IL MIRACOLO DEL VELO

Noi quindi, volendo seguire questo nostro schema di ricostruzione storica, avremmo come detto nella miniatura del *Codice Pray* la narrazione simbolica del momento di origine della tradizione sindonica stessa.

Ossia di relazione ad una *Sindone velata,* che dalle fasi iniziali di custodia della Reliquia avrebbe posseduto, per motivazioni di fondo assolutamente misteriose, questa particolare conformazione. Per motivazioni ossia di eccezionale complessità interpretativa per la realtà materiale, quanto per tradizione (valutando in questo senso il testo di Arculfo) determinate dalla volontà prima del gruppo apostolico e della stessa

Vergine Maria.

Possiamo quindi presumere questa eccezionale conformazione della Reliquia per i suoi primi grandi passaggi storici, naturalmente per l’iter che questo nostro modello ricostruttivo va ad ipotizzare; ciò sino almeno alla fase finale relativa alla traslazione storicamente documentata come Mandylion a Bisanzio nel 944. Vedremo come poi in realtà anche questo termine possa essere spostato in avanti.

E che d’altronde il *Codice Scylitze*, come visto, tende per l’arrivo della Sindone in quella data a documentare chiaramente in immagine; come detto la Reliquia, di grande dimensione, in posizione rovesciata è contrassegnata da una vistosa copertura rossa.

Nel 968 il Mandylion fu quindi raggiunto da quello su tegola del *keramion*, trofeo della vittoria del basileus Niceforo II Foca su Edessa, il quale ne dispose la custodia in un prezioso reliquiario nella Theotokos del Faro.

E poi?

Uno studio di accuratezza (277) riporta come, con ogni probabilità dal 989, qualunque genere di visione del Mandylion fosse totalmente impedita per decisione imperiale.

Nei fatti, l’apertura della *capsa* di contenimento della Reliquia era stata di coincidenza con non chiariti eventi tragici, forse una alluvione o un disastroso terremoto. D’altronde la decisione si poneva in linea con quanto già accadeva al Laterano, dove la visione dell’Acheropita era impedita per la stessa sicurezza dell’osservatore, che non avrebbe potuto sostenerne la vista senza danno immediato.

Ciò nei fatti comportava la permanenza pressochè fissa, intervallata da rare e parziali ostensioni, della Reliquia alla Chiesa del Faro.

*Nicola Mesarites*

Il terminare del XII secolo avrebbe però comportato per Bisanzio conseguenze dirette e definitive, che come noto culminarono nella presa crociata della metropoli, e per quanto riguarda il campo reliquiario con la storicamente del tutto probabile azione di trafugamento da parte di Othon de la Roche.

Nell’ambito però del precipitare di quegli anni, un grave incidente accadde già a Bisanzio il 31 luglio del 1200.

Un improvviso tentativo di colpo di stato, guidato da Giovanni Comneno detto il Grosso prese momentaneamente il Palazzo imperiale, gettando la città nel caos (la rivolta sarebbe stata poi stroncata in un paio di giorni).

Quella sera un’orda di mercenari avidi di bottino si sarebbe aggirata nella città, dirigendosi infine verso la Chiesa del Faro.

Il custode ecclesiastico dell’area reliquiaria suprema, *Nicola Mesarites,* riesce coraggiosamente con alcuni soldati a difendere provvisoriamente la struttura, e di ciò lascia memoriale scritto. Siamo nell’ambito di un discorso per certi aspetti di solennità, non privo di richiami dottrinali, in cui però ad un certo punto viene nominata con chiarezza la suprema Reliquia sindonica, ma *al plurale*.

Sono *le Sindoni* funerarie di Gesù Cristo (*sindònes Kristou*).

“*…Tessuti funerari di Cristo: sono di lino, una materia di poco prezzo, facilmente reperibile, i quali ancora emanano profumo, esenti dalla corruzione poiché avvolsero l’indescrivibile cadavere nudo, cosparso di mirra dopo la Passione…”*

Il riferimento ai materiali modesti ci offre già una prima indicazione; sia pure in un materiale popolare come il lino, la particolare ed elaborata conformazione della Sindone attuale la leggerebbe come manufatto di un certo pregio.

Ciò naturalmente con grande probabilità non avrebbe avuto la stessa caratteristica per le coperture materiali intese come sindoni.

Più in generale, va notato come ancora una volta ci si trovi di fronte ad un paradosso interpretativo, poiché gli studiosi negazionisti tendono naturalmente a rimarcare con forza questa testimonianza storica più degli affermativisti. A lettura immediata, la pluralità delle Sindoni non potrebbe ovviamente che apparire come dato di debolezza della opinione affermativista per questo testo.

Per quanto ci riguarda, la particolare posizione in cui nei nostri limiti si trova questa ricerca ci spinge naturalmente dei dati di ricostruzione del tutto specifici e propri.

Con ogni prudenza, diviene così su ciò affermabile come l’eccezionale citazione di Nicola Mesarites paia contenere la specifica *conferma* di quanto già evidenziabile dal Codice Prayer, dal Codice Scilitze e dal testo originario di Arculfo.

*La Sindone era ancora all’anno 1200 inserita all’interno di coperture* (che Mesarites afferma anch’esse in lino).

Che le Sindoni preservate al Faro fossero di conformazione coerente e composizione di insieme appare contestuale alla narrazione particolare.

Dal testo non emerge quindi da questa narrazione alcun riferimento particolare al Volto.

NOTA

*Da alcune particolari compilazioni storiche d’epoca (Codice romano cd. Ottoboniano 169) e da altre fonti il Mandylion miracoloso di origine edessena ed i Lini sepolcrali di Cristo vengono definiti come preservati al Faro in maniera autonoma e distinta. Mesarites stesso parrebbe fare riferimento ad una pluralità di reliquie cristologiche.*

*Nei fatti però in questo caso l’attestazione del Custode reliquiario della Chiesa imperiale parrebbe riferirsi direttamente alle Sindoni di Cristo.*

*Ciò crea senz’altro un contesto descrittivo molto particolare e di notevole complessità.*

*Riporto in questo punto testualmente dalla metodica pubblicazione di orientamento negazionista del CICAP Piemonte (La Sindone e le storie impossibili):*

Anche in un manoscritto conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana redatto verso la fine del XII secolo, denominato Codice Ottoboniano latino 169, viene presentato l'elenco dettagliato delle reliquie conservate a Costantinopoli.

Nel Palazzo Imperiale, nel santo tempio dedicato a Maria madre di Dio, ci sono le seguenti reliquie: il santo panno con il volto di Cristo, che Gesù Cristo inviò ad Abgar, re della città di Edessa (*Sanctum manutergium, in quo est vultus Christi inpictus, quod misit Christus Ihesusad Abgarum regem Edesse civitatis*) i lini e il sudario della sua sepoltura (*lintheamen et sudarium sepulture eius*).

Tante conferme, tutte alquanto evidenti, che l'asciugamano di Edessa e i panni funebri fossero due cose completamente separate e distinte*.*

*Proprio la modalità di stesura della nostra ricerca, tratta per questo punto dalla antica citazione di Arculfo, potrebbe però forse aiutarci per questo punto specifico.*

*Arculfo cita la* presenza distinta*, nella Gerusalemme del 670, del Linteum maius figurato ed invece al Santo Sepolcro del venerato Sudario di Cristo, di cui però non è ricordata particolarità di figurazione.*

*Sappiamo quindi che – in ipotesi storica – tale Sudario avrebbe forse avuto identificazione in quello poi di epoca carolingia di Compiegne. Sappiamo che d’altronde, dalla narrazione, le sue misure sono tali da indurre confusione con la sindone evangelica.*

*Ciò nulla toglie alla presenza testimoniale di altre componenti similari, segnalate ad esempio ancora in precedenza dal Pellegrino di Piacenza, ed infine attestate un po’ per tutto il Medioevo.*

*Possiamo in effetti permetterci di valutare come, dalla fonte originaria del De Locis Sanctis, la stesura del Codice Ottoboniano possa rivelarsi effettivamente corretta nell’attribuire due distinte Reliquie di sepoltura cristiana.*

*L’errore apparirebbe però a nostra opinione catalogativo ed identificativo.*

*Viene cioè attribuita l’esistenza del* lintheamen et sudarium*, di relazione quindi al Sudario del Santo sepolcro descritto da Arculfo (autentico o meno) valutando quindi in maniera indistinta ed imprecisa l’esistenza del* Linteum maius *figurato, di effettiva riconduzione alla leggenda di Abgar ed al Mandylion/Sindone.*

*Ciò comporta quindi un intreccio tra tradizioni specifiche e nomi significanti di due distinte Reliquie di concreta realtà e custodia di esistenza materiale, da un lato cioè il Mandylion/Sindone e dall’altra il Sudario.*

*Nicola Mesarites (continua)*

In questo caso Mesarites, che è il custode del Mandylion, pare riferirsi alla chiara descrizione del Lino cristologico, nella sua particolare conformazione, in maniera non differente da come i moderni sindonologi possono riferirsi alla Reliquia; reliquia che come appena detto consiste a nostra opinione nel citato *Linteum maius* figurato.

Manca naturalmente in Mesarites il riferimento all’Impronta del Corpo; ma anche il testimone è soggetto alla proibizione sacrale di osservazione diretta nei particolari.

Su ciò appare di grande interesse l’aggettivo *indescrivibile*, riferito al Corpo di Cristo in traduzione del greco *aperìlepton.* Il Corpo è indescrivibile perché non lo si può descrivere. Notiamo quindi su ciò come il testo paia presentare il divieto sacrale riportato di relazione al Mandylion.

E’ questo quindi un passaggio molto grave, che non si traduce in termini meramente nominalistici, e che ha dato luogo a confronto scientifico anche intenso.

In effetti il complesso termine *aperìlepton* presenta differenze valutative.

Interpretando spazialmente, pare riferirsi all’essere esterno ad ogni linea, misura, determinazione, come caratteristica dell’Assoluto, quindi illimitato e non circoscrivibile. Sotto questo punto di vista – e ciò è di estremo interesse – il termine parrebbe realizzarsi perfettamente nella sfumatura estrema, quasi un’ombreggiatura persistente, che l’immagine sindonica presenta ad osservazione diretta; quindi indefinibile. Sono quindi parole importanti che però – nel gusto tipicamente greco bizantino delle affermazioni a significato plurimo – pare estendersi a categorie astratte.

Interpretando simbolicamente abbiamo altre possibilità di comprensione, che paiono appunto essere aggiuntive e non contrastanti per la comprensione della natura spirituale della Reliquia, in un significato di ineffabilità o anche di incomprensibilità.

Valutando quindi il contesto di riferimento della citazione, effettivamente l’indefinibilità o indescrivibilità appare termine di sintesi e proprietà.

Siamo però qui in presenza del custode ecclesiale delle Reliquie imperiali di Bisanzio; ossia di un personaggio per cui il fattore della descrizione, sia in termini materiali che spirituali, era materia quotidiana e solenne.

Non possiamo quindi che considerare questo termine non come limite ad una attestazione figurativa ma come *rinuncia* ad essa. Ciò conduce alla possibilità di considerazione, notevolmente impegnativa, che tale rinuncia sia in realtà dovuta, oltre che ad una volontà cosciente, alla proibizione sovrana su base di richiesta divina, in estensione o realizzazione della metodica assoluta utilizzata come detto per il Mandylion o per l’Acheropita a Roma.

Vi è infine l’ultimo importante riferimento nel testo di Mesarites.

Il testo parla dei Tessuti …*che ancora emanano profumo*…*esenti dalla corruzione* per avere contenuto Gesù.

Queste parole appaiono naturalmente essere di pura astrazione simbolizzante. Ma potrebbero a loro volta contenere anche un riferimento preciso.

La custodia di Mesarites e dei suoi uomini sia per il Mandylion che per la Sindone, consistenti o meno nella stessa componente materiale, non poteva che riguardare anche la preservazione elementare della Reliquia. Le civiltà antiche sapevano benissimo come una stoffa in una cassa per secoli si deteriori sino all’inconsistenza. Per quanto quindi possibile in una custodia anche spinta all’estremo, Bisanzio aveva bisogno di un periodico controllo della condizione delle reliquie cristologiche.

Che ne faccia riferimento proprio il custode materiale è di notevole interesse.

Perché se la mirra cui Mesarites fa riferimento ancora profuma nella sua descrizione è forse perché ne veniva periodicamente rinnovata l’unzione sacra. E ciò naturalmente poteva essere solamente parte di più complessi interventi sulla reliquia, di ignota attestazione.

Che quindi ciò potesse unire l’azione in un momento congiunto, e strettamente riservato alla cerchia imperiale e sacerdotale ed agli addetti materiali, di venerazione sacra ed azione di salvaguardia parrebbe intuitivo.

La cosa naturalmente non avrebbe per noi particolare valore se non andasse ad incontrare le moderne tecniche scientifiche di datazione dei manufatti, ed in particolare l’esame al C14 che, come a tutti noto, può rilevare minore attendibilità di risultati ove l’oggetto di analisi abbia ricevuto particolari trattamenti ed interventi su di esso. Argomento questo che esula dalle nostre competenze, ma su cui il rilievo di questa antica nota, alla luce ovviamente della grande questione della datazione sindonica, ci apparirebbe di interesse certo.

L’insieme di queste considerazioni parrebbe così infine deporre a favore, per questa particolare fonte, dell’identificazione di fatto tra Mandylion e Sindone.

Ciò naturalmente non supera in alcun modo il dibattito che nasce da una effettiva differenziazione delle due rispettive tradizioni, affondanti nei secoli.

Ma ovviamente l’attenzione principale degli studiosi può e deve andare alle Reliquie cristiane di nostra attuale e moderna conoscenza.

Se quindi non si può avere certezza storica sul dato di una identificazione reale tra Mandylion e Sindone, è opinione di questa ricerca che il testo di formulazione da Nicola Mesarites paia per noi deporre in questo particolare senso.

Le conseguenze di tutto ciò parrebbero in definitiva come di una certa indicatività.

1. Mesarites fa riferimento al Lenzuolo sepolcrale di Cristo;
2. Allo stesso tempo, il custode della Chiesa del Faro parrebbe attestare la

*Sindone velata*.

ROBERT DE CLARI

La Chiesa di S, Maria di Blacherne distava in linea d’aria da quella del Faro, nella metropoli della Bisanzio antica, un 4 – 5 km.

In essa erano, come detto da privilegio antico risalente al V secolo le fasce sepolcrali della Vergine Maria ricondotte da Gerusalemme, oltre che per tradizione quelle di Gesù infante. Ma fama ancora più alta era data dalla conservazione alla Blacherne del Manto mariano, il celebre *Maphorion*.

Si trattava quindi di presenze reliquiarie mariane di eccezionale importanza e notorietà collettiva, oltre che venerazione di massa; ciò va attentamente tenuto presente nella valutazione di conoscenza che poi il mondo occidentale avrebbe sviluppato sulla Chiesa della Blacherne ed i suoi contenuti religiosi.

Nel 1031, sotto l‘imperatore Romano III Argiro, viene reperita, celata in una muraglia laterale, una immagine lignea raffigurante la Vergine con Bambino; l’icona era stata ricoperta di calce durante la fase iconoclasta.

Verrà così chiamata la *Blachernitissa*.

L’immagine fu collocata alla venerazione popolare in una cappella laterale adiacente al muro di reperimento; su di essa fu apposto un telo di seta di copertura, con motivazione di difesa dal contatto materiale dei fedeli (278).

Il velo, per la straordinaria notorietà miracolosa assunta poi nel tempo, avrà nei documenti bizantini denominazione costante e varia *(katapètasma, pallium, pallium sericum, peplos, sindon, velum, velum olosericum*) e naturalmente forte conoscenza generale.

In quegli stessi anni, appunto, si realizzerà progressivamente, per il contesto dell’icona mariana velata, uno dei più celebri eventi miracolistici della storia bizantina, il Prodigio del Velo, o *miracolo abituale*.

Di questo eccezionale evento abbiamo attestazione di narrazione storica da autori già per il 1071, per il 1075 e per il 1107, e di svariate fonti di testimonianza diretta o di resoconto, Michele Psello, Guglielmo di Malmesbury, Jean Beleth, ecc.

Il venerdi sera al tramonto, nella chiesa piena di folla salmodiante, un soffio di origine misteriosa (*pneuma*, indicazione dell’intervento dello Spirito Santo) dopo le preghiere sollevava miracolosamente il Velo mostrando l’icona mariana ed il Bambino, con effetto che poteva durare alcune ore.

I resoconti hanno variazioni nella narrazione di contesto, mantenendo però la struttura centrale narrativa di un evento che era comunque periodico e di massa. Per alcune versioni il Velo, fissato con due chiodi all’icona nel suo settore mediano, lasciava scoperto il volto della Vergine coprendo però il Bambino; dal sollevamento mancato o parziale del Velo i fedeli traevano indicazioni sul momento fausto o infausto della vita collettiva.

Questo particolare evento si ripetè quindi costantemente per circa un secolo e mezzo, sino all’occupazione crociata.

Un autore del tutto particolare per lo studio della vicenda è l’ormai noto alla storiografia *Robert de Clari.*

Autore di un testo come *La Conquête de Constantinople,* scritta al ritorno in terra francese dopo gli straordinari eventi della IV Crociata, ha il pregio di una narrazione semplice, caratteristica del vassallo di intermedia autorità nella scala feudale, lontano quindi dal disegno politico dei capi.

Di Robert de Clari sappiamo in realtà pochissimo, tranne che fosse un cavaliere al servizio di Pierre d’Amiens, e che la sua morte sia avvenuta in ogni caso dopo il 2016, data di completamento degli eventi di narrazione generale.

La figura è quindi nota in particolare per una citazione storica ormai celebre sulla Chiesa della Blacherne.

*…Et entre ches autres en eut un autre des moustiers que on apeloit medame Sainte Marie de Blakerne, ou li sydoines, la ou Nostres Sires fu envolepés, i estoit, qui cascuns des venres se drechoit tous drois, si que on i pooit bien veir le figure Nostre Seigneur, ne ne seut on onques, ne Griu, ne Franchois, que chis sydoines devint quant le vile fu prise.*

XCII, 11. 36-50

*…E tra queste altre chiese ce n’era una chiamata Nostra Signora Santa Maria delle Blacherne, dove si trovava la sindone in cui nostro Signore fu avvolto, che ciascun venerdì si drizzava tutta dritta di modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore; non ci fu nessuno, né Greco né Franco, che abbia saputo ciò che avvenne di questa sindone quando la città fu presa.*

Questo testo appare di eccezionale particolarità.

De Clari non appare in maniera evidente come autore di un evento cui avesse personalmente partecipato. Il tono del racconto è anzi quello del riporto di una notizia da fonte esterna, consuetudine certamente non nuova per la memorialistica d’epoca.

Vero è però che la denuncia sulla sparizione de *li sydoines* concorda con gli eventi generali, cioè il trafugamento reliquiario in larga scala da parte delle forze Crociate occupanti.

La questione appare quindi, in tutte le sue componenti, di una straordinaria singolarità, sino ad apparire una autentica bizzarria.

La Sindone di sepoltura di Cristo – sia per una lettura diretta sia soprattutto nel caso, che per noi appare di probabilità reale, di identificazione con il Mandylion edesseno – appariva al sicuro in preservazione totale alla Chiesa imperiale del Faro, dove Nicola Mesarites aveva attuato l’azione di difesa reliquiaria solo quattro anni prima.

D’altronde, Robert stesso cita, in altro punto del testo, la presenza del Mandylion e del keramion alla Cappella Imperiale, non citati con i nomi greci ma con il riporto grossolano ma chiaro dei termini essenziali della leggenda edessena.

*C’erano infatti due ricchi recipienti d’oro che pendevano in mezzo alla cappella da due grosse catene d’argento. In uno di questi recipienti c’era una tegola e nell’altro un pezzo di tela: ora vi racconteremo da dove erano giunte quelle reliquie…*

E’ un dato d’altronde che Othon de la Roche, intravisto come autore materiale del trafugamento sindonico, si trovasse con i suoi armati effettivamente dai resoconti nel settore cittadino della Blacherne.

Né può essere dimenticato come il senso stesso del *miracolo abituale* del venerdi fosse il sollevamento del Velo in maniera da potere osservare l’icona con la figura della Vergine e quella di Gesù *bambino*.

Da tutti questi dati – a meno di non ipotizzare un duplice evento miracoloso al venerdi che sarebbe ovviamente assurdo – possiamo nei fatti trarre l’effettiva sensazione dell’inesplicabilità reale del testo.

Questa ricerca è ovviamente a disconoscenza sui termini complessivi dell’autentico mare di inchiostro che in tutto il mondo la citazione storica in questione ha comportato per tutti gli studiosi.

Che emerga una confusione tra eventi e componenti apparirebbe naturale, e d’altronde umanamente del tutto comprensibile dato il contesto degli eventi; siamo forse di fronte ai misteri più grandi mai possibili per la ricerca umana, in particolare quella di carattere storico.

Vi è quindi un fattore di particolarità in queste analisi che questa nostra ricerca si permette di evidenziare.

Molti critici notano come Robert partecipò, come gli altri Crociati, alle due distinte fasi della conclusione di Quarta Crociata a Bisanzio, l’assedio, effimero e conflittuale, del 1203 e la presa finale della città, in un quadro di indescrivibile brutalità e caos, l’anno seguente. In quella fase intermedia tra i due eventi, contingenti e figure occidentali circolavano incuriosite per la metropoli, e De Clari, con ogni probabilità parte di esse per altre citazioni nell’opera, potrebbe avere addirittura assistito di persona al *miracolo abituale* del venerdi.

Il testo non pare però offrire su ciò affermazione di certezza, e l’autore potrebbe anche citare notizie ascoltate. Soprattutto tenendo presente come *La Conquête de Constantinople* sia appunto stata scritta al ritorno in patria, e come soprattutto le affermazioni specifiche sulla Blacherne appaiano di eccezionale interesse ma confusa attestazione.

La possibilità quindi che il testo sia stato concepito a posteriori, sia pure di poco, e su informazioni di riporto anche da altri crociati di ritorno parrebbe quindi avere possibilità reale, anzi probabile.

Robert de Clari su queste basi potrebbe quindi non avere mai assistito direttamente al *miracolo abituale*.

Ma soprattutto potrebbe avere avuto confusa informazione su di un trafugamento sindonico alla Blacherne equivocando *–* come conseguenza di naturale logicità *–* la voce sulla Sindone di Cristo trafugata con il Velo del miracolo del venerdi.

Ciò farebbe ovviamente tornare alla considerazione di presenza alla Blacherne la Sindone di Cristo, ovverosia per noi il Mandylion, prima considerato al sicuro alla Cappella imperiale del Faro.

