegonda 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 infidelium* 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'Ilario; 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 Montecassimo 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 fatiscanti 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 Seligensdat attraverso una vicenda richiama-taci da Eginardo, o come quella di Sebastiano a Soissons attuata da Ilduino abate di San Medardo. Nel X secolo, l'incetta delle reliquie italiane instradate 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, sembrano 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 significante 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.⁶ 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.⁷

Franco Cardini

⁶ AA.VV., *Romei e Giubilei*, a cura di M. D'Onofrio, Milano, Electa, 1999.

⁷ 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.