Si badi a ciò come solamente fino al tardo secolo XII il Palazzo imperiale del Boukoleon sia servito quale principale centro amministrativo e cerimoniale della città; a partire dalla dinastia dei Comneni gli fu favorito il palazzo delle Blacherne quale residenza privata dell'imperatore. Ciò naturalmente non può avere significato immediato di traslazione completa delle Reliquie supreme, evento che appare – anche dalla narrazione di Mesarites – come altamente improbabile e soprattutto non documentato.

Ma ha effetto importante invece sull’organizzazione civile e soprattutto sull’assetto militare della metropoli. Se le Reliquie rimangono alla Cappella del Faro, diversa e contestuale appare la loro custodia e difesa, nell’ambito di una distribuzione tra le due aree imperiali cittadine delle necessità di difesa. La stessa vicenda di Mesarites, costretto a difendersi al Faro con pochi soldati, e la facilità con cui Comneno il Grosso attua il proprio momentaneo colpo di stato solo qualche anno prima l’attacco crociato parrebbe dimostrare questo stato logistico di cose.

L’attacco esplose inesorabile, ed il caos del disastro di Bisanzio durò ininterrottamente per due settimane nel mese di aprile.

Che in quel caos misure di emergenza, o semplicemente incidentali potessero avere comportato un tentativo di traslazione di rilevanti componenti reliquiarie, bramate dagli occupanti sopra ogni cosa, appare di possibilità.

Che esse poi possano essere state intercettate da Othon e dalla sua stretta cerchia del sesto battaglione burgundo nel settore della Blacherne quindi apparirebbe in quel caso più che una possibilità.

La scena materiale del furto sacrilego, nella nostra interpretazione rappresentata con disprezzo dai capitelli scultorei di San Lorenzo e di Semur en Auxois, potrebbe in questo contesto non essersi verificata con tale brutale chiarezza.

Una attenta analisi (279) osserva giustamente il numero di condanne a morte eseguite in quei giorni per i ladri sacrileghi; ed Othon, oltre che essere comunque un uomo di mentalità medioevale, non avrebbe probabilmente potuto, per la propria posizione di guida militare, effettuare con le proprie mani un gesto talmente grave.

Si aggiunga a ciò come, alla resa finale, per il Palazzo del Boukoleon a Bonifacio di Monferrato e per quello della Blacherne ad Enrico di Fiandra sia stata dalle cronache storiche apposta scorta specifica di controllo dei rispettivi tesori, mentre al resto delle truppe rimaneva libertà di bottino in città.

Apparirebbe però francamente illogica una ricostruzione storica in cui l’attaccato bizantino, con il caotico saccheggio in corso, lasciasse le reliquie supreme al loro posto fidando nelle promesse crociate. Anche se astrattamente si fosse arrivati su ciò ad un modus vivendi con la cerchia imperiale, è cosa che presumibilmente non sarebbe mai stata permessa in ogni caso dal clero.

Problematica però ci appare allo stesso tempo anche una lettura in cui Othon abbia potuto ricevere la Reliquia come compenso per l’azione bellica in conclusione degli eventi, riconoscimento per cui avrebbe avuto appunto ben altri concorrenti, e che comunque avrebbe probabilmente lasciato una qualche traccia storica.

Non possiamo che ritenere quindi, come appunto formulato, che il condottiero borgognone abbia potuto intercettare nel corso di quei giorni drammatici la Reliquia nell’area della Blacherne, in seguito ad una estrema linea di difesa bizantina tendente probabilmente ad un tentativo di occultamento.

E’ un’ipotesi che apparirebbe di razionalità sia per la condotta dell’attaccante, che avrebbe così affrontato la questione senza particolari testimonianze sull’atto, che per il difensore, che in ogni caso non poteva rimanere inerziale, contravvenendo ad ogni logica di strategia militare, di fronte a tesori sacri che non era più in grado di difendere.

D’altronde l’azione di scorta ai tesori dei due Palazzi imperiali parrebbe più di riferimento alle ricchezze materiali che non alle presenze reliquiarie, che possiamo appunto ritenere per via logica in parte già disordinatamente traslate per estremo tentativo di difesa, come sempre nella storia umana rispetto a queste evenienze.

De Clari ovviamente, cavaliere di rango inferiore, non poteva che essere all’oscuro del quadro di svolgimento bellico nel suo insieme, ruolo svolto dai capi. La notizia confusa di una Sindone figurata di relazione alla Chiesa mariano non poteva che quindi da lui essere presa in relazione al miracolo del Velo, di cui si aveva generica informazione da tempo abbastanza diffusa, e che Robert pare quindi aver elaborato nel suo complesso solo a posteriori.

Importante è però a nostra veduta la sua conclusione di racconto sulla irreperibilità della *sidoynes* di Gesù Cristo dopo la conquista urbana, irreperibilità che si estendeva a Franchi e Greci.

La gravità di quanto accaduto era quindi ben chiara a Robert, ma forse si vuole sottintendere anche altro: l’azione di immediata ricerca della Reliquia da parte della nuova autorità imperiale occidentale ed al contempo dei notabili e soprattutto degli ecclesiastici di campo bizantino.

Nell’ormai lontano 1247 così Luigi IX di Francia riceverà dal cugino Baldovino II di Bisanzio, fortemente indebitato, “una parte del sudario con il quale il Suo corpo fu avvolto nel sepolcro”; ma quella citata, minuscola striscia di possibile origine sindonica nella straordinaria *Sainte – Chapelle* di venerazione reliquiaria poteva naturalmente avere a quell’epoca ormai in realtà origine differenziata e fondamentalmente ignota.

Come però poteva provenire direttamente da Bisanzio. O come addirittura dagli stessi discendenti ad Atene di Othon.

Se non, al limite, direttamente dall’Occidente, nella fase buia di accertamento storico due e trecentesco che pare rappresentare tuttora il problema più grande di conoscenza sull’apparizione moderna della Sacra Sindone ora a Torino.

2

Già nel 1135 Guglielmo di Malmesbury, definendo il “miracolo abituale” del venerdi alla Blacherne di Bisanzio, parla della componente di velatura dell’icona mariana come di “*velo di seta*”. Stessa definizione risulta in testi minori in greco e latino.

Intorno al XIII secolo (quindi più o meno nella fase della crisi bizantina e della cessazione dell’evento) compare in area europea una composizione in versi latina dal titolo di *Liber Verginalis*.

In essa una definizione che appare di forte immagine simbolica come quella di una sindone in seta.

vv.2 *Graeco more hic decore/virginis othonia/natum gestat, sindone stat /et velata serica/Nec videtur donec detur/sabbato vigilia.*

Siamo quindi ad una stesura di notevole rilievo.

Pur avvenendo ovviamente per materia di netta ed alta natura spirituale, tende da essa ad apparire un legame di immagine che ovviamente interessa la nostra ipotesi di studio in maniera assolutamente diretta.

*Il* *Liber Verginalis parla così di Sindone velata.*

Lo fa ovviamente ricorrendo ad una metafora, immagine di definizione di un evento reale come il “miracolo abituale” del venerdi.

Ma lo fa nei fatti ricorrendo, per la nostra lettura, ad una situazione di base come l’esistenza del Mandylion/ Sindone con queste caratteristiche nella Cappella imperiale del Faro.

Fulcro di tutto la venerazione mariana suprema.

Possiamo quindi tentare una ricostruzione particolare degli eventi di relazione.

Partendo dall’idea di base dell’esistenza di una Sindone parzialmente velata, e di diretta tradizione mariana, avremmo per il fenomeno miracolistico della Blacherne similitudine di base, per l’avvenimento e per la morfologia della struttura sacra.

Per l’avvenimento, non possiamo parlare con certezza qui di una volgare contraffazione; pensare a macchinari tesi alla produzione del soffio miracoloso, come è stato ipotizzato, apparirebbe forse eccessivo.

Una circolazione d’area particolare e poco percepibile per certi momenti, per un miracolo di non costante realizzazione e per un materiale sensibile alle sollecitazioni d’ambiente come la seta, oltre che per una basilica piena di sconosciute cappelle laterali comunicanti e comunque di una città marittima, basta ed avanza a causare l’effetto descritto. Come ognuno di noi sa per esperienza, basta a volte all’interno di una moderna casa dimenticare una finestra socchiusa per far sbattere le porte o provocare una gradevole corrente d’aria.

Potremmo agevolmente ritenere il “miracolo abituale” come effetto di un microclima locale, come per tante moderne situazioni urbane; un fenomeno probabilmente guidato ed indirizzato da una lettura estrema del miracolo, ma non necessariamente apertamente contraffatto.

Assolutamente diversa e particolare invece la dinamica dell’evento, tesa all’evidenziamento del Non Visibile in una componente, l’icona della Vergine con il Bimbo, nata per essere osservata in venerazione.

Proprio perchè ciò comporta nei fatti una natura miracolosa dell’icona stessa, che d’altronde le moderne ricostruzioni scientifiche tendono a leggere come di similitudine alle grandi realtà romane di relazione alla Acheropita di Santa Maria in Trastevere o appunto all’icona di Portus Securitatis di Santa Galla.

Possiamo quindi ritenere che le circostanze eccezionali del reperimento della Blachernitissa, a neanche un secolo di distanza dall’arrivo a Bisanzio del Mandylion/Sindone, abbiano fornito alla spiritualità bizantina una convinzione di conferma del ruolo supremo della Blacherne mariana, già contrassegnato dalla presenza di tradizione dei Teli sepolcrali della Vergine.

*Nei fatti così il “miracolo abituale” del venerdi pare costituirsi come lettura mariana della leggenda cristologica edessena.*

E si va a determinare così un evento di fede su di un complesso icona/velo di forte similitudine alla Sindone cristologica velata.

Che quindi il Velo del miracolo possa essere almeno di riproduzione del Velo esterno sul Mandylion/ Sindone sembrerebbe su queste basi come di possibilità storica indubbia.

Appare su ciò impossibile pensare che la tradizione della lettura gerosolimitana del VII secolo da parte di Arculfo potesse a Bisanzio essere dopo secoli sconosciuta o dimenticata.

Il Linteum Maius era di cucitura dalla Vergine Maria, per la tradizione di Gerusalemme.

Ciò comporta che, per una natura originaria di Velatura di volontà mariana della Sindone cristologica presente a Bisanzio alla Chiesa del Faro, il miracolo della Blacherne ne sarebbe stato modello diretto e fedele.

Di tutto ciò dovevano circolare a Bisanzio una quantità di versioni di tradizione derivate.

Apparirebbe questa, per la nostra lettura, la reale origine della del tutto comprensibile confusione di Robert de Clari sulla identificazione tra la Sindone cristologica del Faro ed il Velo di seta della Blacherne. Confusione cui probabilmente la tradizione poetica, probabilmente di origine litanica e quindi di preghiera di massa, del successivo Liber Verginalis latino non doveva essere estranea.

Questa ricerca si permette quindi in ricostruzione storica di valutare come Robert de Clari abbia potuto raccogliere la voce indistinta di origine crociata sulla Sindone figurata con l’immagine del Corpo di Cristo confiscata da Othon alla Blacherne; e la abbia riletta invece come di relazione al ben più noto Velo del Miracolo, che copriva invece in realtà l’icona di Maria e del Bambino nella stessa Chiesa.

Appare un equivoco di assoluta comprensibilità, e che probabilmente ognuno in quel contesto avrebbe potuto compiere.

Ma equivoco che tenderebbe ancora una volta alla conferma che la Sindone con la figura di Cristo prelevata nella presa di Bisanzio all’aprile 1204 fosse coperta da veli esterni, come di fatto già attestato da Nicola Mesarites quattro anni prima.

LA RICERCA DELLA SINDONE

La nostra ricerca parte dal dato di teoria storica che vedrebbe il borgognone Othon de la Roche, Duca di Atene dopo la IV Crociata, avere intercettato a Bisanzio la reliquia del Mandylion/Sindone nei fatti impadronendosene nel silenzio; e resistendo a tutte le pressioni, da Onorio III allo stesso Courtenay, naturalmente tese al possesso del Lino cristologico.

Othon però si trova per noi tra le mani una Reliquia del tutto diversa da quella genericamente nota come Sudario. Innanzi tutto naturalmente, come primo fattore, per lo sbalorditivo elemento rappresentato dalla Figura di rappresentazione sul telo.

Vi è poi però, per la nostra ipotesi, la presenza di un reliquia composita ed articolata da veli di protezione, in copertura integrale per il retrolenzuolo e parziale per il frontale, con cioè il Volto visibile e scoperto.

Potremmo anche legittimamente presumere da parte del grande feudatario crociato l’eliminazione, parziale o totale, dei Veli esterni.

Si tratta però di pregiudizio non scontato, perché l’operazione potrebbe anche essere stata compiuta da qualche suo successore, ad Atene o in Francia, se non addirittura in pura teoria dietro consiglio dell’entourage ecclesiastico di Luigi IX, depositario come detto dopo alcuni anni di piccola parte del Lino forse di realtà storica.

La prima ricostruzione parrebbe però più probabile per via logica. Come evidente dalla forte reazione pontificale e bizantina e come d’altronde facilmente intuibile, il possesso sindonico per Othon ed il suo ristrettissimo ambito (tra cui pressochè certamente il citato Geoffroy Villehardouin II) se rappresentava un onore per certi aspetti massimo, poteva porre rischi diretti addirittura fatali.

Nei fatti la Reliquia non era commercializzabile nella sua integralità in alcun modo né utilizzabile politicamente in qualsiasi maniera; tenuto alla segretezza, ogni bene diventa inutile, anzi pericoloso, in un mondo dove la ricerca reliquiaria cristiana era perenne ed ossessiva, e dove esistevano ordini cavallereschi su scala globale tesi appunto a questo scopo supremo.

Conclusione di ciò appare nei fatti l’impossibilità per il Duca di Atene di un confronto di assoluta necessità con il mondo teologico, romano, bizantino o gerosolimitano, per avere lumi sulla natura reale della componente. Il capitello di Semur ci dimostrerebbe come questa generica valutazione possa essere stata indirettamente e con estreme cautele domandata al mondo ecclesiastico borgognone, di origine del condottiero crociato, con risultati pesantemente negativi.

D’altronde, anche un uomo di spada e di azione come Othon de la Roche, con la sua legione burgunda, poteva essere a conoscenza generica della tradizione bizantina sul Mandylion, ed anche del miracolo del venerdi alla Blacherne, riportato come detto – sia pure in termini assolutamente non fedeli – da Robert de Clari.

Nella mentalità medioevale, come noto, la morale cristiana, soprattutto per i ceti cavallereschi, assorbiva contraddizioni che oggi a noi paiono mostruose; vi è una immensa casistica di personaggi capaci contemporaneamente di eccidi e penitenze. Possiamo anzi ritenerla come regola. Così come possiamo da ciò ritenere come Othon e la sua cerchia preservassero e custodissero il Lino – in fondo, a proprio diretto e grande pericolo – nella convinzione di poterlo meglio onorare e valorizzare.

Ciò può appunto far pensare che il Duca di Atene possa aver fatto rapidamente eliminare dalla conformazione reliquiaria gli antichi Veli esterni di copertura, ignorandone chiaramente i possibili valori simbolici ed il significato storico originario.

Naturalmente ciò non significa che nella mente di Othon e della sua cerchia l’inconsueta conformazione materiale della Reliquia figurata non possa avere destato enorme stupore.

La presenza di una Sindone velata con solamente il Capo di Cristo scoperto in evidenza è una ipotesi per noi di fondo e di base, poggiata su di una eventualità che riteniamo reale.

E’ come detto nostra opinione che una valutazione fortemente possibile di questa inconsueta conformazione reliquiaria possa essere stata per i posteri considerare manipolata o comunque non originale la Figura cristologica sindonica, al contrario del suo Volto. Ciò avrebbe originato la leggenda del Mandylion, e le sue prime contrastanti vicissitudini leggendarie.

Per il lasso di tempo (circa un secolo e mezzo) di presunto possesso occidentale della Reliquia, dall’azione di Othon de la Roche del 1204 alla prima manifestazione sindonica da parte di Geoffroy da Charny nel 1353 in realtà ogni possessore può essere stato, su queste basi, tentato da un atto in realtà di costante metodica per quella fase storica.

Ossia, ritoccare cromaticamente la parte della Figura sindonica, di più incerta configurazione visiva e, sui presupposti esaminati, di minore certezza attributiva.

Se io immagino la Figura cristologica (non il viso) essenzialmente come un Acheropita, quindi come un miracolo indiretto, non ho poi alcuna esitazione ad accentuare, modificare o sovra comporre (per i motivi più svariati, dall’interesse alla fede alla semplice ottusità umana) quelli che mi appaiono Segni della Passione. Appunto il caso di Lucca e molti altri ne sono casistica.

*Da due avvenimenti storici precisi,* che analizzeremo a breve*, riteniamo sulla Sindone storica ciò sia realmente accaduto*; e che quindi ve ne sia testimonianza di fondo.

Questa ricerca ritiene di non essere in grado di effettuare una trattazione di complesso sul dibattito storico di relazione alla presunta e misteriosa presenza della Sindone in terra europea per il XIII e prima parte del XIV secolo. Ciò naturalmente fatta salva la considerazione, cui attribuiamo enorme importanza, sul Capitello di Semur ed il citato Ciclo tomistico sul Portale dei Blèds. Su ciò naturalmente, e sulle sue possibili conseguenze, è il caso di seguire la ricerca già pienamente in atto da parte degli studiosi.

Sul misterioso argomento in generale comunque della presenza della Sindone nel XIII/XIV secolo, l’indagine dei ricercatori pare muoversi generalmente ed attualmente su ciò su due naturali e principali settori di ricerca.

Una conservazione familistica della Reliquia attraverso una derivazione giunta infine sino a Geoffroy de Charny (la cui seconda moglie, Jeanne de Vergy, era discendente di Othon de la Roche).

O al contrario, un intervento diretto quanto temporaneo da parte dell’Ordine del Tempio, che avrebbe avuto di ciò naturalmente finalità istituzionale. In questo secondo caso, da considerarsi naturalmente limitato nel tempo dal processo finale contro i Templari, potremmo considerare come l’acquisizione non sarebbe avvenuta dopo l’eliminazione dei Veli esterni, mentre un intervento materiale sulla Figura sarebbe invece avvenuto a nostra opinione dopo la loro fine storica come movimento organizzato.

Ciò per la semplice considerazione che i Templari non avrebbero mai voluto nè potuto ovviamente compiere, per metodica e formazioni, tali azioni.

Come appunto allora intravisto, questa ricerca si permette di giungere ad una considerazione (qui esposta senz’ombra alcuna di ironia, per il grande spessore della questione) di ulteriore assoluto paradosso riguardante alcune notissime osservazioni storiche sulla Reliquia; paradosso fornito dal fatto che tali osservazioni, di taglio essenzialmente negativistico, terminano invece con il divenire nei fatti assertive sull’autenticità di fondo della Reliquia cristologica.

Si tratta di osservazioni, molto note, di differente materia di indagine e soprattutto differente epoca storica.

Parliamo del famoso *Memoriale* sulla questione, steso dal Vescovo di Troyes Pierre d’Arcis nell’anno 1389, e presentato al Papa (in realtà Antipapa, dato il particolare contesto storico) Clemente VII regnante ad Avignone.

Ed, in campo quindi del tutto diverso, delle altrettanto note comunicazioni scientifiche presentate nel settembre 1980 dal chimico microscopista Walter McCrone su particolari dati di analisi relativi alla composizione materiale dettagliata del Lino su base chimica.

Entrambi i dati sono di dibattutissima questione e – soprattutto per il secondo – non abbiamo ovviamente competenza specifica alcuna.

Resta il dato appunto che essi parrebbero, ove riconosciuti in termini di sostanziale accettazione, aggiungere credibilità alla Sindone su base cristologica come generalmente intesa e non il contrario.

Ciòa partire da una considerazione centrale e per certi aspetti di base, che la durezza del confronto sulla questione pare in ogni epoca aver fatto dimenticare.

Una Sindone integralmente dipinta per la su componente figurativa apparirebbe, per la sua prima epoca di manifestazione al medio XIV secolo, elemento di assoluta impossibilità compositiva.

L’intero ambito della grande produzione d’arte europea all’epoca di fase ad ogni suo livello appare nell’impossibilità completa e assoluta di possibile raggiungimento di un tale risultato.

Anche il più semplice appassionato d’arte può agevolmente notare come ne manchino totalmente i presupposti; solamente per limitarci ai principali ed evidenti, la perfezione del tratto particolare, l’equilibrio assoluto delle proporzioni, l’assenza di aloni da correzioni compositive, l’uniformità della densità di oscurità cromatica per tutte le aree del corpo, la mancanza di segni di pennellata o stesura, il valore della prospettiva specifica, ed una infinità di altre annotazioni di assoluta evidenza per chiunque abbia frequentato l’arte, o la storia dell’arte per quel periodo storico.

Dovremmo giungere al Rinascimento per avere un qualcosa di molto vagamente rapportabile, nell’ambito della vera e propria rivoluzione che quei due secoli in più adducono al mondo delle arti figurative.

Ciò è dimostrato dal fatto che in genere le considerazioni di storici dell’arte che valutino astrattamente una immagine sindonica su base pittorica sono costrette a spostare almeno all’epoca leonardesca la possibilità materiale di ciò, entrando in complessi riferimenti di esplicazione sulle vicende storiche che lo avrebbero potuto determinare (280)

Si valutino infine, dato che appare nei fatti determinante, le eccezionali circostanze, da tempo studiate dai sindonologi, che conducono ad un riferimento di immagine da corpo umano reale. Parliamo di particolari anatomici come la diversa coloritura sul Lino delle macchie da sangue venoso e sangue arterioso, di corrispondenza alla tipologia dei vasi sanguigni, e di altri particolari la cui rappresentazione figurativa appare impossibile perché ancora sconosciuti al XIV secolo.

L’Immagine della Sindone non può così, da questi dati che parrebbero ultimativi, essere di sostanziale origine pittorica.

*Se ciò rende impossibile una operazione di completezza compositiva, non impedisce però certo una azione correttiva sul singolo particolare, di mano successiva*. Non impedisce ossia che nel tempo qualcuno abbia ritenuto di potenziare od evidenziare particolari di immagine sindonica inserendo tinta o comunque materiale specifici e differenziati.

Azioni materiali, come noto, di diffusa metodica in particolare nella storia dell’arte medioevale, in cui il fattore di spesso sconosciuta affermazione individuale di frequenza cedeva il passo, soprattutto per l’arte sacra, alla compiutezza della creazione collettiva nel tempo, in servizio del suo messaggio e significato.

*Memoriale d’Arcis – 1389*

Di questo specifico ed ormai noto documento, in datazione di carenza in precisione ma genericamente attribuito al 1389, è consigliabile per il lettore approccio di documentazione specifica, alla luce della mole imponente di testi di commento ed interpretazione presenti nel mondo di studio (281).

In sintesi la vicenda è appunto nota. La data convenzionalmente attribuita dalla critica del dono sindonico da parte di Goffredo di Charny alla Parrocchiale di Lirey, da lui stesso fatta edificare, risale grossolanamente al 1353. Come noto la Reliquia compare nel più assoluto mistero né ne viene data esplicazione alcuna.

Non sappiamo se la prima ostensione pubblica sia avvenuta a sua volontà o di Jeanne de Vergy; nei fatti già l’anno successivo sono riscontrate per la minuscola Lirey delle indulgenze specifiche.In quella circostanza avverrà forse la prima ostensione pubblica, cui Pierre d’Arcis farà riferimento nel suo reclamo al Papa.

Nel 1356 il Cavaliere di Charny muore eroicamente in battaglia, senza lasciare memoria alcuna sull’origine della reliquia.

Dopo molti anni, intorno al 1389, il figlio Geoffroy II consente ai canonici di Lirey una nuova solenne ostensione sindonica, domandando le dovute autorizzazioni cardinalizie, pontificie e sovrane ma non fornendo di ciò comunicazione a Pierre d’Arcis, vescovo competente per l’area di Troyes.

In quel contesto, dopo altre schermaglie procedurali sempre più infiammate, matura il memorandum del Vescovo al Papa.

Nei fatti l’accusa del Vescovo è eccezionalmente grave (282)

*Santo Padre, da poco nella diocesi di Troyes, il decano della chiesa collegiata di Lirey, coscientemente e malvagiamente, mosso dal fuoco dell’avarizia e della cupidigia, non per devozione ma per interesse, si è procurato per la sua chiesa un panno dipinto con un artificio, nel quale in modo ingegnoso era dipinta l’immagine doppia di un uomo, cioè sia dalla parte anteriore sia dalla parte posteriore, asserendo falsamente e facendo finta di credere che quello fosse proprio il sudario nel quale il nostro salvatore Gesù Cristo era stato avvolto nel sepolcro e sul quale era rimasta impressa l’effigie intera del Salvatore, con le ferite che aveva riportato…*

In realtà il Vescovo si riferisce ad avvenimenti di molti anni prima; parliamo quindi di eventi di relazione in realtà alla prima ostensione del 1355. Il vescovo riferisce quindi su tale evento di ormai trentaquattro anni precedente, e dichiara la cosa fosse avvenuta senza il permesso del proprio predecessore, Enrico di Poitiers.

Questi, dopo avere consultato *teologi ed uomini prudenti* sulla possibilità teologica di coerenza della reliquia, iniziava nel racconto del memorandum una discreta inchiesta sulla questione, giungendo alle più gravi conclusioni:

*…scoprì la frode e in che modo quel panno era stato dipinto tramite un artificio, e fu comprovato, anche per mezzo dell’artigiano che l’aveva dipinto, che era opera di un uomo e non miracolosamente prodotto o pervenuto…*

A quel punto la Reliquia veniva celata per oltre un trentennio, sinchè il nuovo decano, ingannando Geoffroy II, o forse d’accordo con lui, non tentava un nuovo evento ostensivo. Da qui il memoriale.

Pierre d’Arcis dichiara quindi l’esistenza di un artificio compositivo per la creazione dell’immagine sindonica, e di come il predecessore vescovile fosse risalito al diretto responsabile materiale di tale macchinazione. Di tutto ciò però non offre attestazione precisa, almeno nella lettera, così come dell’inchiesta condotta dal vescovo predecessore Enrico di Poitiers.

La conclusione della eccezionale vicenda è nota.

Clemente VII rispondeva al reclamo di Pierre d’Arcis con una prima bolla del 6 gennaio 1390, in cui consentiva le ostensioni ma in maniera mediata, domandando cioè che la Sindone fosse presentata come *pictura seu tabula*, ossia come raffigurazione e non originale. Al contempo imponeva il silenzio perpetuo al vescovo sulla questione.

Che però la situazione dovesse essere comunque di dubbio e tensioni, e che anche ad Avignone la cosa dovesse suscitare un dibattito profondo, appare deducibile da un secondo, importante intervento appena successivo e di correzione al primo da parte di Clemente VII, datato al 30 maggio.

In esso il Pontefice torna invece ad utilizzare una formula diversa, cioè *seu representacio*, cioè figura o rappresentazione; la stessa formula usata dal Papa alla prima domanda iniziale di autorizzazione all’ostensione da parte di Geoffroy II, che aveva causato il memoriale di d’Arcis.

A nostra veduta correttamente (283) la critica ne deduce che Geoffroy II poteva, per ottenere ciò, avere fornito al Papa elementi di una qualche spiegazione sulla provenienza della Reliquia, e soprattutto sulla sua vicenda recente. Elementi presumibilmente rimasti ignoti.

2

Sia per ovvie considerazioni di carattere geografico e storico che per il rigore del loro impegno intellettuale possiamo considerare gli attuali studiosi italiani della materia sindonologica forse i più preparati al mondo.

Sia coloro di essi che, in coscienza intellettuale, abbiano ritenuto di seguire una strada scientifica di convinzione sull’autenticità della reliquia sindonica che coloro che abbiano avuto convinzione contraria, hanno prodotto e fornito alla conoscenza storica dell’argomento supremo una qualità di conoscenza tale da mutare per sempre l’oscurità cronica che avvolgeva l’argomento come un sortilegio.

Ad essi vada apprezzamento e gratitudine.

Autori come Marinelli, Baima Bollone, Fanti, Tornielli, Frale, Gaeta, Siliato, Fanti, Ramelli da un lato, Nicolotti, Lombatti, Garlaschelli, Rinaldi, Odifreddi, Mauro Pesce, Ciccone, Mariano Tomatis dall’altro (senza voler dimenticare nessuno, e solo per la nostra conoscenza) rappresentano con dignità e prestigio nelle loro pubblicazioni le più avanzate posizioni di studio, e questa ricerca di modesta base volontaria è onorata di poter anche indirettamente appartenere al campo di indagine.

In una posizione che potremmo definire intermedia, meno legata all’origine accademica e più all’indagine giornalistica sul campo aperta ad ogni soluzione, sta quello che nei fatti è il nostro diretto campo di provenienza personale ed estrazione ideale, nato dall’antica intuizione nei primi anni anni 70 del Giornale dei Misteri di Firenze guidato da Brunner, Conti, Boncompagni, Gianfranceschi.

Metodo che ha condotto negli anni alla diffusione di una giovane, efficace ed attenta pubblicistica di impatto, di cui desideriamo ricordare, tra i molti altri autori, Forgione, Vajro, Moriccioni, Michele Rossi, Baccarini, Uberti, oltre che, in posizione del tutto propria ed autonoma, autori come Centini, Volterri, Piana.

La profonda divisione ideale però tra i due settori principali di studiosi sull’argomento sindonico, condizione inevitabile e persino positiva di ogni dibattito scientifico, ha però appunto a volte a nostra veduta quindi ceduto la mano alla passione di difesa delle proprie ragioni. Ciò, portato naturale della nostra indole mediterranea, può a volte avere deformato, in assoluta buona fede naturalmente, una analisi interiormente serena, nel danno su ciò che è pagato dal comune desiderio di ricerca della verità.

Così in particolare il memoriale d’Arcis – vicenda senz’altro tenebrosa, e capace di segnare, per i toni usati, la componente emozionale dello studioso – è stata a nostra modesta opinione sovradimensionata sui suoi significati storici, che restano in ogni caso molto importanti ma non decisivi.

Nella foga interpretativa, il vescovo di Troyes viene letto alternativamente a tinte molto forti.

Come un campione della verità da un lato, capace di affrontare con il coraggio delle testimonianze raccolte un vertice pontificale che lo frenerà e progressivamente ridurrà al silenzio, nel nome dei proventi finanziari assicurati dal circuito pellegrinare sulla Sindone a Lirey.

Dall’altro lato invece come un personaggio oscuro e perfido, capace di tradire il suo ruolo spirituale per creare un articolato gorgo di menzogne tese a nascondere rancore per il ruolo dominante perduto nella gestione vescovile della Reliquia.

La nostra opinione si muove su di un piano differente.

Consideriamo dal proprio operato su questa vicenda Pierre d’Arcis come il tipico prodotto della dominante impostazione europea trecentesca di primo taglio domenicano, come Bernard Gui o Jacopo Passavanti; una impostazione di grande rigore metodico ed efficienza pratica quanto di orrore per l’eresia ovunque celata ed attenzione esasperata per la raccolta su base testimoniale degli eventi.

Pierre D’Arcis raccoglie nel suo territorio delle voci, e ne è scandalizzato; non esita a denunciare il tutto al Papa, in tono così estremo da doverne essere tacitato.

Ma presumibilmente non parliamo di un pazzo. Possiamo considerare la sua denuncia come in buona fede, anche perché la testimonianza è così diretta e grave da poter comportare per lui, in caso di calunnia, al minimo la perdita del ruolo vescovile.

Per dichiarare a pochi anni di distanza come il Vescovo precedente avesse individuato ed identificato il falsario d’Arcis doveva avere validi elementi, anche perché appare valutabile come Avignone in contatti diretti abbia certamente domandato ed ottenuto circostanze e nomi, per una questione così grave.

La nostra quindi rimane sulla questione specifica una ricostruzione storica, che però riteniamo motivata da razionalità e di conclusione per certi aspetti inevitabile. Riteniamo che un falsario (utilizzando in questo caso un termine molto approssimativo per la vicenda) possa essere effettivamente esistito, e che quindi l’indagine da parte del predecessore vescovo sia effettivamente avvenuta; e d’altronde come avrebbe potuto d’Arcis, a pochi anni di distanza e nel territorio stesso, inventarsi tutto di sana pianta? La cosa appare obiettivamente impossibile.

Semmai il problema apparirebbe legata proprio al ruolo del predecessore vescovo, che raccolti i dati parrebbe averli tenuti prudenzialmente in un cassetto, forse per non inimicarsi i potenti Charny.

Naturalmente la convinzione ingenua e scandalizzata dell’estensore del memoriale era legata all’idea che l’anonimo “falsario” avesse prodotta l’*intera* immagine sindonica; cosa che ovviamente agli inviati pontificali da Avignone sarà parsa subito assurda. Ma che Jeanne da Vergy, personaggio manovriero, o la sua cerchia familistica, o qualche altro consigliere dell’area di Lirey, possa avere dopo la morte dell’integerrimo Geoffroy I operato sulla Reliquia apparirebbe a nostra opinione possibile.

Certo non sul Volto ma ancora una volta sulla Figura possiamo presumere magari un modesto e presumibilmente minimale ritocco pittorico di accentuazione, o più probabilmente diversi ritocchi, tali da incrementare l’emozione dei pellegrini e dei visitatori nelle ostensioni a Lirey.

Interventi necessariamente mirati, che possiamo presupporre appunto come di evidenziamento; se più vistosi non sarebbero comunque sfuggiti all’esame delle autorità ed all’osservazione dei primi testimoni (cosa che possiamo comunque appunto valutare come realmente accaduta).

Ritocchi di dettaglio, tali da sparire poi nei secoli e sotto le modalità di gestione della Reliquia da parte dei Savoia; ma che paiono essere stati rimarcati dall’analisi scientifica moderna di McCrone.

Su di una finalità del genere quindi, anche un modesto falsario di provincia andava bene.

Nei fatti quindi, in una luce del genere, la ricostruzione complessiva sul ruolo dei personaggi appare di maggiore credibilità.

Così come maggiormente credibile appare la risposta finale di Clemente VII.

Pur liberandosi seccamente del petulante d’Arcis, Clemente VII pare realmente porsi il problema della verità sulle cose. Appurato quindi che i presupposti ritocchi poggiavano però su di una immagine di fondo reale, e soprattutto che l’Immagine non ne risultava devastata, il Pontefice corregge la propria definizione iniziale ed utilizza una nuova terminologia complessivamente equilibrata, e non distante d’altronde dal giudizio moderno ancora fornito da gran parte delle gerarchie e degli organi scientifici della Chiesa.

*McCrone*

Domandiamo naturalmente cortesemente scusa all’autore della nota qui riportata (*n. Luigi Garlaschelli, Perché la Sindone è un falso, Micromega numero speciale, aprile 2015*) per il riporto integrale, forse non del tutto elegante per una stesura di ricerca anche se volontaria, di un molto ampio riporto da un suo articolo di fondo su di un numero speciale dedicato alla questione sindonica.

Nei fatti le questioni tecnico/scientifiche, del tutto estranee alla nostra competenza, ci inducono ad una citazione del tutto fedele di considerazioni che appartengono in ogni caso ad un accademico di fama nazionale riconosciuta. Quindi riportiamo queste note – sapendo naturalmente benissimo che a ciò potrebbero controbattersi altre autorevoli opinioni tecniche - perché ci appaiono comunque di sintesi sull’accaduto, e sui termini generali che ci appaiono della ricerca di Walter McCrone.

Lo facciamo per amore di ricerca della verità, e senza naturalmente quindi poi permetterci considerazioni aggiuntive che esulino dal nostro campo di indagine storica. Grazie.

*Nel 1978 l’arcivescovo di Torino, cardinal Ballestrero, permise di analizzare la Sindone per circa 120 ore a un team di scienziati americani detto Sturp (Shroud of Turin Research Project). La neutralità dello Sturp fu sempre contestata, poiché molti lo ritenevano un gruppo di fanatici religiosi (il portavoce Jackson eseguì tutte le analisi con una grossa croce di legno appesa al collo).*

*In quel periodo, la Sindone fu fotografata alla luce visibile, nell’UV e nell’infrarosso, fu radiografata e furono prelevati alcuni fili. Dozzine di strisce di un apposito nastro adesivo furono premuti sulla tela e staccati, in modo da asportare varie fibre superficiali da molte zone.*

*Nel 1980 Walter McCrone, microscopista di fama mondiale, come consulente dello Sturp esaminò più di 8 mila fibre e particelle su 32 di quei nastri adesivi. Egli vi riscontrò subito indizi di falsità, quali la presenza di tracce di pigmenti come l’ocra rossa, che si trovava solo sui prelievi corrispondenti all’area della figura. Queste particelle richiesero forte ingrandimento per essere viste e identificate, anche con metodi chimici e spettroscopici. Vi erano inoltre delle fibre ingiallite, molto più numerose nelle zone di immagine. Ciò sembra suggerire che l’immagine stessa è costituita da due componenti: un pigmento a base di ossidi di ferro (ocra) sulle fibre e una colorazione giallastra uniforme su molte fibre.*

*McCrone ipotizzò quindi l’utilizzo, per la formazione dell’immagine, di una tecnica simile all’acquerello.*

*Le scoperte di McCrone suscitarono vivaci reazioni dei sindonologi dello Sturp, i quali attribuirono invece la presenza di ossido di ferro a contaminazioni artistiche o da ruggine o come ferro da sangue, insistendo sul fatto che la quantità di materiale di apporto è troppo piccola per essere all’origine dell’immagine.*

*Due lavori presentati da McCrone allo Sturp furono rifiutati; egli le pubblicò poi sulla rivista The Microscope e in varie altre sedi.*

*Più tardi, nel 1978-’80, McCrone trovò sui suoi nastri anche tracce inequivocabili di cinabro (solfuro di mercurio: pigmento rosso diffusissimo nel medioevo) e di alizarina (pigmento rosso-rosa vegetale), e la presenza di un legante che potrebbe essere collagene (gelatina) o bianco d’uovo. In pratica si tratterebbe di colori a tempera. Inoltre, non trovò presenza di sangue.*

*McCrone fu presto estromesso a tutti gli effetti dalle attività dello Sturp e dovette riconsegnare i nastri su cui aveva lavorato.*

*In contrasto, Heller e Adler, dello Sturp, dissero di avere accertato la presenza di sangue perché evidenziarono reazioni tipiche delle porfirine. Essi furono i soli a condurre analisi sul «sangue» e nessuna di esse è specifica per il sangue. Il test delle porfirine sarebbe positivo anche su tracce di origine vegetale. Anche essi ammettono di avere trovato una particella di cinabro.*

*Studi successivi eseguiti dallo scettico Joe Nickell ed esperti forensi hanno anche dimostrato che molti dei risultati ottenuti dai due chimici dello Sturp darebbero gli stessi risultati anche su colori a tempera.*

*Alcune delle conclusioni di McCrone, comunque, sono state recentemente confermate durante un convegno di sindonologi. Nel 2008, infatti, sono state eseguite analisi per spettrometria Raman sulla polvere che Riggi di Numana aveva raccolto nel 1978 con uno speciale aspiratore tra la Sindone e la tela d’Olanda. È stata confermata la presenza di una grande quantità di particelle di ossidi di ferro a vari gradi di idratazione (ocra), nonché di cinabro, alizarina e altri pigmenti pittorici.*

Da questi dati quindi sintetizzati da Garlaschelli risulterebbe quindi a più riprese e per diversi autori, a partire dall’analisi iniziale di McCrone, la presenza chimica sul Lino di tracce materiali di probabile caratterizzazione pittorica.Come poi ciò si sarebbe inserito in lettura con altri studi determinanti il reperimento comunque sul Telo sindonico di tracce di emoglobina, ossia della presenza del sangue, è argomento appunto di molti altri studi scientifici, quindi naturalmente evitiamo su ciò ogni considerazione che non ci compete.

Sotto questo punto di vista non apparirebbe a nostra opinione necessaria una valutazione forzatamente alternativa tra presenza biologica di sangue e presenza chimica di colorante, come da lettura di molti studiosi. I due elementi potrebbero evidentemente essere presenti entrambi sul Lino, magari a datazioni ovviamente diverse, anzi come detto da possibile azione correttiva ed evidenziante per l’osservatore.

Se quindi i dati di base considerati da McCrone avessero così riconoscimento, avremmo sul Lino presenza chimica di tracce di pittura.

Per le considerazioni generali prime effettuate, questa presenza non avrebbe potuto quindi trarre origine da una Immagine sindonica integrale, composta su schema, definizione e composizione pittorica.

Come detto non ne apparirebbero per l’epoca medio trecentesca i presupposti di capacità tecnica, culturale ed artistica.

Ed al di là poi delle opinioni di carattere storico, resta comunque il centrale dato riportato sulle cognizioni di carattere anatomico sconosciute per l’epoca che avrebbero potuto consentire fedeltà di resa pittorica nel dettaglio.

E se l’immagine della Sindone non è dipinto generale, ed appaiono al contempo all’analisi tracce di pittura, quelle sono integrazioni.

I dati di McCrone confermano quindi l’antica denuncia di Pierre d’Arcis, e vanno quindi lette congiuntamente.

Naturalmente sia gli uni che gli altri hanno precise opinioni contrarie, in termini scientifici ed interpretativi. Le analisi di McCrone sono state contestate in verifica da altri studi di valore, così come l’antica denuncia del Vescovo di Troyes poteva avere non fondamento alcuno. Il dibattito scientifico e storico non può certo esaurirsi su uno schema singolo di dati, o su di una singola questione.

Resta però un complesso ricostruttivo, da cui questa ricerca, come ogni altra ricerca sulla grande questione, tenta faticosamente di articolare una teoria.

Diventa quindi per noi particolarmente importante, per questa vicenda, la figura di Jeanne da Vergy, consorte in seconde nozze di Geoffroy I di Charny, autore del dono della Sindone alla Parrocchiale di Lirey. Uno studio di precisione (284) ci dimostra su ciò come la parentela di discendenza di Jeanne de Vergy con Othon de la Roche sia reale e soprattutto diretta, risalendo ad Othon II, il figlio del presunto trafugatore della Blacherne.

…*Jeanne de Vergy è la figlia di Guillaume e di Agnès de Durnay. Suo padre è il figlio di Jean I e Marguerite de Noyers. Jean I è figlio di Henry I de Vergy ed Isabelle de Ray, figlia di Othon II de La Roche e sorella di Jean Signore di Ray. Queste genealogie dimostrano come Jeanne de Vergy è imparentata, alla quinta generazione, con Othon de La Roche…*

La discendenza quindi è in linea assolutamente diretta. Ciò acquista duplice valore. Da un lato, come la critica da tempo intravede, sulla conservazione nel tempo su base familistica della Reliquia dalla Blacherne sino all’ostensione di Lirey.

Ma vi è un secondo dato, da valutare con attenzione.

E’ come detto nostra opinione che Othon de la Roche possa essersi impadronito alla Blacherne di una Sindone articolata e composita, come nella definizione di Mesarites, in pluralità di veli. Ritenere che il Crociato possa essersi disfatto dei Veli esterni appare quindi del tutto logico.

Ove accaduto ciò, appare nella naturalità delle cose che almeno la diretta discendenza familistica dei de la Roche fosse a conoscenza, ad appena qualche generazione di distanza, delle circostanze di reperimento e della conformazione stessa sindonica al 1204; soprattutto ove la Sindone fosse rimasta nel possedimento familistico. Che il segreto dei de la Roche non fosse poi così totalmente impenetrabile (nè poteva umanamente esserlo) pare quindi dimostrato dagli indicativi e sprezzanti capitelli scultorei del Verano e di Semur.

Ove quindi Jeanne de Vergy avesse autorizzato, presumibilmente sulla Figura sindonica del Costato o dei Piedi, interventi cromatici di rafforzamento dell’immagine, lo avrebbe fatto nel dubbio perenne ed antico sull’originalità miracolistica della Figura stessa, dubbio originato dalla presenza inesplicabile dei Veli. Ciò tra l’altro avrebbe comunque tacitato anche la sua coscienza cristiana.

Conclusioni

Possiamo riassumendo quindi ritenere di poter affermare da tutto ciò, ossia dal combinato dell’antica denuncia di d’Arcis e dei moderni studi di McCrone, che:

1. Un intervento pittorico correttivo, di modesta entità e di fase trecentesca, possa essersi effettivamente verificato sull’Immagine della Figura sindonica di Cristo;
2. Questo intervento avesse come scopo l’evidenziamento, a fini pietistici ed espositivi, delle tracce visibili sul Lino delle Ferite del Corpo del Signore;
3. Tale intervento possa avere avuto estensione minimale o comunque ridotta e circostanziata ai punti interessati, non riguardando né potendo riguardare l’intera Immagine sindonica.

*Riteniamo quindi che proprio l’esistenza di questo intervento integrativo, accertabile storicamente dal memoriale trecentesco e scientificamente solo dalla moderna analisi chimica, sia fattore probatorio di fondo sull’originalità di precedenza alla fase medioevale della Sindone figurata*.

LA DATAZIONE RADIOCARBONICA DELLA SINDONE

Non si può datare ciò che non si conosce.

*Questa ricerca parte, su questo punto di analisi di eccezionale importanza, e come detto di incompetenza per le nostre possibilità di studio, da quello che ci appare con sconcerto come un assurdo non solamente scientifico quanto soprattutto logico e metodologico.*

*Al di là di quelli che sono stati i risultati concreti dell’analisi C14 del 1988, compiuta dalle più celebri strutture scientifiche mondiali con collaborazione di pool multidisciplinari al più alto livello possibile, si parla qui di dati che non possono presentare a nostra modesta e personale opinione alcuna utilità che possa definirsi come decisiva per la finalità di conoscenza sulla questione per l’intero genere umano. Sono dati di specifico interesse, da valutare naturalmente con attenzione; ma dati da considerarsi come fatalmente sussidiari e frammentari. La loro importanza per la conoscenza della Reliquia appare quindi a nostra opinione largamente sopravalutata.*

*La motivazione di questa convinzione appare costitutiva anche per noi profani, e ciò per un fattore molto netto: siamo appunto in presenza di un assurdo logico di base, che pare rendere nei fatti solo virtuale l’analisi scientifica del 1988 nei suoi risultati, e parrebbe precludere nei fatti appunto anche nel futuro la credibilità stessa di molte analisi similari.*

Non è possibile valutare compiutamente l’impatto sulla materia di una fenomenologia di origine e realizzazione sconosciuta e per definizione miracolistica. Sono entità disomogenee, e categorie disomogenee di logica di intervento.

*La scienza poggia sulla ricerca e sul raggiungimento della specifica umana conoscenza; e sino a quando non conosceremo (se mai sapremo) almeno in linea di massima la reale e materiale dinamica della formazione dell’Immagine sul Lino sindonico, ne appare teoricamente assurda appunto la valutazione di impatto sulla materia, e quindi anche ed essenzialmente la datazione sperimentale.*

*Si tratta delle basi teoriche stesse secondo le quali il mondo moderno considera il metodo scientifico. La scientificità di un dato poggia, come noto, sui criteri di base della sperimentabilità, ripetibilità, verificabilità. Nessuno di questi criteri è mai stato a quanto parrebbe sulla formazione sindonica soddisfatto. Nessuna altra credibile Sindone è mai stata riprodotta, nel rispetto naturalmente dei tentativi compiuti (\*).*

*Navighiamo in alto mare, come detto, anche per eventuali teorie complete e soprattutto condivise sulla origine stessa del fenomeno, fatta naturalmente eccezione per quella di carattere miracolistico, che resta fattore di fede individuale.*

*In poche parole, sull’origine e causa dell’immagine non sappiamo nulla di nulla. Sappiamo bene cosa non sia, ma non sappiamo minimamente cosa sia e come sia stata prodotta, date le sue caratteristiche del tutto estranee al consueto. Ciò non può che togliere naturalmente per ogni valutazione equilibrata, almeno ad oggi, ogni centralità di responso all’esito di datazione radiocarbonica, qualunque esso sia (quindi ovviamente anche fosse stato o fosse un domani del tutto coerente con le fasi storiche cristologiche) per questo particolare caso.*

*Nella carenza assoluta di conoscenza sulla formazione dell’Immagine ogni teoria, anche la più assurda, potrebbe avere altrimenti cittadinanza di dibattito.*

*Prima di tutto, l’azione di una fonte di energia totalmente sconosciuta creante la figura impressa o l’utilizzo di elementi e tecniche di base non identificabili in alcun modo di origine alla composizione dell’Immagine, come da molte ipotesi autorevolmente espresse nel ventaglio infinito della ricerca di questi anni, andrebbe fatalmente ad alterare i criteri fondamentali di utilizzazione del metodo C14, che devono essere di certezza come per ogni altro metodo, rendendone per sempre opinabili i risultati. Proprio perché potrebbe andare a mutare in maniera incognita le proprietà stesse di base dei tessuti di analisi, nella costituzione quindi di un materiale di base in quel caso potenzialmente contaminato al punto da non potere rappresentare attendibile campionatura.*

*Ragionando ovviamente per assurdo, senza l’accertamento riconosciuto della origine o della composizione dell’Immagine sul Lino e delle sue reali caratteristiche di base, l’immagine potrebbe persino essersi generata contro ogni logica in ogni maniera; persino per contatto o derivazione da immagine precedente, divenendo così mero supporto. E’ evidente come su queste basi inesistenti si possa dire qualunque cosa e sostenere qualunque teoria.*

*Ciò è evidentemente mettere il carro avanti ai buoi. Svelata la natura dell’Immagine e la sua stessa formazione, si proceda eventualmente alla sua datazione presunta, sulla base dei dati raggiunti e se a ciò il metodo radiocarbonico darà garanzie per la nuova situazione.* Non ha nessun senso tentare di datare ciò che non si sa nemmeno cosa sia. *E’ una crudele derisione a se stessi ed al mondo.*

*Lo si dica in modo quieto e da ultimi della classe, ma così perdiamo tutti solo tempo. E ci stupiamo noi stessi del come questa evidente indicazione di metodo, nei fatti sottintesa o accennata da tanti studi formali, debba provenire da una ricerca come la nostra, di carattere essenzialmente storico.*

L’ analisi del 1988 era nata come fattore di studio dichiaratamente aggiuntivo*, ed incapace di per sé di attribuire una parola finale e neppure determinante sulla vicenda. Il suo risultato è stato per certi aspetti significativo, e di ciò va comunque da tutti preso atto; apparirebbe coincidenza tra la fase storica identificata dai risultati del C14 e quella della prima manifestazione pubblica della Sindone moderna.*

*Ma l’importanza termina lì. Sino all’assenza completa di qualunque spiegazione condivisa sul fenomeno sindonico generale qualsiasi lettura, compresa quella miracolistica, rimane in piedi. Ed in assenza di lettura non si può ammettere ovviamente alcun inquadramento di fondo della vicenda e della componente stessa in assenza di base sperimentale.*

*Dal profondo della nostra ignoranza, questa ricerca volontaria rivolge preciso appello alle autorità scientifiche di controllo, alla Chiesa, alle Università, alle Accademie ed Istituti di ricerca ed a tutti gli studiosi di non attribuire considerazione di centralità alcuna, per i loro studi sindonici, alla datazione al radiocarbonio emersa nel 1988, come naturalmente ad ogni datazione alternativa.*

*Sono dati accessori; interessanti, da considerarsi attentamente, ma solamente accessori e strumentali e tali sono destinati a rimanere a lungo. Ciò vista l’indeterminatezza dei criteri di base per l’utilizzazione specifica per questo caso di questo metodo di datazione, indeterminatezza destinata a durare sinchè non avremo almeno una qualche idea condivisa sulla modalità di origine di questa particolarissima realtà.*

*Non si può datare ciò che non si conosce; è un problema di metodo, prima ancora che di risultati. Questa è almeno la nostra modestissima opinione(\*\*). Grazie.*

*(\*) A tutt’oggi parrebbe che il più significativo risultato sperimentale di intervento su materiali comparabili teso ad ottenere dei risultati di ridotta similitudine alla realtà strutturale di coloritura delle fibre superficiali dell’Immagine sindonica sia, per una certa generale ammissione, quello del gruppo di studiosi facenti capo al Centro Ricerche dell’ENEA (Ente per le Nuove tecnologie, l’Energia e l’Ambiente) di Frascati coordinati dal dr. Paolo Di Lazzaro ed in supervisione generale dal prof. Giuseppe Baldacchini.*

*In un rapporto del 2011(n. Coloring linens with excimer lasers to simulate the body image of the Turin Shroud, Di Lazzaro), il gruppo di studiosi comunica i risultati di intervento su tessuti di lino mediante irraggiamento con laser a eccimeri. Il gruppo scientifico stesso ammette l’impossibilità di raggiungimento di risultato che possa definirsi del tutto comparabile con l’immagine sindonica originaria. In questo caso, per ottenere un comparabile ingiallimento di alcune fibre di lino in eccezionale superficialità, il laser era stato regolato ad eccezionale potenza per un impulso straordinariamente breve; ciò aveva ottenuto, per una limitatissima superficie, un effetto di raggiungimento di una qualche similitudine. Gli esperimenti sono poi stati ripresi in modalità di ricerca del tutto propria dall’equipe scientifica padovana del Prof. Giulio Fanti, con risultati che ovviamente non siamo in grado di valutare. Il grande giornalista radiotelevisivo Giuseppe Giacobbo (n. Conosciamo davvero Gesù?), dai reports effettuati nel racconto degli esperimenti del gruppo dell’ENEA così riassume:*

…Per ottenere un ingiallimento superficiale delle fibre di lino paragonabile a quello della Sindone è stato necessario regolare il laser in modo da avere un impulso brevissimo, solo pochi nanosecondi, ma ad una potenza enorme, superiore ai 10 milioni di Watt per ogni centimetro quadrato.

E i frammenti colorati in questo modo avevano giusto le dimensioni di un fazzoletto! Dunque per riprodurre una figura umana intera a grandezza naturale è stato calcolato che occorrerebbe una potenza di 34.000 miliardi di Watt, un’intensità che nessuna macchina costruita fino ad oggi può neanche lontanamente avvicinare (il laser più potente al mondo raggiunge “appena” qualche miliardo di Watt di potenza).

*Tutto ciò appare comunque ovviamente un angoscioso assurdo per una componente reliquiaria in ogni caso di origine antica. Parlare di una eccezionale emissione di energia di indefinita potenza ed origine come produttrice dell’Immagine sindonica significa quindi nei fatti rasentare l’ipotesi miracolistica stessa.*

*A ciò si aggiunga la valutazione del mondo scientifico sulla nullità di una credibile datazione radiocarbonica sui tessuti raggiunta su materiali ipoteticamente investiti da radiazione neutronica (M. Tite / R.Hedges, in Simone Gianolio, La Sindone come reperto archeologico; G. Fanti, E.Marinelli, Risultati di un modello probabilistico applicato alle ricerche eseguite sulla Sindone di Torino).*

*\*\* Questo studio è lontanissimo naturalmente dal conoscere appieno i tanti argomenti di sostegno che gli oppositori dell’autenticità sindonica esprimono ed analizzano. Non si intende qui, come evidente, formulare un giudizio sul complesso della questione sindonica, né mai ci permetteremmo questa conclusione, su questione quindi aperta su cui questo nostro studio di carattere storico ritiene solamente potere apportare altri auspicabili elementi di dibattito. Elementi che però a nostro parere possono riguardare solamente in modo molto limitato i risultati dell’analisi C14 del 1988, non certo per sfiducia alle grandi istituzioni di ricerca scientifica ma per l’assurdo di schema logico stesso della questione di indagine come oggettivamente posta.*

2

Come da nostra opinione quindi, esiste un problema di logica scientifica posto alla base stessa dell’accertamento di datazione al radiocarbonio come emerso dalle autorevoli analisi di risposta nell’ottobre 1988.

La non conoscenza del meccanismo di formazione dell’immagine rappresenta una incognita che rende impossibile l’accertamento di affidabilità del metodo di ricerca. Ciò – in misura certo significativamente minore, ma comunque reale – parrebbe rappresentare un’ombra sull’intero campo degli accertamenti scientifici di analisi sulla reliquia.

La eventuale presenza di una energia di sconosciuta origine come agente attivo sulla formazione dell’Immagine non può che rendere per certi aspetti ad esempio meno certa addirittura l’attribuzione di qualità e proprietà tipologiche specifiche degli elementi di carattere biochimico, alla luce di una loro possibile evoluzione, trasformazione o mutazione. Gli esempi storici di Pasteur o Fermi - solo per una generica similitudine di comprensione - sono lì ad attestare la loro casistica impressionante.

Ciò naturalmente aggiunge rilevanza al metodo dell’analisi storica come via principale di approfondimento di conoscenza alla Reliquia.

Noi possiamo non sapere come un oggetto sia fatto. Ma possiamo tentare di sapere chi ne abbia parlato, chi lo abbia trasmesso, chi lo abbia trasferito e descritto, chi ne abbia avuto proprietà e possesso. Anche questa è una via di conoscenza.

Per certi aspetti potremmo valutare una funzione di supplenza dell’analisi di ricerca storica su questa eccezionale questione, alla luce della difficoltà indubbia incontrata dagli accertamenti sperimentali. Non che il campo storico sia su ciò esente da insuccessi; ma almeno per questo caso particolare la sua lenta strada di conoscenza parrebbe per natura poggiare, nei particolari raccolti, su campo più solido e meno insidioso.

Se quindi la via della datazione da analisi radiocarbonica non appare la via determinante, e neppure la più importante per la questione, nulla toglie a ciò il fatto che possa essere comunque con una qualche utilità perseguita e battuta, quantomeno per cercare di valutare appunto la vicenda dei materiali su cui lo straordinario fenomeno si è verificato.

Inutile quindi ripercorrere la questione specifica dell’accertamento C14, su cui qualunque manuale può fornire indicazione di base.

Richiesto a gran voce dal gruppo ufficiale di ricerca STURP già dal 1978, l’accertamento riceveva nel 1986 prima generica stesura protocollare dalla Chiesa di Roma e dalla diocesi torinese; nell’aprile 1988 avveniva la determinazione definitiva della metodologia di lavoro e della scelta di Enti di ricerca e professionisti di consulenza interessati, in ogni caso strutture e studiosi di fama e valore mondiale e riconosciuto. Il 21 aprile 1988 avvenne il prelievo di campioni del Lino.

Il 13 ottobre 1988 il cardinale Ballestrero comunicava i risultati, consistenti in una datazione specifica per i campioni analizzati compresa tra il 1273 ed il 1288, con livello di confidenza in affidabilità del risultato pari al 68% ed invece generica tra il 1262 e il 1384, con livello di confidenza al 95%.

Tale ultimo dato, arrotondato in via minima al decennio più vicino, determinava la valutazione finale della datazione radiocarbonica alla fase tra il 1260 ed il 1390; è naturalmente su ciò da ricordare come la prima manifestazione conosciuta della Sindone moderna da parte di Geoffroy di Charny risalga alla fase tra il 1353 ed il 1355, quindi del tutto interna alla fascia di datazione comunicata dall’esame di analisi.

Non entriamo quindi nelle discussioni accademiche praticamente infinite che tutto ciò avrebbe portato, rappresentando l’argomento scientifico forse più accanitamente dibattuto dell’intera storia moderna.

Se naturalmente per gli studiosi negazionisti la questione si chiudeva così, naturalmente con l’incognita della sconosciuta formazione dell’Immagine, la reazione degli affermativisti (nel prudente silenzio della Chiesa) si esplicava in contestazioni molteplici su vari argomenti, primo tra tutti il punto esatto di scelta di taglio del campione, giudicato troppo angolare, più esposto ad ogni tipo di contatto e quindi di contaminazione, invalidante in questo caso il risultato d’esame.

Tra le ipotesi più serrate è da rimarcare quella di due studiosi che legarono il proprio nome ad una ipotesi di assoluta particolarità, M. Sue Benford e Joseph Marino (285).

I due avanzarono l’ipotesi, portando documentazione specifica in un Convegno nell’anno 2000, che proprio nell’area di prelievo si trovasse traccia di un cd *rammendo invisibile,* tecnica di tessitura particolare non nota al XIV secolo ma in realtà conosciuta al XVI.

Benford e Marino identificavano una possibile traccia storica su ciò, legata ad una disposizione testamentaria nobiliare di attuazione nel 1531, da parte della nobile Margherita d’Austria contessa di Savoia. La loro ipotesi si estendeva alla possibile presenza sull’area in questione di differenze di colore, di dimensioni di filo e tessitura; ciò naturalmente avrebbe condotto ad una presenza di materiale misto proprio nel campione di analisi per il C14 che in maniera compensata con il tessuto di epoca cristologica avrebbe condotto ad una errata datazione complessiva (XVI sec. + I sec. = tardo XII – primo XIII sec.).

Saremmo quindi di fronte, seguendo questa ipotesi, ad un prelievo di una porzione di tessuto contenente una parte non originale.

Benford e Marino tesero ad apportare su ciò documentazione fotografica generica, che confermerebbe l’esistenza, di difficilissima percezione visiva sullo spigato del Lino se non evidenziata, della traccia di rammendo; documentazione che fu respinta da gran parte della comunità degli studiosi perché basata su di una immagine di riporto e non dall’osservazione diretta della reliquia.

Nei fatti l’ipotesi di Benford e Marino fu sostanzialmente accolta dopo qualche anno da parte del noto chimico americano Ray Rogers (286).

L’analisi è molto tecnica, e sfugge naturalmente alle nostre competenze; Rogers, operando su minuscole tracce sindoniche di residuo dalle analisi precedenti per un’area di prossimità al punto del prelievo, avrebbe reperito tracce di interesse.

Saremmo quindi in presenza, in sintesi, di coloranti e mordenti per fissare la tintura, oltre che di fibre di cotone estraneo; per l’esattezza le fibre specifiche sarebbero impregnate, contrariamente al resto della Sindone, da un composto avente come base gomma arabica, a sua volta contenente un colorante da alizarina e mordente a base di allume.

La conseguenza di ciò sarebbe evidente, ossia il tentativo di colorare un residuo estraneo per renderlo simile al resto della Sindone.

Nella speranza per questa ricerca di aver ben compreso almeno i dati essenziali delle questioni tecniche, per cui si ripete per sicurezza come si rimandi a letteratura di dettaglio, riteniamo il caso di riportare alcuni dati di fondo sulle fasi di prelievo dei campioni.

1. Senza voler citare il complesso delle numerose personalità impegnate nell’osservazione del Lino, lo studio della sua integrità tessile, l’operazione di prelievo vero e proprio, è da notare come ci si trovi di fronte al top dell’esperienza mondiale sul campo. La Sindone è stata studiata palmo a palmo, e la traccia minuscola di rammendo di difficile percezione comunque non reperita.
2. E’ però da riscontrare una singolare fatalità, occorsa proprio al giorno del prelievo, che potrebbe avere il suo grave significato e che viene riportata correttamente nella memorialistica dell’evento. Per esigenze - del tutto condivisibili - di tutela della Reliquia i funzionari di Soprintendenza ai Beni Culturali di Torino invitati all’avvenimento ottengono l’abbassamento dell’illuminazione generale.

Questa ricerca ritiene il caso di riportare testualmente la particolare questione come riportata dai suoi protagonisti principali (287).

Le due brevi testimonianza dirette sono quindi a firma rispettivamente dal Prof. Luigi Gonella, docente di Strumentazione Fisica al Politecnico di Torino ed incaricato della supervisione scientifica generale dal Card. Ballestrero, ed in funzione tecnica per il prelievo materiale del campione necessario il Prof. Giovanni Riggi di Numana, microanalista di fama internazionale. E’ quindi il mattino del 21 aprile 1988.

GONELLA (pg.74): “*…la Sovrintendente intervenne pesantemente nelle operazioni di taglio chiedendo che fosse ridotta l’illuminazione che a suo giudizio era troppo alta ed avrebbe potuto danneggiare il tessuto…”;*

(in nota, stessa pg.): “*Nessun dato quantitativo fu fornito - era solo una valutazione soggettiva ad occhio – né ci fu detto quanti lux erano “sicuri” e quanti “pericolosi”. Tuttavia uno screzio a quel momento sarebbe stato pericoloso e il Cardinale ordinò che fossero spente alcune lampade, il che rese più difficile il lavoro di Riggi”.*

RIGGI DI NUMANA (pgg.125-126); “*…Ore 7.15. Tutti ai loro posti, con la S. Sindone ben distesa sul piano di appoggio e senza altre incombenze, richiesi finalmente di illuminare il bianco soffitto della Sagrestia con i riflettori predisposti sui quattro angoli della sala. L’improvviso aumento della luce provocò l’immediata reazione della Sovraintendente ai Beni Culturali di Torino che rivolgendosi al prof. Gonella, chiese di ridurre la potenza dell’illuminazione per evitare danni alla S. Sindone. Aderiì malvolentieri alla richiesta perché nessuna luce diretta colpiva la S. Sindone (tutta l’illuminazione del campo era riflessa) e perché la scarsa visibilità dei dettagli della stoffa poteva rendere incerta l’osservazione e critico qualsiasi intervento tecnico di precisione sulla stoffa. Trovai una precaria soluzione spegnendo alcuni fari e tenendo accesi, sempre rivolti verso il soffitto, alternativamente solo quelli più favorevoli o vicini al lato del tavolo presso cui si verificava qualche discussione. Per dovere di cronaca devo ricordare che la variazione della luminosità dell’ambiente non solo pose in apprensione i fotografi e gli operatori video che avevano tarato pellicole e macchine per un’altra illuminazione, ma soprattutto mise in difficoltà Testore, Vial, il testimone ufficiale Tite e specialmente me che dovevo intervenire, in una penombra generalizzata, con strumenti da taglio e precisione chirurgica sulla stoffa sindonica, su fili nascosti, su cuciture ed impunture poco visibili, sulla tela d’Olanda e sui bordi della Tela. Per evitare discussioni, chiesi quindi ad un operatore del mio gruppo di seguire i movimenti delle persone, illuminando sempre e per quanto possibile solo il lato più favorevole all’osservazione, accendendo e spegnendo i riflettori idonei. Ai documentaristi dissi di far necessità virtù e di aggiustarsi secondo l’esperienza ed il caso…”*

Nota di commento

Il Prof. Riggi di Numana conferma in maniera accorata in altri punti del racconto il gigantesco problema e le sue grandi difficoltà di intervento, ma possiamo ritenere che per noi così possa bastare.

Questa ricerca pensa di poter condividere lo stupore e, vorremmo dire, il senso di costernazione nel leggere questi testi chiari e firmati da accademici di valore.

Quindi così andarono le cose, quel 21 aprile 1988. Una operazione di carattere storico, che coinvolgeva la figura di Gesù Cristo, la Chiesa cattolica universale, i più prestigiosi enti scientifici al mondo di ricerca sul settore, si risolveva in questi termini piccoli e poveri.

Così le condizioni generali di un evento di fama globale, e studiato nei minimi particolari, divenivano improvvisamente ed in pochi minuti lo spettacolo di un gruppo di uomini intenti ad una azione di altissima tecnicità nel dubbio, immersi in una semioscurità da rifugio bellico.

Che quindi si fosse creata una particolare fatalità appare evidente. Le ragioni di tutela da parte dei funzionari appaiono inequivocabili; un mutamento delle condizioni ambientali poteva far correre il rischio di creare danni non preventivabili sul Lino.

A quel punto però quell’operazione andava immediatamente sospesa e ripresa in data successiva, solamente una volta definiti i termini reali dell’intervento sul Lino e le condizioni necessarie per tale intervento. L’umana disponibilità ed il tentativo di concordia generale erano però condizioni necessarie per evitare incidenti procedurali che in quel momento decisivo avrebbero assunto importanza addirittura storica.

Gli uomini di fede non possono trasformarsi all’improvviso in organizzatori di sperimentazioni scientifiche, per di più a quel livello assoluto, e per un risultato atteso da tutto il mondo.

Un vero e proprio incidente, quindi, una imprevedibile fatalità, non certo imputabile a nessuno al mondo.

Appare però evidente che le valutazioni sul momento da parte dei tecnici, in quelle condizioni irregolari, perdano molta credibilità. Il microanalista addetto all’operazione non riesce nemmeno a vedere bene i particolari sul tavolo ed i tecnici delle luci e persino i testimoni ufficiali dell’evento ad intravedere la scena, figuriamoci notare una minuscola cucitura da rammendo invisibile.

D’altro canto, le immagini di allegato alla curatissima citata pubblicazione da parte di Gonella/Riggi (img) sono già di per sè drammaticamente eloquenti. Come ricordato dall’esecutore dell’operazione, il Telo sindonico non era investito da alcuna illuminazione diretta, e l’illuminazione sulle persone appare sparata orizzontalmente o di riflesso, nel buio di fondo circostante, ovviamente come detto tra ombre e deformazioni visuali, con le figure umane costrette a chinarsi sulla propria stessa copertura di luce.

Ci si è quindi costretti a domandare il valore scientifico della osservazione diretta di tecnici e testimoni per quella situazione estrema in cui tutti erano costretti.

Più in generale così quella parola romantica, “penombra” – e qui Riggi parla addirittura, educatamente, di “penombra generalizzata “, ovvero di buio – pare diventare espressione di dolore, mancanza di luce.

Diventa una parafrasi dell’oscurità della nostra vita, della povertà delle nostre intenzioni, delle nostre speranze, di fronte alla luce di Dio.

L’intervento di prelievo della componente da parte di Riggi di Numana, sotto lo sguardo che attento non poteva essere degli osservatori, non era solo un doppione delle precedenti osservazioni particolareggiate del Telo. Il taglio doveva penetrare nella fibra profonda del Telo, mostrandone imperfezioni, impurità, contrasti cromatici, irregolarità di trama; era complementare, necessario all’analisi scientifica successiva.

Su queste basi questa ricerca si permette naturalmente di domandare per elementare serietà ai validi studiosi, sia di scuola affermativista che negazionista, ed agli organi della Chiesa torinese e mondiale di considerare i limiti per certi aspetti drammatici che la scadenza di supremo accertamento scientifico del 21 aprile 1988 ha condotto con sé nel suo concreto svolgimento storico.

E quindi di valutare quel contesto e quei risultati con ulteriore, crescente distacco rispetto alle generali questioni di metodo generale già in precedenza poste.

La valutazione di momento sul campione prescelto per l’analisi, campione ovviamente irripetibile perché la metodologia di esame prevede la sua distruzione, può essere in queste condizioni scientificamente probante per i posteri?

Nei fatti su ciò noi non sapremo probabilmente mai così se Benford e Marino avessero o meno ragione, e se un rammendo invisibile sull’area di campionatura possa essere materialmente avvenuto o no, perché mai lo potremo riscontrare.

1453

La primavera del 1453 è il momento della cessione formale della Sindone, da parte di Margherita di Charny, figlia di Geoffroy II di Charny, ad Anna di Lusignano, moglie del duca Ludovico di Savoia.

E’ però opinione di questa ricerca rimarcare come la dinamica storica di questo specifico ed apparentemente settoriale avvenimento sia in realtà di connessione più stretta di quanto a prima vista percepibile ad uno dei più giganteschi eventi del secolo e di tutta la storia medioevale; la presa di Bisanzio da parte degli Ottomani dopo il celebre assedio, avente esito decisivo nel mese di maggio.

Se dal punto di vista strettamente militare l’evento apparirebbe di esito comprensibile (la metropoli indebolita non si era più del tutto ripresa dagli eventi di dominazione crociata), immensa ne risultava l’importanza politica come l’eco in Occidente, di impegno limitato in area e nelle fasi di assedio attraverso contingenti soprattutto navali. L’enormità dell’accaduto conduceva le grandi e medie potenze europee (tra cui erano appunto i Savoia quattrocenteschi) al riposizionamento sullo scacchiere politico globale, e nella civiltà cristiana europea d’epoca il possesso reliquiario aveva come noto il suo ruolo di prestigio simbologico ed identitario.

Né si deve dimenticare che – se la caduta di Bisanzio significava un mutamento mondiale – grandi eventi accadevano nella Francia stessa. In quegli stessi mesi si concludeva nei fatti la Guerra dei Cent’Anni, con l’ultima piazzaforte inglese di Bordeaux sotto attacco dagli uomini di Carlo VII. A ciò si accompagnava come conseguenza naturale la richiesta del 1452, accolta in un rescritto di Callisto III, di revisione del processo subìto da Giovanna d’Arco ventun anni prima.

Il momento politico generale e francese era quindi sconvolto, ed in questo quadro Ludovico di Savoia decise di accentuare la pressione sugli Charny per rilevare il Lino.

La cessione formale della Sindone, cessione conclamata ma di attestazione ed esistenza oscura secondo gran parte della critica moderna, appare alla data convenzionale del 22 marzo 1453. Come noto, la reliquia fu conservata inizialmente a Chambéry, per giungere infine nello sviluppo storico alla sua attuale destinazione torinese non prima del settembre 1578.

L’oscurità sulla formulazione esatta della cessione da Margherita di Charny ai Savoia ha una motivazione molto seria.

La compravendita di una reliquia cristiana era in teoria considerata (anche se poi in pratica spesso tollerata) come un atto addirittura mostruoso, formalmente passibile delle più severe pene ecclesiastiche sino alla scomunica.

In questo caso parliamo poi di una reliquia suprema, a carattere direttamente cristologico, situazione ben differente dai resti di un Santo. Era quindi una situazione che, sia pure nella mutata condizione, poteva esporre i Savoia di Chambery ad un giudizio della comunità cristiana di non particolare diversità da quello valutabile per la antica condotta di Othon de la Roche; né era tra l’altro chiaro su ciò il ruolo di Margherita, che ne aveva il possesso di fatto, in costante rimostranza dei canonici di Lirey.

Ludovico come noto si mosse invece con grande abilità e prudenza, alternando ricatti, minacce e compensi; la Sindone fu ceduta nella tradizione ufficiosa da Margherita a titolo gratuito e per motivazioni poi presentate dalla pubblicistica sovrana come strettamente interiori, quindi senza particolari ostentazioni notarili.

Il ruolo femminile cristiano di Anna di Lusignano fu evidenziato, in un confronto quindi di religiosità femminili che oscurasse intelligentemente l’azione sovrana; i canonici di Lirey, in realtà proprietari legittimi della reliquia e fermi nella loro protesta verso la vedova di Charny, risarciti abbondantemente.

Mentre nelle antiche cronache cinquecentesche – prima tra tutte quelle di Filiberto Pingone, (288) - il nome ed il ruolo di Margherita di Charny veniva a tratti abilmente confuso con una indefinita *Anna di Carnia* (Charny), nobile greca che riconduceva la Sindone non dal proprio possesso diretto, ma dalla Bisanzio sotto attacco ottomano, donandola infine ai Savoia.

Accade però a questo punto in questa vicenda storica reale un qualcosa di insospettabile ed addirittura di clamoroso. Un evento straordinario, che pare accompagnarsi in maniera coerente alla presa in consegna da parte dei Savoia della Sindone in termini di conseguenza ed addirittura di congiunzione evidenti agli osservatori d’epoca,

Il 6 giugno 1453, quindi a distanza di poco più di un mese dalla data di tradizione di cessione della Sindone ed ad una settimana dalla presa di Bisanzio, a Torino si realizza un *Miracolo eucaristico* di straordinaria risonanza collettivo.

Ci permettiamo di suggerire alla moderna critica un approfondimento sui gravi termini di relazione tra i due eventi a così breve distanza. Nei fatti la connessione tra i due eventi, di stretta successione cronologica, non apparirebbe a nostra opinione sufficientemente valutata.

Non apparirebbe nei fatti possibile una estraneità delle due eccezionali circostanze, con motivazioni nate dal loro riporto storico – leggendario di stretta affinità che approfondiremo a breve.

Una conclusione immediata ed istintiva su ciò potrebbe naturalmente condurre ad una idea legata ad una quantomai cinica, e naturalmente sacrilega, vera e propria costruzione dell’evento miracolistico stesso, nella sua dinamica testimoniale, da parte del potere sovrano di Ludovico.

La cosa, per quanto certamente non fuori dalle possibilità, appare però difficile. Per quanto approssimativa e per molti aspetti discutibile, la Chiesa torinese e romana non era così moralmente oscurata al punto estremo da tollerare un cosciente e blasfemo sacrilegio collettivo. E Ludovico ciò lo sapeva bene, perché a quella visione ed a quella società apparteneva egli stesso.

Possibile quindi una soluzione intermedia: un evento singolare e fuori dal comune, di ignota ed inspiegabile entità ed origine - come vada detto onestamente diversi dell’epoca - che poi la pubblicistica sovrana avrebbe coscientemente ingigantito, sfruttato e divulgato nella percezione collettiva.

Questa ricerca non presume né intende quindi certamente procedere a trattazione sulla particolare tradizione storica degli avvenimenti miracolistici torinesi del 6 giugno 1453, fondanti la successiva Chiesa del Corpus Domini torinese; questione che riguarda complessa analisi specifica per ogni aspetto di diretta pertinenza ecclesiastica tramite naturalmente le diocesi piemontesi ed i loro ambiti di studio.

Riteniamo quindi di trarre per conoscenza la sintesi breve e stringata dell’evento storico dal sito web istituzionale del Comune di Torino, nella esposizione della basilica torinese del Corpus Domini.

*La basilica deve la sua fama al celebre miracolo del SS. Sacramento del 6 giugno 1453, quando le truppe di Renato d’Angiò si scontrarono ad Exilles con le milizie del duca Ludovico di Savoia. I soldati saccheggiarono il paese ed entrarono in chiesa; uno di loro rubò l’ostensorio con l’ostia consacrata e partì per Torino a dorso di un mulo. In città l’animale inciampò e cadde presso la chiesa di San Silvestro (ora dello Spirito Santo), sul luogo dove si decise poi di erigere la chiesa del Corpus Domini, per ricordare il miracolo: l’ostensorio si elevò per poi cadere a terra, lasciando libera e splendente l’ostia.*

Ecco invece - molto importante da leggere in comparazione - uno dei numerosi testi ecclesiastici ottocenteschi (289) illustranti, tutti più o meno in termini comparabili, le ultime fasi della custodia della Sindone da parte di Margherita di Charny:

“*…La contessa Margherita di Charny, secondo alcuni discendente dei re di Gerusalemme, e secondo altri nata da una delle più illustri famiglie di Francia originata dalla Borgogna, per alcune turbolenze di guerra si recò colla SS. Sindone a Ciamberì nella Savoja, dove rimase per qualche tempo presso que’ Duchi Ludovico ed Anna. Ritranquillatesi le cose, già si disponeva per ripatriare; quando il mulo che portava la SS. Sindone, restò talmente immobile alla porta della città detta volgarmente di Machè, che non fu possibile farlo andare innanzi sebbene stimolato e battuto. Da questo portentoso episodio la Magnanima di Charny ritrasse un chiaro indizio che il Cielo voleva lasciasse il Sacro Deposito in custodia dei Monarchi Sabaudi. Accondiscese adunque alle tante già fattele inchieste, ed ai suddetti Conjugi lo donò con atto pubblico del 22 marzo 1453…”*

2

L’elemento agiografico relativo al mulo obbediente alla volontà divina è di nota e frequente attestazione nella stesura e nella stessa cultura medioevale, riportato nella miracolistica di S. Antonio da Padova, Pietro l’Eremita e molte altre figure di celebrità.

In questo caso specifico però la circostanza apparirebbe, come evidente, del tutto particolare.

Potremmo iniziare ad intravedere delle analogie tra i due episodi.

* Gli stessi punti di riferimento finali (i regnanti Savoia).
* La stessa situazione (trasporto di componenti sacre).
* Lo stessa soluzione miracolistica.
* Nei fatti la stessa datazione, a poco più di un mese di differenza.

Troppe analogie, che ci indurrebbero ovviamente a percepire una possibile connessione tra le due vicende e soprattutto tra le due cronache degli avvenimenti.

Connessione che parrebbe apparire alla luce di un dato storico apparentemente secondario quanto in realtà per noi di grande rilievo: *la Sindone fu rubata da ignoti,* per breve fase, dal possesso di Margherita di Charny, poco prima del passaggio ufficiale ai Savoia.

Si tenga presente, come detto, che nelle antiche cronache cinquecentesche (prima tra tutte, come detto, quella di Filiberto Pingone) Margherita fosse a tratti definita confusamente immaginaria Anna di Grecia, o di Carnia /Charny.

Nel corso del brano di traduzione, necessariamente articolato, che traiamo dalla storia sindonica del Pingone (290) sarà possibile evidenziare quello che ci appare come il possibile sunto di sintesi tra gli eventi del 22 marzo e del 6 giugno 1453.

*Il Principe aveva perfettamente preparato tutte le cose necessarie per un lungo viaggio; erano a disposizione cavalieri, muli da soma, ceste, insegne, vasi, e non sembrava mancare abbondante denaro, di per sé una testimonianza della generosità che egli esercitava verso tutti.*

*Alcuni ladri, allettati da queste ricchezze, a causa della troppa negligenza del gruppo dei servi greci, scassinano alcuni scrigni e a notte fonda sottraggono quanti più bagagli possono, tra i quali la venerabile Sindone che era chiusa in una cassetta dorata. Poi i ladri, mentre dividevano tra loro il bottino e non potevano rimirare a sufficienza l’elegante tessuto della Sindone, non paragonabile a quello di qualunque altro telo, stabiliscono di dividerlo a metà.*

*Ma a colui che teneva le forbici e provava a farlo si storpiarono le mani e il collo si piegò in avanti, e come un moribondo rimase istupidito. L’altro, preso per sé il Lino intero, mentre cercava di lavare nelle acque i segni del sudore e del sangue umano per rendere l’oggetto più facile da vendere, tanto più entrambe le parti dell’uomo, lì impresse, si mostravano evidenti. Dalla luminosità di esse anzi fu privato della vista da entrambi gli occhi.*

*Nel frattempo, per mezzo della voce di un araldo, agli incroci delle strade si stabilisce una grave pena per i ricettatori, ma a chi indica la refurtiva o la restituisce si promette non solo l’impunità, ma anche un premio. La stessa signora di Charny, tenendo per sé solo il Lino, concedeva generosamente tutto il resto, benchè prezioso. I furfanti, spinti da queste promesse, restituita la refurtiva, si pentono con scrupolo religioso e, spinti alla penitenza, sciolto il voto, ottengono la salvezza immediata.*

*Tutti furono preda di una particolare gioia e i nostri Principi si congratularono grandemente con la principessa per il ritrovamento dell’illustre Sindone. Infine si cominciò a tenerla in considerazione maggiore per via del miracolo, accaduto per volontà divina, della grazia concessa ai ladri che erano ravveduti…”*

Segue a ciò un prolisso racconto di ulteriore tentativo da parte della coppia sovrana di convinzione all’ ottenimento della Reliquia dalla dama di Charny/ Grecia, tentativo privo di successo.

*“…Il duca reagì con moderazione e la donna di Grecia viene congedata cortesemente non senza la speranza di un ritorno. Ma mentre i muli vengono caricati del basto e vengono condotti dalle loro guide, proprio nell’uscire dalla città, un mulo con alcune ceste, in cui era stato collocato il sacro carico, non potè più essere condotto avanti o costretto a varcare i battenti delle porte per seguire gli altri. E questo si ritenne che ciò avvenisse per volere divino, e che quel divino dono fosse dovuto a Principi di Savoia e Chambéry.*

*E così infine, i duchi Ludovico ed Anna pregarono Margherita e lei, per l’evento miracoloso, fu fortemente spinta a quella donazione che abbiamo detto ed ad esercitare la generosità. Per un dono così grande i duchi resero grazie imperiture, istituirono suppliche al Cielo e lo collocarono in una cappella marmorea del castello per conservarlo per sempre…”*

3

L’ambito della ricostruzione storica resta per molti aspetti un ambito di ipotesi.

Ciò in maniera particolare su questi particolari argomenti, e quando si valuti la condotta soggettiva dei protagonisti di avvenimenti di enorme rilievo le cui tracce testimoniali e cronachistiche rimangano oscure e contraddittorie.

Una seconda tra le svariate cronache di inizio ottocentesco (291) tende a riportare con una certa dettagliata incisività una riflessione su questi dati.

Il furto della Sindone apparirebbe quindi reale e completo, e non tentativo di furto, come di frequente indicazione dalle fonti contemporanee.

Che – come a lettura attenta indirettamente percepibile dallo stesso Pingone – i ladri sacrileghi potessero appartenere, date le circostanze, alla ristretta cerchia familistica degli Charny è da questo testo sospettato con una certa chiarezza, nonché riportato in sospetto analogo da altri precedenti autori, anche ecclesiastici (Quarantotto, Bonafamiglia, Valfrè).

D’altronde su ciò il ruolo di un misterioso Marchese de la Palud (secondo alcune cronache figlio di Margherita stessa, vedova di un Humbert de la Roche de Villiers), rimane oscuro ed indeterminato. E d’altronde ancora la stessa citata cronaca ottocentesca – senza giungere a conclusioni – si mostra colpita dalla coincidenza di datazione allo stesso 1453 tra gli avvenimenti ricondotti a Chambery e quelli relativi al Miracolo Eucaristico di Torino.

Nei fatti noi però ad oggi sappiamo quindi che la cessione personale della Reliquia non avvenne a Chambéry ma a Ginevra, presumibilmente nella citata data di tradizione del 22 marzo.

Usate con discrezione, le risorse sovrane si rivelarono efficaci andando incontro a Margherita di Charny, nel dissequestro di beni fondiari nel Varembon e probabilmente nell’interessamento diretto per la sorte personale dell’irrequieto La Palud.

Tutto ciò contribuisce a stabilizzare un quadro dell’evento che – rimanendo naturalmente ricostruttivo – tende ad acquisire, almeno a nostra opinione, una certa credibilità storica.

Le circostanze del *furto della Sindone*, avvenuto proprio in prossimità dell’accordo finale con i Savoia, appaiono già ai contemporanei estremamente sospette.

Che Margherita di Charny ed il suo ambito abbia tentato un’ultima operazione commerciale apparirebbe, nel contesto della fase storica, alquanto possibile. Possiamo quindi presumere che – come d’uso d’epoca nella fase di degenerazione reliquiaria tardomedioevale – fossero da tempo a ciò per lei disponibili per ogni eventualità componenti frammentarie materiali di una certa qual similitudine specifica al tessuto sindonico.

Nessun protagonista della vicenda (almeno per quella fase storica più matura) era certo di tale incoscienza da attaccare direttamente la componente figurata della Sindone; i bordi e comunque le aree periferiche esterne invece si presentavano (come in altri contesti accaduto prima e dopo di quella fase) di grande interesse per l’ottenimento di *brandea* di eccezionale valore pecuniario per l’interesse di baronie territoriali, strutture ecclesiastiche e persino entità sovrane.

*Possiamo valutare la possibilità oggettiva quindi* che la ferma reazione di Ludovico, e le misure militari di emergenza, abbiano potuto distogliere la volontà del gruppo indicato come rapinatore dal trattenimento della Reliquia nel suo complesso; ma che frammenti indistinti delle aree periferiche del Lino possano essere effettivamente stati prelevati, per essere sostituiti, al *pentimento* presso le autorità sovrane, dai frammenti di contraffazione.

La manovra poteva presentarsi come estremamente rischiosa, ma in realtà meno di quanto credibile a prima vista. Sono manovre consuete per i falsari di ogni epoca e territorio, soprattutto quando si ha un certo margine di trattazione successiva.

Margherita sapeva benissimo in realtà come la cessione della Reliquia avvenisse a titolo illegittimo, cosa che comunque riguardava anche l’acquirente; d’altronde se il Papato di Roma si fosse fatto avanti con i canonici di Lirey sostenendo le loro ragioni la cosa avrebbe potuto per Ludovico prendere una piega inattesa e non desiderata, compresa la traslazione finale verso l’Urbe della Reliquia.

Si ripeteva quindi con le dovute differenze, per certi aspetti, il quadro storico particolare del 1217, di relazione per la nostra interpretazione ad Onorio III, Courtenay, Othon ed i Comneni.

Né questa lettura storica parrebbe essere di totale estraneità alla celebre decisione di epoca contemporanea – 1983 – di donazione testamentaria della proprietà del Lino sindonico alla Santa Sede da parte di Umberto II in atto testamentario, per una Reliquia che sarebbe però come a tutti noto rimasta a Torino.

Che quindi i Savoia possano avere accettato nel 1453 dagli Charny delle componenti di frammento sindonico di dubbia provenienza apparirebbe di interesse reciproco.

La stessa circostanza del miracolo occorso ai ladri, se inverosimile e relativa ad una traccia narrativa (l’attacco alla Figura sindonica) presumibilmente mai accaduta, tenderebbe a dimostrarsi come una possibilità reale. La ampia parte esterna e non figurata del Lino si presentava in realtà appunto come di maggiore interesse speculativo.

Probabilmente nella fretta e nella mischia, tra maldestre utilizzazioni di tinte lasciate in cottura e mordenti generici per ottenerne maggiore risalto, se non ancora più probabilmente nella manipolazione finale di residui di contraffazione, qualche danno fisico riportato da qualcuno dei manipolatori può avere indotto, come uso d’epoca, a crisi di coscienza seguite dalla promessa, anzi premiata, amnistia.

Che infine la conclusione di ciò potesse riguardare la narrazione stessa del Miracolo Eucaristico di pochi giorni successivo appare di forte possibilità.

*I ladri della Sindone, ossia gli autori materiali del furto, apparirebbero in realtà ad analisi attenta gli stessi dell’evento miracolistico torinese del mese successivo*.

Ciò ci appare come molto importante.

Possiamo naturalmente, come detto, intravedere le motivazioni per cui i Savoia di Chambery possono avere potentemente contribuito alla divulgazione collettiva del miracolo torinese.

Un mese e mezzo di distanza tra i due grandi avvenimenti è poco, molto poco. L’inevitabile fusione avvenuta nella coscienza popolare ed in larghi strati ecclesiastici tra i due eventi avrebbe contribuito a tutti di dimenticare in fretta alcuni aspetti poco legali del nuovo possesso reliquiario, in una fase di affermazione cristiana che – si badi – risultava esaltata dallo choc collettivo relativo alla presa di Bisanzio di quegli stessi giorni. Se Dio premiava i Savoia con un miracolo a Torino, la stessa acquisizione della Sindone rientrava in una sfera miracolosa, questa presumibilmente la versione popolare d’epoca.

Più complessa l’analisi sulle circostanze della narrazione congiunta. L’indagine storiografica sulla vicenda può certo operare su diversi quesiti.

Se i ladri erano gli stessi è da pensare che anche la Sindone fosse in loro possesso ad Exilles, insieme alle altre componenti sacre del racconto di miracolo eucaristico?

La cosa potrebbe celare allora un più complesso aspetto.

Il minuscolo borgo di Val di Susa era in quella fase duramente e militarmente conteso tra le truppe di Ludovico e quelle francesi di Renato d’Angiò. Possiamo ritenere che gli Charny avessero messo la Reliquia, o appunto piccole parti di essa, in vendita al miglior offerente?

Ciò potrebbe essere vista come possibilità concreta, alla luce dell’interesse sempre alto, nelle corti francesi, per le sorti della Reliquia; si badi come esattamente un secolo dopo (1553) truppe francesi arrivino ad un soffio dal riuscire a prelevarla materialmente a Vercelli.

E d’altronde la citata stesura ottocentesca di Pellegrini riporta come Margherita si fosse recata dai Savoia a Chambéry con la Sindone *“per alcune turbolenze di guerra”.*

L’ipotesi appare quindi di netta possibilità storica.

E soprattutto sufficiente per tentare di ragionare sulla singolare conformazione narrativa e sacrale del Miracolo Eucaristico di Torino, alla luce del rapporto strettissimo che pare rivestire con la vicenda storica sindonica.

*Nella vicenda storica relativa al Miracolo Eucaristico di Torino,* di scarsa ormai notorietà collettiva moderna*, parrebbero esservi delle possibili chiavi di lettura sulla contemporanea vicenda storica relativa alla Sindone di fase rinascimentale*.

Apparirebbe a nostra opinione importante una rilettura comparata di approfondimento in termini di analisi storica dei due grandi eventi cinquecenteschi di contemporaneità.

A ciò questa ricerca si permette di chiamare la storiografia competente, in termini generali ma anche e soprattutto di carattere ecclesiastico, a partire dagli organi di studio cattolici coordinati dall’ Arcivescovato torinese.

CONCLUSIONI

Le potenziali conseguenze dell’avvenimento descritto nella cronaca cinquecentesca di Filiberto Pingone potrebbero risultare, per la nostra analisi di moderna conoscenza, di notevole rilievo non solamente dal punto di vista della stesura storica ma anche e soprattutto dei termini generali di conoscenza della vicenda sindonica per come interpretabile dalla diffusione scientifica.

Ripetendo ancora una volta la nostra estraneità al settore, non possiamo però fare a meno (come riteniamo da parte del lettore) di notare come:

* La descrizione cinquecentesca del – probabilmente prezzolato – furto sindonico si accompagni ad azioni di attacco materiale alla Reliquia. Le *forbici di taglio*, il tentativo di lavaggio o filtraggio di correzione del Lino in modalità aggressiva verso l’Immagine, ove realmente verificatosi storicamente, non può non avere lasciato tracce in effetti da teorie ed esami analitici riscontrabili in base alla convinzione degli Autori;
* E’ da ritenersi come la dinamica stessa dell’incidente, per come riportato da Pingone, incrementi in maniera notevole la possibilità di realtà storica della teoria Benford – Marino sulla ricollocazione al margine sindonico di frammenti estranei. La stessa responsabilità indiretta degli Charny nell’avvenimento, ipotizzata dagli autori antichi, lascia intendere come, nell’ambito di una operazione predeterminata, dei tessuti di epoca quattrocentesca di similitudine siano stati ricollocati in tecnica di rammendo invisibile di margine sul Lino sindonico, utilizzando appunto una modalità di cucitura di assoluta accuratezza;
* Sulla teoria Benford – Marino e sui suoi argomenti scientifici, per noi non accessibili, ci permettiamo solamente di notare come una datazione di coerenza al 1453 come da noi ipotizzato si ponga in termini di maggiore vicinanza cronologica al 1390 determinato dall’analisi C14 come momento di determinazione estrema superiore. Apparirebbe d’altronde evidente come i frammenti di riapposizione, esternamente simili alla struttura sindonica, potessero a loro volta possedere una datazione, cosa che li avvicinerebbe ancor più alla scadenza da analisi del 1390;
* Si aggiunga a ciò come la data del 1531, proposta da Benford e Marino come attuazione della citata disposizione testamentaria, appaia rischiosamente vicina alla possibilità di memorialità diretta e testimoniale di Filiberto Pingone, che non avrebbe potuto ignorare l’avvenimento di intervento sul Lino. L’opera dell’autore, originario di Chambéry, risale al 1581, ma l’autore stesso era già culturalmente attivo da decenni, risultando vice rettore dell’Università di Padova già al 1547. Da ciò naturalmente la conseguenza di una maggiore possibilità storica al 1453 stesso della possibile introduzione di materiale estraneo sul Lino;
* La descrizione del Pingone sulla cecità temporanea del secondo ladro della Sindone tende appunto a somigliare alla descrizione di fenomeno intossicatorio o urticante da contatto di materiali di colorazione antica. Ciò sembrerebbe tendere ancor più, a nostra opinione, alla conferma delle distinte analisi chimiche sul tessuto sindonico rispettivamente a firma Mc Crone e Rogers, che questa ricerca tende a vedere come congiuntamente probatorie di un intervento materiale di generico carattere pittorico correttivo sul Lino.

Questa ultima considerazione apre però ad una particolarissima possibilità, che però ad attento giudizio non potrebbe che apparire di notevole incidenza storica.

La presenza di materiale chimico di origine pittorica di sovrapposizione al Lino, riscontrato nelle due differenti analisi di McCrone e Rogers, è stata da questa nostra ricerca interpretata come sostanziale conferma del trecentesco *memoriale d’Arcis*, in termini quindi di probabile natura evidenziante del cromatismo di sangue della Figura cristologica per il Corpo.

L’eventuale intervento degli uomini della cerchia di Margherita di Charny, presentato come furto sindonico e sventato dalla immediata reazione sovrana, si sarebbe trovato quindi di fronte ad un Lino già pittoricamente rettificato un secolo prima. E d’altronde a Margherita erano naturalmente ben chiari i termini del problema, sventolato al Papa ed al mondo dal Vescovo d’Arcis, e riguardanti direttamente le persone di suo padre e prima di suo nonno.

Possiamo quindi ipotizzare che *una delle motivazioni del furto sindonico*, oltre naturalmente la produzione di lucrosi *brandea* di margine del Lino da vendere a corti sovrane e privati, fosse proprio la possibile correzione esteriore dell’intervento pittorico sul Lino denunciato appunto cent’anni prima dal Vescovo.

Ciò naturalmente tenderebbe a rendere più comprensibile l’azione, apparentemente pazzesca, compiuta dai ladri sindonici, nel testo cinquecentesco prima esaminato:

*“*…*mentre cercava di lavare nelle acque i segni del sudore e del sangue umano per rendere l’oggetto più facile da vendere…”*

Come prima detto, apparirebbe irrealistico pensare che possa essere stata intaccata la Figura corporea nel suo insieme, mentre riteniamo che l’intervento denunciato da Pierre d’Arcis abbia avuto essenziale realizzazione nell’evidenziamento cromatico del Sangue del Costato.

Se Margherita fosse riuscita ad eliminare la traccia di tale intervento, avrebbe eliminato il dubbio principale sull’originalità sindonica. Per cui appare razionale ed informata la cronaca del Pingone; uno dei due ladri taglia i bordi del Telo per farne piccoli *brandea* da vendere, l’altro tenta di cancellare la traccia dell’intervento pittorico denunciato un secolo prima. Le cose però precipitano in modo imprevedibile, mentre il Miracolo Eucaristico appena conseguente appare soluzione di amnistia in fondo gradita a tutti.

Apparirebbe infine evidente come, in caso di realtà storica della scena di furto sindonico rappresentata da Filiberto Pingone, i frammenti prelevati e sostituiti al *pentimento* potessero essere più di uno.

Ciò potrebbe non contrastare con l’osservazione diretta della Sindone da parte degli esperti tessili contemporanei se si valuti un dato di semplicità; i frammenti di ricomposizione saranno stati con grande probabilità i primi di cui i Savoia si saranno liberati nei vari *doni* sovrani documentati. Ciò vuol dire che alla moderna analisi, per la Reliquia a noi nota, i residui di materiale non originale potevano appunto essere minimi. Minimi ma sufficienti ad alterare un contesto complessivo di studio.

D’altronde quando si intacca un Telo con le forbici lo si fa dai bordi esterni, ed in questo particolare caso per delle aree di prelievo naturalmente marginali.

Ciò quindi non può che determinare un contesto di grande complessità per ogni genere di osservazione diretta sulla componente reliquiaria, tra cui ovviamente il prelievo del tessuto sindonico nel 1988.

IL GRAAL DI CAFARNAO

Come quindi esaminato, per il dibattito generale sull’argomento ed anche per questa nostra componente di ricerca, il punto sulla questione sindonica si presenta come di eccezionale complessità, per un campo di studiosi qualificato ed a tratti di rigido confronto ideale e documentale.

Riflessioni per certi aspetti simili, anche se di senz’altro minore pathos dialettico, possono essere espresse sul dibattito teorico di relazione all’esistenza di componenti archeologiche cristiane da porre alla possibile base della leggenda poetica graaliana.

Come esaminato, il manufatto di Valencia e quello di Mantova, di relazione alla Reliquia di contenimento, appaiono di prima attestazione documentale nettamente *precedenti* alla prima stesura poetica di Chretien de Troyes.

I possibili riferimenti materiali della leggenda del Graal sono quindi anteriori, come naturale, alla leggenda stessa; ma esistono.

Ciò nonostante le due Componenti sacre appaiono di moderata, a tratti oscura, conoscenza collettiva attuale, contrariamente alla vicenda per certi aspetti drammatica, vicenda sindonica, più o meno generalmente nota.

Oltre Mantova non molti ricordano i *Sacri Vasi*; mentre il *Santo Caliz*, pur più noto non fosse altro che per le celebrazioni di papa Woytjla e papa Ratzinger, non pare raggiungere in conoscenza la grande massa di lingua ispanica mondiale, e nemmeno quella strettamente iberica.

In Italia l’argomento è essenzialmente dibattuto, naturalmente, più o meno esclusivamente rispetto alla possibile connessione tra componente archeologica di base e la leggenda letteraria di conseguenza. Non mancano su ciò qualificati studi; oltre il diretto impegno di Franco Cardini, possiamo citare solo in via incidentale sul duplice argomento gli studi di Agrati e Magini, Introvigne, Montesano, Zambon, e molti altri validissimi autori.

Naturalmente, il diretto rapporto di tradizione e letteratura dell’argomento graaliano con la generale leggenda arturiana ha invece portato nel tempo ad una straordinaria e curatissima produzione storica di lingua e cultura britannica, estesa con il tempo all’interesse degli studiosi americani; produzione di tale intensità e spessore da apparire di impossibile citazione in sintesi nominale adesso.

La specifica questione di relazione al Caliz iberico ha invece portato nel tempo ad un preciso e competente campo di studio sulla questione, articolato anche in Convegnistica. Solo in una sintesi estrema, possiamo menzionare su ciò tra i tanti autori i già nominati Rodriguez Almenar, J. Bennett, Hesemann, Lloris Martin, ed il nostro Baccarini.

Questa ricerca nella sua complessa prima parte di svolgimento, ha ritenuto in maniera circostanziata, e pur nella naturale prudenza di studio, di pervenire quindi a due rilevanti conclusioni su questo aspetto.

Riteniamo quindi come detto che il Santo Caliz ed i Sacri Vasi posseggano possibilità di identificazione storica reale rispettivamente nel Calice dell’Ultima Cena apostolare cristiana, e di un Calice contenente il Terriccio insanguinato del Calvario alla Deposizione, di raccolta dal centurione Longino, come da sempre riportato dalla loro tradizione specifica.

Strumento di contenitore – o anche componente residua di più strumenti di contenitore – per la reliquia mantovana, il *calice vitreo* di reperimento nella fondazione basilicale laurenziana stessa.

Fattore principale che ci induce quindi a questa identificazione, come detto, la *Stele di Transustanziazione* cristiana presente sopra il sepolcro stesso di Lorenzo, Stele epigrafica antica e di unicità di contenuto, contenente precisi riferimenti al Sangue di Cristo.

Ciò ci apparirebbe come prova sufficiente. Il *calice vitreo* collocato da Pelagio II a pochi passi dalla Stele, e poi reperito da De Rossi e Pio IX, parrebbe quindi contenitore privilegiato e sacrale della Reliquia di contenuto supremo, resa al Sancta Sanctorum lateranense e poi in epoca medioevale a Mantova presso le spoglie di Longino, primo suo custode cristiano.

NOTA

Il *calice vitreo* reperito da De Rossi nella primavera 1864 ad oggi, nonostante le richieste da parte nostra e le segnalazioni stampa, non risulta identificato.

Si tratta di problematica che non ci compete, e su cui appunto rimandiamo a valutazione delle autorità culturali di competenza. Nei fatti la descrizione della componente, come detto stranamente criptica da parte dell’archeologo di Pio IX, e le varie vicissitudini delle raccolte archeologiche pontificie, trasferimenti compresi, parrebbero rendere complessa e forse difficile questa precisa identificazione.

Questa ricerca si permette solo di rammentare con equilibrio ma fermezza alle molteplici autorità di competenza, nel loro difficile e meritorio lavoro, il dovere morale che vivono verso l’antico archeologo ottocentesco che queste stesse istituzioni culturali allora fondò di persona.

De Rossi chiese per questo punto preciso, sul *calice vitreo* di apposizione nelle fondamenta basilicali laurenziane, un preciso impegno di chiarimento ai posteri ed alle generazioni future, dotate di maggiore strumentazione scientifica, ed a ciò ognuno può e deve sentirsi culturalmente, moralmente ed anche spiritualmente impegnato.

Resta però la definizione precisa della componente. Materialmente e simbolicamente parrebbe mero contenitore reliquiario; inconsueta su ciò quindi l’apposizione di fondamento basilicale, come De Rossi nel *Bullettino* osserva immediatamente.

Nasce quindi il singolare sospetto di trovarsi di fronte ad una vera e propria componente reliquiaria diretta, contenente a sua volta la realtà suprema del Terriccio insanguinato del Calvario. Ma come sarebbe mai possibile ciò?

In assenza di disponibilità per la nostra fase storica, possiamo limitarci ad alcune considerazioni generali sul testo (e sul disegno, cosa importante) dell’oggetto materiale nel Bullettino di Archeologia cristiana del maggio 1864.

* Si tratta quindi di un calice vitreo, mancante del piede, apposto in un incavo specifico della muraglia di fondazione della basilica laurenziana di fase pelagiana del 580/590. De Rossi lo situa alla fase costantiniana, ma all’epoca l’esistenza di traccia dell’antica basilica circiforme di Costantino non era ancora nota, e quindi gli studiosi identificavano l’attuale componente pelagiana con essa.
* Apparirebbe da ciò conseguenziale che Pelagio II abbia quindi preservato, svuotandolo del Contenuto sacro condotto all’ Oratorio pontificale dedicato appunto a San Lorenzo, il *calice vitreo* riconducendolo dalla precedente basilica di Costantino? La cosa apparirebbe in pura teoria anche astrattamente possibile, soprattutto perché la Reliquia complessiva avrebbe così vissuto congiunzione originaria diretta con la Stele epigrafica del IV secolo che ne avrebbe appunto rappresentato esplicazione ed in un certo senso indicazione, e con le citate Tombe dei tre Pontefici del IV secolo disposte intorno a raggiera, più o meno quindi come detto nell’area dell’antico nartece.
* Esiste però naturalmente l’altra e a parer nostro appunto più fondata possibilità, legata al fatto che Pelagio possa avere come detto reperito *direttamente* il calice vitreo – o anche altre componenti sacre di riferimento - nella tomba laurenziana, accidentalmente o forse disperatamente, date le tragiche circostanze storiche, rintracciata nella catacomba sottostante.

La questione appare di grande interesse, non tanto per le sue conseguenze di modalità teorica rispetto l’area basilicale; parliamo di microdistanze, ovviamente, e la Stele di segnalazione del Calice poteva collocarsi anche in adiacenza immediata, forse anche addirittura originariamente ipogea, alla Tomba del Santo.

Non apparirebbe nemmeno su queste basi, come prima esaminato, conseguenza diretta di studio per l’area ignota di sepoltura laurenziana dei tre Pontefici del V secolo, in caso di identificazione con l’area basilicale narteciale; le memorie potevano appunto essere di cenotafio o iscrizione, e collocarsi a distanza ragionevole dalle tombe specifiche.

La reale portata invece del dubbio teorico si attesta per noi sulla consapevolezza che la prima edificazione basilicale di attribuzione costantiniana avrebbe potuto possedere dell’esistenza della reliquia caliciforme.

Ciò a partire da due dati che possiamo considerare come di base:

* La tomba specifica del Martire era per la prima basilica genericamente nota ed indicata in contesto ipogeo ma non indagata né studiata. L’accidentale scoperta da parte di Pelagio II al tardo VI secolo apparirebbe reale.
* La Stele epigrafica laurenziana di Transustanziazione, ove di composizione come detto tra il tardo IV ed il primo V secolo, parrebbe invece di antica conoscenza dalla prima struttura basilicale circiforme. Prova di ciò parrebbero le sepolture a stretto contatto dei Pontefici del V secolo, lo stato di conservazione relativamente valido al reperimento medioevale ma soprattutto la possibile concordanza tra la collocazione della Reliquia da parte di Pelagio nel periferico nartece basilicale e le aree di sepoltura dei Pontefici.

Possiamo quindi valutare da tutto ciò come in epoca classica, e per l’edificazione laurenziana originaria, potesse esistere, dalla lettura della Stele, la mistica di fondo del Sangue di Cristo, probabilmente la riconduzione su ciò di elementi leggendari di riferimento al Santo, ma non la percezione dell’esistenza di una Reliquia reale.

Il dispositivo epigrafico della Stele veniva quindi letto in senso teologico – simbolizzante, e non anche direttamente indicativo.

Errore perenne, che commettiamo tuttora. Come detto, questa nostra stessa ricerca non ha compreso questo dato, che appare assolutamente centrale, per anni ed anni.

IL GRAAL DI CAFARNAO (continua)

La nostra teoria valuta quindi come l’origine direttamente cristologica del calice di riferimento materiale all’esplicazione della Stele indicante il Sangue del Signore possa essere di origine naturalmente al I secolo, nella custodia di Longino, come indicato dalla tradizione sacra mantovana.

Si entra qui quindi in una estremamente complessa valutazione sulla tipologia materiale del bicchiere, di attuale irreperibilità, e per gli scarni dati ed immagine riportati da De Rossi.

Noi sappiamo ovviamente come la tipologia caliciforme fosse nei fatti di comune e indistinta attestazione per lunga fase del mondo romano e più in generale del mondo antico.

A parte quindi le rare componenti signorili di pregio artistico solenne, per le suppellettili di uso comune è valutabile (ad analisi generica, appunto) una certa continuità indistinta nei secoli; ancora al VI/VII secolo e forse ancora oltre si continuava ovunque a produrre oggetti similari, custoditi nei musei di mezzo mondo.

E d’altronde, la tipologia del *calice vitreo*, fosse stato esso il contenitore della Reliquia del Terriccio del Calvario, non doveva necessariamente consistere in una componente di diretta produzione ebraica.

La stessa tradizione mantovana, rifacendosi alla prima custodia e forse alla costituzione comune della Reliquia da parte del centurione Longino, con Giuseppe di Arimatea e Nicodemo, presuppone una possibilità più ampia. La componente poteva essere romana, tratta dalle suppellettili di servizio alle legioni. Il calice di Longino poteva quindi provenire anche dall’Occidente.

Su ciò però, seguendo l’ipotesi storica, non potremmo quindi avere nessuna certezze di alcun tipo. Presupponendo il gruppo di Giuseppe, Nicodemo e Longino come appunto costitutivi della composizione articolata della Reliquia, ed in quel contesto particolare da narrazione evangelica, un calice vitreo di fabbricazione ebraica non contrasterebbe certo con la missione di custodia del centurione.

Ciò naturalmente nell’ambito di una ricostruzione secondo cui in ogni momento e per qualunque motivo il contenitore reliquiario originario avrebbe potuto essere sostituito da un altro, da Longino stesso o dopo, nei primi secoli cristiani.

Anche se resta su ciò da considerare l’atteggiamento di Pelagio II, che preserva il contenitore vitreo in allocazione sacrale, e quello moderno di De Rossi, archeologo geniale per l’epoca, che lo preserva in custodia museale centrale e ne raccomanda studio postumo. Ciò farebbe almeno riflettere alla possibilità che il bicchiere reliquiario, romano o ebraico, fosse in possibilità di originalità.

2

Vi è però un fattore di studio – apparentemente tecnico e settoriale – capace di trasformare ulteriormente i dati stessi di base di questa già straordinaria vicenda.

Un fattore di potenziale, potentissima portata (per certi aspetti addirittura insondabile, nei suoi significati profondi) cui avevamo fatto iniziale riferimento in precedenza.

Più o meno intorno al I secolo, con momento iniziale ad alcuni decenni di precedenza alla nascita di Gesù Cristo, la tecnica materiale di composizione vetraria della società mediterranea antica subisce una improvvisa rivoluzione compositiva*,* dovuta all’introduzione di una tecnica nuova che avrà rapidissimo sviluppo sino a divenire generale.

Nasce il *vetro soffiato*. Epicentro di questa rivoluzione di tecnica produttiva non è Roma né l’Egitto, sedi della nota e precedente attestazione di industria vetraria antica, ma la periferica zona siriaco – palestinese. Il borgo, evangelicamente celebre, di *Cafarnao*, sul lago di Tiberiade, ne è particolare centro di sperimentazione artigianale, con presenza di centri di manifattura specifici.

La nuova tecnica si afferma rapidamente quindi sino a dominare i commerci mediterranei ed europei già nel corso del I sec. d.C. (292). In Italia tende a costituire centri produttivi, con maestranze ed officine vetrarie, oltre che a Roma anche nell’area campana (Cuma, Pozzuoli) ed adriatica, ossia ad Aquileia, area di scambi con la Grecia ed il Mediterraneo orientale.

Appare a questo punto evidente come il reperimento e lo studio del *calice vitreo* identificato e preservato da Giovanni Battista De Rossiacquisirebbe per certi aspetti importanza di sistema per l’intero settore di ricerca.

Ad oggi noi non possiamo (almeno nelle nostre possibilità di conoscenza, per un argomento così specialistico e settoriale) conoscere, oltre che una ipotesi – comunque difficile – di datazione del reperto nei primi secoli cristiani, anche il dato centrale sulla sua tecnica compositiva.

Tecnica che comunque come detto con ogni probabilità, data ormai la diffusione di massa, rientrava appunto nella modalità di soffiatura, libera o combinata mediante uso di stampi.

Abbiamo però detto che parliamo qui, nella nostra ipotesi di studio, del calice vitreo di Longino, contenente il Sangue di Cristo. La Stele di Transustanziazione indicativa a ciò, nell’ambito della basilica laurenziana, se offre contenuti spiritualmente e congiuntamente immensi, non può ovviamente fornire attestazioni sulla realtà materiale della composizione reliquiaria.

Né ovviamente pare poter nulla su ciò la stesura poetica medioevale sul Santo Graal. Se può appunto esservi riconduzione, ciò è ovviamente sulla Reliquia mantovana dopo la ipotizzata traslazione da Roma del 1048.

Il calice vitreo, contenitore originale della Reliquia, ha riposato nelle fondamenta basilicali laurenziane dal 590 al 1864, senza quindi poter lasciare diretta traccia di conoscenza di sé.

IMPORTANTE

Vi è però un ulteriore elemento di ricerca di approfondimento che – se mai possibile – parrebbe giungere ad un grado di importanza, per questo modello di componente, ancora maggiore.

Si prega quindi su questo punto estremo particolare attenzione, così come raccomandiamo a noi stessi nella stesura particolare attenzione e prudenza.

Premettiamo però che ad un certo punto, come evidente, questa analisi storica doverosamente si fermerà, per lasciare alla valutazione di chi opera in campo spirituale una possibile conclusione.

Come da ognuno percepibile, la composizione del materiale vetrario soffiato acquisisce, per la sua stessa metodica di formazione, un significato concreto che affonda però nella più intima radice della vita e nella simbolologia più profonda sia mai possibile.

Il Soffio è vita. Siamo quindi ad un passaggio estremamente singolare, in cui una azione di carattere consueto e strumentale, addirittura artigianale, va ad assumere un significato simbolizzante altissimo.

Vedremo di qui a breve i gravi motivi, in termini di ricostruzione storica, per cui questa ricerca è costretta ad avventurarsi in un campo che non è il proprio.

In effetti la nostra incompetenza teologica ci conduce ad una lunga citazione di carattere pontificale, apposta naturalmente, al di là naturalmente delle convinzioni personali di ognuno, per avere un termine di parametro ufficiale della indicazione della Chiesa su fattori di simbolismo inconsueto e difficilmente interpretabile in senso astratto.

Indicazioni che da parte nostra leggiamo con attenzione e senza commento.

*Nella Bibbia il termine ebraico che designa lo Spirito è “ruah”. Il primo senso di questo termine, come della sua traduzione latina “spiritus”, è “soffio”. In italiano è ancora osservabile la parentela tra “spirito” e “respiro”. Il soffio è la realtà più immateriale che percepiamo; non la si vede, è sottilissima; non è possibile afferrarla con le mani; sembra un niente, eppure ha un'importanza vitale; chi non respira non può vivere. Tra un uomo vivente e un uomo morto c'è questa differenza che il primo ha il soffio e l'altro non ce l'ha più. La vita viene da Dio; il soffio dunque viene da Dio, che lo può anche riprendere (cf. Sal 104,29-30). Da queste osservazioni sul soffio, si è arrivati a capire che la vita dipende da un principio spirituale, che è stato chiamato con la stessa parola ebraica “ruah”. Il soffio dell'uomo sta in rapporto con un soffio esterno molto più potente, il soffio del vento. L'ebraico “ruah”, come il latino “spiritus”, designano anche il soffio del vento. Nessuno vede il vento, però i suoi effetti sono impressionanti. Il vento spinge le nuvole, agita gli alberi. Quando è violento, solleva il mare e può inabissare le navi (Sal 107,25-27). Agli antichi il vento appariva come una potenza misteriosa, che Dio aveva a disposizione (Sal 104,3-4). Lo si poteva chiamare il “soffio di Dio”. Nel libro dell'Esodo, un racconto in prosa dice: “Il Signore durante tutta la notte risospinse il mare con un forte soffio d'oriente, rendendolo asciutto; le acque si divisero. Gli Israeliti entrarono nel mare all'asciutto...” (Es 14,21-22). Nel capitolo successivo, gli stessi eventi vengono descritti in forma poetica e allora il soffio del vento d'oriente viene chiamato “il soffio delle narici” di Dio. Rivolgendosi a Dio, il poeta dice: “Al soffio delle tue narici si accumularono le acque... Soffiasti con il tuo soffio e il mare coprì i nemici” (Es 15,8.10). Così viene espressa in modo molto suggestivo la convinzione che il vento fu, in queste circostanze, lo strumento di Dio. Dalle osservazioni fatte sul vento invisibile e potente, si è arrivati a concepire l'esistenza dello “spirito di Dio”. Nei testi dell'Antico Testamento, si passa facilmente da un significato all'altro, e anche nel Nuovo Testamento vediamo che i due significati sono presenti. Per far capire a Nicodemo il modo di agire dello Spirito Santo, Gesù adopera il paragone del vento e si serve dello stesso termine per designare tanto l'uno quanto l'altro: “Il soffio - cioè il vento - soffia dove vuole... così è di chiunque è nato dal Soffio, cioè dallo Spirito Santo” (Gv 3,8).*

GIOVANNI PAOLO II Il nome “Spirito” nella rivelazione dell'Antico testamento cap.3 mercoledì, 3 gennaio 1990

3

Siamo quindi come detto nell’ambito di un punto delicatissimo di ricerca.

Lo sviluppo, proprio nella diretta fase cristiana ed a partire proprio dalla terra cristiana, della tecnica di vetro soffiato va a toccare un simbolismo particolare e per certi aspetti addirittura inquietante.

Ciò naturalmente parrebbe avere una prima singolare analogia nel *calice vitreo*, per i suoi possibili significati assoluti già descritto in narrazione.

Ma tutto naturalmente resterebbe nel campo di un complesso richiamo interiore alla luce di una complessa convergenza storica se non fosse supportato dagli eventi.

Eventi che ci riconducono ancora una volta ad un complesso intreccio di dati, che l’interprete deve cercare di riordinare e rendere coerenti senza valutazioni fuori luogo ma anche senza scetticismi da cinismo.

Questa nostra fase di studio ci consegna quindi una straordinaria citazione documentale, da interpretare anche, si ritiene, nei termini di vero e proprio entusiasmo a suo tempo usati dall’Autore stesso su di essa.

Si tratta di uno studio articolareggiato del 1984, a titolo *Vasi in vetro e in argilla a Cafarnao*; studio basato sulla campagna di ricerca attuata in loco dal francescano – autorità nel suo campo – padre *Stanislao Loffreda*, che, nell’ambito dell’impegno sul campo da parte dei Cappuccini di Michele Piccirillo operava allora in Terrasanta nell’ambito del secolare e notissimo impegno di studio cristiano dell’Ordine.

Padre Loffreda segnalava in quello studio l’esistenza di uno specifico giacimento archeologico vetrario di reperimento, di molteplici e svariate tipologie e componenti, nell’appena identificabile ambiente L 669.1/2, di assoluta adiacenza, appartenendo quindi all’ insula 2, all’ *insula sacra* di Cafarnao contenente la ormai celebre “*Casa di Pietro* “(293).

Tale complesso faceva parte di un articolato momento di fabbricazione comprendente molteplici componenti di lavorazione ceramica ed utensili di argilla comune.

Le particolari caratteristiche del ritrovamento suscitavano lo stupore del ricercatore francescano.

Ne riporto alcune particolari caratteristiche, segnalandone la rilevanza di complesso:

* Per il lotto di vasi in vetro ivi di presenza, sarebbero quindi tutti dello stesso periodo, riconducibile genericamente alle ultime tre decadi del I secolo cristiano, in una stratificazione complessiva dell’insieme che tenderebbe a non superare la stessa fase;
* Le tipologie apparirebbero articolate e varie, dai modelli di fiaschetta, ciotola, bicchiere, piatto, ecc.
* Le coloriture materiali varierebbero dall’azzurrino, al verdino, al bianco affumicato. La composizione è quindi in vetro soffiato.
* Gli esemplari sarebbero stati, almeno in un paio di casi, usati.

Vi è una importante precisazione testuale: *“Tutti i vetri erano intatti quando furono abbandonati*”; va precisato che il decorso del tempo li frammentò poi finemente, come ovvio, cosa poi risolta dall’efficace restauro dell’equipe francescana.

Ci permettiamo quindi di continuare qui a riportare per esteso la descrizione da Padre Loffreda, nello studio citato.

“*…Ci sfuggono completamente le circostanze specifiche che indussero i proprietari ad abbandonare i vasi. Nel sottile strato di occupazione non si notavano ceneri che facessero pensare ad un incendio né esistevano altri chiari indizi di distruzione per terremoto o per altri fattori esterni od interni. Aggiungo che nello strato superiore (…) ho raccolto alcuni cocci, qui non pubblicati, che tipologicamente vanno assegnati fra il secondo e terzo secolo, e ciò sembra indicare che l’abitazione 669 non cessò di esistere nel primo secolo d.C.”*

Le conclusioni del ricercatore francescano:

“*Per quanto riguarda il lotto di vasi in vetro trovati nell’ambiente 669.1, una cosa mi sembra chiara: i vasi in vetro, in base al contesto in cui sono stati trovati, sono di uno stesso periodo. Se lo studio della ceramica mi porta a concludere che lo strato 669.1 non va oltre la fine del primo secolo d.C., è nella fase terminale di questa occupazione che possiamo plausibilmente datare i vasi in vetro. In altre parole, i vasi in vetro vanno datati nelle ultime tre decadi del primo secolo dell’era cristiana e certamente non oltre gli inizi del secolo successivo come ipotesi estrema.* “

“*…E’ mia impressione che i vasi in vetro di Cafarnao costituiscano un eccezionale contributo agli specialisti in materia: è facile trovare vetri intatti nel contesto delle tombe, ma è estremamente raro incontrarli in uno scavo stratigrafico, e per giunta associati ad un buon assortimento di ceramica. Aggiungo che presso i vasi in vetro fu trovata una minuscola monetina, che potrebbe essere del tardo primo secolo o dei primi anni del secondo secolo d.C.”.*

Ed aggiunge infine Padre Loffreda in citazione (294):

“*Sottolineo che è la prima volta nella lunga storia degli scavi palestinesi che si incontrano tanti vasi in vetro del I secolo in un chiaro contesto stratigrafico.* “

Padre Loffreda precisa inoltre come l’intero lotto, consistente di 14 elementi, convivesse nella stessa unità 669.1 con scorie di lavorazione e vetro e blocchi vitrei non ancora soffiati, precisazione di una certa rilevanza, nella definizione così di unità produttiva, e non solamente residenziale.

Naturalmente l’analisi passa poi a dati tecnici di dettaglio sulle singole componenti.

Tra di essi appunto un bicchiere, contrassegnato da Loffreda al n. 13 d’ordine della serie e K 762 della intera raccolta, nonché visibile nelle numerose immagini presenti nelle pubblicazioni specifiche.

Di esso riportiamo i completi dati di indagine archeologica:

“*Bicchiere restaurato al completo. Diam. 8,9 cm; alt. 8,9 cm. Di colore bianco affumicato. Striature orizzontali fatte a ruota presso le pareti esterne.* “

3 bis

Possiamo tentare – dopo questa affascinante esposizione – di giungere a qualche possibile osservazione.

Una acuta e recente analisi americana (295) denota, sulle scoperte di padre Loffreda del 1984, una osservazione generale di grande efficacia:

*This means that very close to the time that Jesus lived at least one family in the village, residing in a spacious house in Insula 2 with a large courtyard, could afford to purchase a full set of rather elegant-looking glassware.*

Siamo quindi in presenza, nella piccola Cafarnao, di una unità residenziale, produttiva ed espositiva, di cronologia non distante da quella immediatamente cristologica, che aveva evidentemente preso la guida della nuova tecnica di fabbricazione da vetro soffiato, coordinando l’attività con la più tradizionale produzione d’area di ceramiche ed argille.

Tale sconosciuta unità familiare - di cui, si badi, non conosciamo la remota origine di inizio di attività - termina bruscamente la propria attività verso il termine del I secolo, quindi anni dopo la conclusione della guerra giudaica, *senza* che di ciò rimanga apparente traccia traumatica da incendio o devastazione. L’abbandono dell’attività è però contraddistinto da una produzione ordinata di senso espositivo di componenti vetrarie intatte e ceramiche di pregio, di cui già un paio di secoli dopo i nuovi proprietari d’area, naturalmente su differente stratificazione di livello pavimentale, non paiono serbare memoria alcuna. Cosa può significare tutto ciò?

Così dopo queste osservazioni di conseguenza possiamo tentarne altre:

* La manifestazione del lotto apparirebbe esplicarsi in rigidità espositive di carattere cerimoniale;
* La produzione vitrea sopravvive integralmente nel suo complesso, insieme a delle componenti ceramiche di relazione, ad una completa illegibilità del contesto abitativo proprio e circostante;
* Appaiono inspiegabili le circostanze che conducono alla mancata dispersione delle componenti, e comunque alla loro mancata traslazione.

In parole povere quindi: *tutto l’insieme di componenti in vetro della antica abitazione 669.1 apparirebbe nei fatti come rigidamente e compattamente musealizzato in senso espositivo.*

E ciò, a distanza brevissima dalla coeva casa - ecclesia valutata come di Simon Pietro; lo si ricorda, casa di certaresidenza temporanea di Gesù, dalla citazione evangelica.

Tutto ciò porterebbe naturalmente a fare pensare alla seria possibilità storica di una estensione della sfera spirituale di influenza della domus ecclesia originaria verso l’adiacenza di luoghi / siti di memorialità cristiana - se non addirittura, di badi, addirittura cristologica - tra cui naturalmente l’unità di fabbricazione vetraria.

Ciò tenderebbe quindi a giustificare l’assenza di simboli cristiani evidenti nella domus 669.1, per quello strato storico urbano (gli strati di sovrapposizione superiore, ormai di epoca bizantina, sono pressochè tutti nel villaggio contrassegnati da simbologie cristiane). In questo caso non vi sarebbe stato quindi bisogno di simboli cristiani diretti, in quanto assorbiti dal ruolo della domus ecclesia di adiacenza.

Si trattava d’altronde di sito evidentemente – pur nella residenzialità – essenzialmente produttivo e non ecclesiale.

D’altronde, il dibattito incessante sul ruolo straordinario della cd. *Casa di Simone -* ossia di Pietro Apostolo nonché a lungo di Cristo stesso - come primo caso nella storia di domus ecclesia non può naturalmente non riconoscere lo straordinario ruolo attrattivo che questa dimora ecclesializzata naturalmente esercitava sulla prima comunità cristiana di Cafarnao.

A conferma di quanto appena detto, accanto alla domus ecclesia centrale possiamo però presupporre altri luoghi cristiani di alta pregnanza evangelica storicamente non ecclesializzati e nemmeno identificati.

Da altro punto degli studi di Padre Loffreda e della comunità di studiosi cappuccini sul campo traiamo così questa sintesi su ciò: (296):

“*Oltre alla casa di Simon Pietro, i Vangeli ricordano esplicitamente altre tre case: la casa di Matteo, dove Gesù mangiò in compagnia dei collettori d'imposte (Mc 2,15-17); la casa di Giairo, uno dei capi della sinagoga, di cui Gesù risuscitò la figlia (Mc 5,22-24 e 35-43); la casa del centurione romano (Lc 7,1-10).*

*Non è stato possibile localizzare e riconoscere queste case. Quest'osservazione si applica anche alla casa degli apostoli Giacomo e Giovanni, i quali certamente risiedevano a Cafarnao (Mc 1,19-20). Queste case non sembrano aver avuto interesse per la comunità cristiana di Cafarnao e il loro luogo è stato subito dimenticato. Può essere che l'una e l'altra di queste case si trovano tra quelle dell'importante zona sgombrata fino al presente: per il momento soltanto la casa di Pietro è stata identificata.”*

Questi dati tenderebbero quindi a confermare l’assorbimento nella centrale *casa di Simone* dell’intera attestazione cristiana della prima Cafarnao.

Tra “*casa di Simone*” ed unità familistico produttiva di fabbricazione vetraria parrebbe quindi, oltre che vicinanza territoriale come dimostrato dalla mappatura archeologica, anche complessità di trama di relazione urbana e sociale.

Per come si svilupperà nei secoli successivi, la caratteristica di domus ecclesia era proprio di appartenenza completa al proprio territorio: confuse nel tessuto urbano e quasi sempre di modeste dimensioni, da fuori esse apparivano simili a normali case private, mentre all’interno erano costituite da aule destinate alle assemblee, alla celebrazione dei riti e alla catechesi.

Per quanto riguarda il caso specifico della domus di produzione vetraria 669.1, l’abbandono improvviso dell’unità già nel tardo I secolo, senza motivazione apparente o traumi di struttura desumibili e con il momento espositivo in pieno ordine di apparenza, se non esclude certamente circostanze incidentali, lascia però aperti i termini di quella che potrebbe essere una ipotesi addirittura straordinaria.

4

Tutto ciò quindi ci conduce quindi – sia pure in necessaria prudenza – a conclusioni di eccezionale impegnatività.

E’ quindi il caso di ricordare qui in finale come i Vangeli Apocrifi inseriscano direttamente la permanenza - temporanea e lavorativa - a “*Cafarnao marittima*” di Giuseppe, padre putativo di Gesù; circostanza che appare comunque anche storicamente probabile dalla generica dimensione di *tektòn* che Giuseppe rivestiva, e che lo conduceva certamente, dalla minuscola Nazareth, alle vicine unità edificative e commerciali di Sepphoris e Cafarnao.

E’ qui il caso di rammentare la breve citazione diretta degli Apocrifi in questione.

Per l’altomedioevale Pseudo Matteo, ispirato però dal più antico Protovangelo di Giacomo del II sec, in X, 1- 2:

“*Mentre avvenivano queste cose, Giuseppe era in Cafarnao marittima, occupato nel lavoro (era infatti falegname), e lì rimase nove mesi”* (il riferimento è chiaramente all’evento dell’Annunciazione).

La versione simile del più tardo, ma anch’esso di derivazione da Prt.Gia, cd. Codice di Arundel, in A37:

*Sei mesi dopo il suo concepimento, mentre capitavano tali cose, Giuseppe ritornò in casa dal suo lavoro; essendo falegname, era stato occupato in Cafarnao marittima e vi era rimasto otto mesi.*

Che l’attività di Giuseppe non si limitasse a Nazaret ma si estendesse a Cafarnao ed all’area del Lago di Tiberiade pare quindi evidente ed ormai acclarato dalle stesure critiche generali.

Mentre storicamente da sempre molto più oscura appare la natura reale dell’attività edificativa di Giuseppe, anche alla luce naturalmente della impegnativa citata tradizione di diretto portato evangelico che lo indicava come di discendenza regale da Davide. Dato questo da tenere sempre attentamente presente, non significativo di per sé come detto di ruolo sociale di elevatezza ma da presumere come di appartenenza a nucleo familiare di presumibile artigianato relativamente agiato.

Riguardo la materialità dell’opera professionale di Giuseppe, il generico *tektòn* evangelico va interpretato rispetto a tecniche edilizie naturalmente estese in termini di generica attività costruttiva e manifatturiera.

Ciò condurrebbe molti interpreti della lettura moderna (Walter Buhlmann, Benedikt Schwank, David A. Fiensy, ecc.) a valutare, come parrebbe più storicamente realistico, l’attività di Giuseppe in termini di generica piccola imprenditoria edilizia piuttosto che solamente in quelli della versione tradizionale di falegname, carpentiere o scalpellino individuale (vada d’altronde ricordato come la lavorazione dei legnami costituisse comunque la base dell’attività edilizia d’epoca).

Che ciò possa infine avvicinarsi alla realtà è dimostrabile tra l’altro anche dal già citato testo degli antichi *Acta Thomae*.

Nei fatti non avremmo elementi di citazione o tradizione che ci possano indurre al pensare ad una estensione – anche indiretta - delle attività di Giuseppe di Nazareth verso le nuove tecniche produttive e/o commerciali del vetro soffiato, attività innovativa del momento in Palestina ed in particolare a Cafarnao.

Ma non avremmo neanche elementi per poterlo smentire, né ciò potrebbe creare, come evidente, elemento di sconcerto dottrinale possibile.

Ciò naturalmente non esclude anzi lascerebbe pensare, in questo quadro che resta di ipotesi di scuola, ad una attività che possiamo presupporre come sussidiaria, nell’ambito di una produzione come quella di vasi in vetro e ceramica, indispensabile agli usi civili ma non direttamente edilizia; attività sussidiaria che presupporrebbe naturalmente l’operato di aiutanti specializzati.

E’ il caso su ciò di effettuare una valutazione realistica. Nei fatti la Cafarnao dell’epoca di Gesù poteva approssimativamente contare su di una popolazione oscillante intorno ad un massimo di mille e cinquecento abitanti, in gran parte, come gli Apostoli, dediti alla pesca commerciale sul lago di Tiberiade. Oltre appunto la lavorazione dei vasi in vetro, unica alternativa artigianale per il villaggio era la produzione di mortai e crateri in pietra basaltica locale per uso agricolo, produzione che possiamo presupporre come su base individuale.

Possiamo perciò presupporre che l’attività di produzione vetraria e ceramica della domus rappresentasse una delle pochissime attività locali di artigianato organizzato – se non addirittura l’unica - presenti nel villaggio ed eccedenti la consueta esperienza dei pescatori.

Che quindi, ove l’attività in questione fosse già stata in atto all’epoca di Giuseppe, il padre di Gesù potesse essere in stretta collaborazione d’opera con la domus 699.1 appare dato di notevole possibilità.

La sostanziale singolarità della struttura produttiva, unita alla prossimità con l’insula sacra di residenza di Pietro, può certamente condurre a questa ipotesi

A ciò però va naturalmente aggiunto il dato apparentemente inesplicabile su quella che appare come una autentica musealizzazione dei reperti vetrari della domus.

Chi ha fatto ciò pare averlo fatto con una precisa idea di memorialità del sito. E non si vede chi altro possa aver fatto ciò al di là della primissima comunità di discepoli cristiani della seconda metà del I secolo.

Il complesso di questi dati comporta la naturale conclusione del dovere ipotizzare una cointestazione della domus produttiva con l’attività di Giuseppe, o anche l’appartenenza nominalistica della domus di produzione ad ignoti parenti stretti di carattere familistico.

Comunque stiano le cose, parrebbe di ritenere che Giuseppe di Nazareth possa avere operato lavorativamente nella domus, in maniera costante o sussidiaria, cosa che in questo caso non avrebbe potuto che riguardare anche il giovane Gesù lavoratore. Naturalmente una simile ricostruzione condurrebbe ad una fortemente presumibile conoscenza diretta tra Gesù ed il pescatore Simone (e così naturalmente di Andrea e forse anche di altri) già prima della fase di inizio predicativo, data la forte vicinanza delle due strutture.

D’altronde la tipologia relativamente agiata della *casa di Pietro* a Cafarnao per come ad oggi reperita, e il relativo rango gentilizio della figura di Giuseppe di Nazareth come evangelicamente attestato, non possono che far pensare a nuclei familistici di conoscenza diretta e di una certa stima lavorativa, in un villaggio di un migliaio di abitanti.

Questa ricerca si permette di valutare come, alla luce delle considerazioni espresse, la possibilità che la domus L 669.1 di Cafarnao di produzione vetraria – considerata nella sua particolarità espositiva che apparirebbe come di mantenimento museale e considerato il I secolo della sua esistenza – sia rapportabile ad una originaria *bottega di Giuseppe,* per gli scarsi dati che abbiamo su ciò.

L’attività del padre di Cristo a Cafarnao è storicamente di forte probabilità, mentre la presenza di una sua *bottega* primaria a Nazareth – come da antica tradizione ancora ecclesializzata in Terra Santa – da considerare appunto difficoltosa alla luce del dato archeologico sul borgo, anche se come detto appare probabile che Giuseppe avesse più punti di produzione artigianale.

Riassumendo.

* L’Apocrifo pare quindi riportare con una certa logicità la presenza di Giuseppe a Cafarnao nella fase dell’Annunciazione evangelica.
* La nuova tecnica di vetro soffiato, di utilità anche edilizia, aveva quindi a Cafarnao in quel preciso momento un punto di forza.
* La domus 669.1 appare di custodia dei materiali e di prossimità alla “casa di Simone” ed all’Insula sacra.
* Il contesto artigianale del villaggio appare modesto, ed in forma organizzata pressochè nullo, pressochè dedito integralmente alla pesca.

Non possiamo quindi che giungere su ciò a questa conclusione.

Ossia i presupposti su ciò di quanto detto, probabilmente in acquisizione della domus produttiva, per la seconda metà del I secolo a parenti prossimi di discendenza della famiglia cristologica, che potremmo presumere di rilevamento della struttura nel tempo e di diversificazione del ciclo produttivo dall’attività di Giuseppe.

Che quindi Gesù stesso, e naturalmente Giuseppe prima di lui, possa avere lavorato –anche solo occasionalmente o sussidiariamente - il vetro, oltre che il legno e la pietra come attività principali, non parrebbe dato tale da potere di per sé suscitare immediata contraddizione storica.

Come detto, la genericità nelle società antiche di definizione della professione artigianale e di maestranza, così come le interdisciplinarietà dei servizi d’opera necessari in particolare all’attività edificativa d’epoca – nella reale possibilità d’area, certo ben lontana dalle grandi strutturazioni imperiali – non possono certo consentire una esclusione di questa particolare possibilità.

Come d’altronde noto però, le società mediterranee antiche non usavano in genere, all’epoca di Cristo, il vetro da finestra, che però inizia a fare la sua prima iniziale comparsa artigianale a Roma ed a Pompei proprio all’epoca di Augusto.

Ciò apparirebbe però un ulteriore elemento di interesse per questo modello di ricostruzione. A parte le esigenze di Cafarnao, la vicina Sepphoris era per scelta sovrana un innovativo cantiere in costruzione, necessitante per sua natura di manodopera specializzata secondo le ultime esigenze di uso civile.

Che Giuseppe e Gesù abbiano lì operato appare fortemente contestualizzato, in modalità quindi di rapporto anche alle nuove tecniche, necessarie per un cantiere di carattere comunque imperiale.

La presenza di relazione alla struttura residenziale produttiva oggi nota come domus L669.1 ha quindi come detto datazione successiva accertata di almeno un cinquantennio posteriore, nei suoi reperimenti materiali, rispetto alla attività edilizia di Giuseppe di Nazaret a Cafarnao.

Né ad oggi noi sappiamo con certezza, o possiamo sapere, se l’attività potesse avere già costituzione pluridecennale, come dovrebbe essere per coincidere con l’esistenza terrena di un Giuseppe ormai maturo e del Gesù lavoratore, oltre che per essere ancora attiva al termine del conflitto della Guerra Giudaica, e come comunque appare di possibilità.

La cosa appare quindi come di ragionevole probabilità, nel valutare il lasso temporale comunque molto breve, l’organizzazione della struttura ed il fatto che il momento espositivo identificato da Loffreda facesse evidente riferimento alla fase di cessazione incognita dell’attività produttiva.

5

Come ognuno può vedere dal raffronto delle due immagini, una però in fotografia e l’altra di disegno, il bicchiere di numero d’ordine 13 e numero di raccolta K762 nella serie di fine primo secolo di raccolta da Padre Loffreda a Cafarnao si presenta come di similitudine notevoleal bicchiere disegnato per il Bullettino di Archeologia Cristiana del maggio 1864 e reperito da Giovanni Battista De Rossi.

Abbiamo innanzi tutto, come detto, per la componente ebraica un dato di fatto che appare di chiarezza; il bicchiere ha altezza uguale al proprio diametro (8,9 cm.).

Ad una misurazione empirica, la situazione parrebbe ripetersi dallo studio dell’immagine per il bicchiere reperito a San Lorenzo. Differenziazioni minime appaiono tra i due calici invece nella conformazione, che appare svasata alla base nella componente ebraica, piatta invece nella componente romana (è da ricordare che De Rossi valutò su quest’ultima la presenza di un *piede* di sostegno, andato evidentemente perduto nel tempo).

Così come è da precisare come le ombreggiature sul corpo del disegno dei collaboratori di De Rossi parrebbero delineare una tinta di massima chiaro affumicata come per il caso del bicchiere del I secolo di reperimento moderno a Cafarnao.

Naturalmente noi sappiamo per esperienza moderna e quotidiana come i bicchieri tendano ad apparire tutti uguali, proprio per la loro strutturazione di oggetto seriale.

In realtà ad una osservazione attenta, ma soprattutto ad una osservazione di carattere archeologico ne emergono invece ovviamente differenziazioni di manufatto, pur se certamente spesso anche minimali, per la loro formazione da manifattura.

Vi è però una motivazione, per questa osservazione che può apparire come di ovvietà naturale.

L’oggetto calice – soprattutto nel nostro caso – se può appunto apparire seriale per la conformazione esteriore, presenta invece in generale come noto profonde differenziazioni nell’analisi più approfondita, quella di carattere chimico. Sui vetri antichi esiste su ciò una intera letteratura scientifica, italiana ed internazionale, di valore accademico riconosciuto, come già riportato da questo nostro stesso studio di carattere meramente storico rispetto alla vicenda del Sacro Catino genovese.

Apparirebbe quindi di possibilità (in caso la componente preservata da De Rossi non fosse stata dispersa dalla forza della storia nel tempo, cosa purtroppo ad oggi non da noi accertabile) che una analisi di base e di approfondimento scientifico sul reperto possa aprire una strada per dati di fondo impensabili se non addirittura sconvolgenti.

Se quel Calice vitreo, sacralmente custodito in fondamento basilicale da Pelagio II, *risultasse a studio* come di antica tecnica manifatturiera e composizione chimica di origine territoriale siro palestinese, potremmo avere un primo importante orientamento sulla sua possibile provenienza dalla domus 669.1 di Cafarnao.

Naturalmente svolto ciò sarebbe possibile passare alle più complesse analisi di accertamento ed a quelle – ovviamente difficili per un ristretto temporale di qualche secolo – di possibile datazione; accertamento che potrebbe fornirci ulteriori possibilità di conoscenza sulla eccezionale questione.

Siamo su ciò quindi nel nostro ribadire con forza la necessità di questo possibile accertamento.

Ciò però alla luce quindi del nuovo porre sulla vicenda due quesiti storici di base, che ci permettiamo qui di esporre con franchezza.

* *Perché* Pelagio II preserva di fatto il calice vitreo di San Lorenzo nella muraglia di fondazione basilicale? Anche seguendo la nostra teoria, il bicchiere sarebbe di mero contenimento sacrale, in custodia della Reliquia indicata dalla Stele. Preservare sacralmente questo contenitore induce alla esplicazione che questa componente fosse considerata dal Pontefice *essa stessa* come una Reliquia.
* *Perché* Giovanni Battista De Rossi preserva al massimo livello una componente archeologica comune e per di più frammentaria, indicandola come un residuo di scarto subito dopo averla ipotizzata reliquia suprema ed allo stesso tempo invitando le generazioni future a chiarimento definitivo su ciò? La parte conclusiva del nostro studio esprimerà con chiarezza quelli che questa ricerca considera interrogativi storici sulla possibile esistenza di condizionamenti sulla figura di Pio IX Mastai, e quindi indirettamente di G.B. De Rossi suo archeologo, sulla precisa vicenda in questione.

Tornando alla vicenda storica antica, siamo qui di fronte ad un contesto ricostruttivo che parrebbe appunto denotare la convinzione da parte del Pontificato pelagiano e del suo contesto, Gregorio innanzi tutto, di trovarsi in presenza di una Reliquia vitrea *di valore proprio, autonomo ed indipendente* dal proprio straordinario Contenuto.

Siamo quindi allo stesso tempo nella convinzione che il geniale Giovanni Battista De Rossi possa avere compreso immediatamente, negli scavi della primavera 1864 a San Lorenzo fuori le Mura, la portata immensa di quanto reperito.

Ossia della componente materiale non solamente di remota origine, attraverso il passaggio mantovano, della leggenda medioevale contestualizzata da Robert de Boron come il *Graal* in quanto Calice di Cristo.

Ma anche e soprattutto di una componente materiale di diretta manifattura di ambito e contesto cristologico.

Noi contemporanei non avremo mai forse prove definitive su ciò. Ma questa ricerca si permette di valutare – e di ciò nutriamo intima convinzione - che Giovanni Battista De Rossi avesse quindi percepito con chiarezza appunto l’immensità di quanto reperito ed il cammino di relativa ricostruzione storica della reliquia.

E che di conseguenza la sua azione di potenziale chiarimento storico, guidata, incoraggiata e sostenuta da Pio IX, possa essere stata combattuta e nei fatti costretta al silenzio dagli unici ambienti che avessero la forza e la titolarità di poterlo allora fare, quelli di curia pontificia. Contestazione che – sia chiaro – non avrebbe avuto tutti i torti; i dati apportati, nella nostra ipotesi, potevano legittimamente essere considerati incompleti e parziali per una clamorosa pubblica dichiarazione.

Così il gesto di Pio IX – farsi seppellire per sempre e senza dare spiegazioni esattamente nell’oscuro e periferico punto extraurbano di reperimento del Calice, il piccolo antico nartece laurenziano – parrebbe acquistare per sempre, ad opinione di questa ricerca, il tratto di una protesta disperata e muta verso gli uomini e di preghiera accorata verso Dio. Oltre che di segnalazione del dato supremo di scoperta attraverso l’unica modalità possibile a ciò, ossia la collocazione dei propri resti mortali.

6

Pelagio II quindi, dopo avere per la nostra opinione di studio reperito dall’indicazione della Stele il calice vitreo contenente la Reliquia dalla tomba di San Lorenzo, e preservato all’Oratorio Lateranense la componente reliquiaria, fa interrare il calice vitreo in posizione assoluta di venerazione basilicale ritenendolo opera materiale di Gesù stesso.

Questa la nostra valutazione.

Siamo quindi al complesso di una teoria di cui cerchiamo di coordinare le componenti, e su cui si invita ogni studioso, nel supremo interesse della verità, a formulare meditata e distaccata opinione.

Come abbiamo già detto, non vi è attualmente al momento alcuna possibilità tangibile di intravedere, senza ulteriori ricerche, il *calice vitreo* reperito da De Rossi a San Lorenzo come di origine ebraica.

La stessa leggenda mantovana, apponendosi sul romano Longino, parrebbe suggerire possibilità diretta di custodia - se non addirittura travaso reliquiario - in un oggetto di uso comune ma manifattura romana. Nell’ambito di vicende di ipotesi bimillenaria il Terriccio del Calvario può avere avuto custodia in svariate componenti di travaso; gli stessi attuali *Sacri Vasi* mantovani di venerazione e culto basilicale sono come noto materialmente non originali.

Quando quindi noi parliamo di una *convinzione* da parte di Pelagio, conseguentemente ben compresa in epoca moderna da De Rossi, non possiamo che parlare di una convinzione da intuito ma soprattutto tradizione, da epoche che ormai ce ne impediscono percezione diretta.

Questa ricerca si permette però di ritenere, dall’approfondimento del complesso di dati già prima accennati, di potere ipotizzare una traccia teorica di ricerca, sull’argomento specifico, che conduca dalla Cafarnao del I secolo al pontificato romano di Pelagio II al 580/590.

Ci limitiamo quindi ad esporre i parametri di fondo di questa possibilità di ulteriore indagine, in termini di sintesi lineare.

1. La nostra teoria intravede come detto, dopo la fase di morte al Calvario e Resurrezione di Cristo, le reliquie assolute affidate a Tommaso. La successiva nostra ricostruzione vede come detto i due Calici già al tardo I secolo dall’indiana Arikamedu ad Arretium, e poi nel primo III secolo a Roma. Per quanto riguarda il Calice vitreo contenente il Terriccio insanguinato del Calvario è nostra opinione rimanga nella tomba catacombale del custode San Lorenzo dal 258 agli anni intorno al 590, in cui la tomba viene individuata da Pelagio II.
2. Quando Pelagio II reperisce il Calice vitreo è già in realtà a conoscenza della leggenda aretina relativa al *miracolo del calice vitreo infranto* ricomposto da San Donato di Arezzo, di notorietà talmente alta da essere poi riportata in letteratura agiografica da Gregorio Magno, già segretario di Pelagio. Naturalmente è plausibile quindi che la chiesa del tardo VI secolo percepisca con chiarezza come la tradizione del miracolo sia di riconduzione alla effettiva, antica presenza ad Arretium della Reliquia.
3. In quegli stessi anni si va però consolidando una fatale (e motivata) confusione tra il vescovo San Donato di Arezzo ed un vescovo d’Epiro San Donato di Evorea, di venerazione italica congiunta in area bizantino calabra ed adriatica alto veneta. Alle due figure è attribuita in congiunta attestazione la specifica miracolistica reciproca.
4. Radice però storica profonda del radicamento dell’immagine miracolistica congiunta dei due San Donato in area alto veneta è la storica effettiva antica traslazione delle tecniche di produzione vetraria, ed in particolare della nuova tecnica di vetro soffiato, dalle aree siro palestinesi di Sidone e Cafarnao sino allo sbocco finale di Aquileia. Intorno alla fine del I secolo una figura leggendaria ma appurata di artigiano proveniente dall’ Oriente – *Ennione* – opererebbe la formazione tecnica delle maestranze aquileiesi.

Naturalmente noi sappiamo già come conclusione straordinaria, di epoca molto successiva, di tutto questo particolare percorso storico sarebbe stata la traslazione definitiva delle spoglie stesse di San Donato di Evorea dai Veneziani al 1125 sino alla *Murano* dove era già in atto la prima industria vetraria, erede di quella aquileiese. Tutto ciò parrebbe di conferma forte alla nostra ipotesi iniziale.

Pelagio II non poteva sapere conoscere questo ultimo sviluppo. Sapeva però, all’atto del reperimento sorprendente del calice vitreo reliquiario; conosceva la tradizione donatiana sul miracolo aretino; e più in generale sapeva che il villaggio di Cafarnao all’epoca di Cristo produceva vetro soffiato, e che Cristo aveva vissuto e predicato a lungo a Cafarnao.

Riteniamo ciò possa essere bastato al pontefice per ritenere sacro, e di diretto ambito alla vicenda cristologica, il contenitore vitreo della Reliquia.

Sui significati simbologici del Soffio divino e cristiano naturalmente, come detto, non ci esprimiamo, attenendoci a quanto già riportato.

Riteniamo solamente di dovere rammentare una particolarissima formulazione, che ci appare come di possibile interesse di riferimento specifico, tratta dal testo dell’antichissimo *vangelo gnostico di Filippo*.

Anch’esso come il cd. Vangelo di Tommaso, cui pare legato da molteplici fattori strutturali e storici, emerso dalla straordinaria raccolta di Nag Hammadi, di primo reperimento storico nel 1948. Ne è pervenuta stesura in copto, probabilmente determinata da versione greca.

Datazione ed origine ci interessano particolarmente, perché se come struttura di base il testo appare di scuola gnostica valentiniana rapportabile al medio II secolo, alcune interpolazioni e la struttura linguistica paiono giungere al III secolo e all’area geografica di Edessa, nell’ambito quindi di fasi e momenti per noi in analisi molto importanti.

Come ogni stesura da apocrifo, in particolare se di scuola gnostica, il testo vive di un equilibrio tra formulazione filosofica, poetica mistica e narrazione letteraria.

L’interprete moderno deve naturalmente porre estrema attenzione a tentare di rapportarsi a quelle sue componenti che, se di citazione essenzialmente dottrinale, possano racchiudere nella simbologia dei dati di desumibile interesse storico.

La formulazione di questo testo, composta da 126 versetti di attribuzione a Gesù Cristo in detti ai discepoli, non riveste quindi ordine di conseguenza o trama narrativa, per esplicarsi in enunciazioni di brevità ognuna delle quali nei fatti indipendente dalle altre, e di solamente indiretto rapporto con il testo narrativo dei Sinottici.

Così al versetto 51 il Vangelo di Filippo recita:

* *I vasi di vetro ed i vasi d’argilla sono fabbricati col fuoco. Ma se si spezzano, i vasi di vetro sono rimodellati, perché furono prodotti mediante un soffio; se invece si spezzano i vasi d’argilla, vanno distrutti, perché furono fabbricati senza il soffio.*

Come detto, appare impossibile trarre da versetti slegati l’uno dall’altro, e legati ad enunciazioni teoriche di carattere potentemente simbolico, un significato coerente anche solo astrattamente riconducibile ad un dato storico.

Però c’è qui un dato di fondo, che naturalmente tende ad emergere alla lettura con una certa forza già dal raffronto con i dati generali.

La composizione edessena al III secolo di almeno parte del testo si andrebbe ad attestare in testimonianza storica della presenza edessena della reliquia del Calice vitreo, che ipotizziamo appunto di affidamento a Tommaso prima della partenza per l’India.

Ciò naturalmente per limitarci a dei punti maggiormente coerenti e legati alla materialità della vicenda reliquiaria, per come da noi analizzata in teoria storica.

Resta però su ciò naturalmente la parte più oscura e profonda del versetto.

Il Soffio di Cristo che sarebbe ad un tempo elemento di rigenerazione spirituale per l’essere umano, come nel testo evangelico della Pentecoste, ed allo stesso tempo fattore costitutivo della vita reale terrena di Gesù lavoratore ed addirittura della stessa Reliquia di contenimento del proprio Sangue.

590: VERANO DI CAVAILLON

Pelagio II muore quindi di pestilenza da lues inguinaria il 7 febbraio del 590, dopo undici anni di regno.

Il *Liber Pontificalis* lo definisce come di sepoltura in San Pietro, per cui ha agito in potenziamento materiale di adornamento e riqualificazione basilicale.

In realtà però una Stele epigrafica marmorea latina del XIII secolo di ancora attuale esistenza e visibilità in San Lorenzo, nel ridefinire dottamente la vicenda del martire e le presenze reliquiarie e pontificali della Basilica inserisce anche Pelagio II, suo edificatore.

La Stele in versi rimati, trascritta da De Rossi, poi Marucchi, di ripetuta citazione da padre Da Bra ed in attenta analisi da studi moderni contiene nel contenuto particolari affascinanti. Un attento studio specifico ne è quindi disponibile, in approfondimento di notevole interesse (Alessandra Cicogna, *Una epigrafe picta in San Lorenzo*).

Alla esatta successione di martiri antichi (Lorenzo, Stefano, Ippolito, Trifonia, Cirilla, Giustino, Ciriaca, Ireneo, Abbondio) e di tre Pontefici del V secolo di indistinta sepoltura basilicale (Zosimo, Sisto III, Ilario) la stesura aggiunge particolarità.

E’ appunto citato *in sepoltura basilicale* Pelagio II ma anche Sisto II, il Pontefice del martirio di San Lorenzo, come detto storicamente collocato invece nella Catacomba callistiana.

Non è presente nelle indicazioni della Stele invece, sorprendentemente, il medioevale Damaso II di memoria sepolcrale effettiva in San Lorenzo; di pontificato brevissimo ma il più cronologicamente vicino alla stesura epigrafica in questione.

Proprio ciò ci fa comprendere come appunto la stesura epigrafica della Stele, probabilmente redatta dagli Abati d’epoca, dovesse seguire fonte di tradizione basilicale del tutto propria.

Il germanico Damaso II può ragionevolmente, alla luce dei gravi fattori di scontro politico che addussero alla sua nomina nell’estate 1048 ed al suo quasi certo assassinio da parte delle fazioni romane, essere stato espunto dalla stesura in modalità di *damnatio memoriae*.

Del tutto comprensibile apparirebbe nella stesura epigrafica anche l’immissione tra i martiri di Ciriaca (per antica tradizione da passio era, anche se come visto contraddittoriamente, reputata tale) ed anche di Sisto II.

La particolare formulazione epigrafica di rimando (*cum Xisto iacet hic Laurentius igne crematus*) parrebbe consentire di potere estendere la presenza simbolica del Pontefice ad un carattere non di materialità funeraria ma origine, comunanza ed indirizzo spirituale verso l’evento martiriale del suo diacono.

L’analisi parrebbe quindi ragionata e per certi aspetti del tutto comprensibile.

Su ciò stupisce quindi ancor più invece la citazione di sepoltura di Pelagio II tra i martiri; sia per la memoria di presenza funeraria basilicale sia per una circostanza che appare nei fatti ancora più difficilmente spiegabile.

Unico caso tra tutti i pontefici di citazione, Pelagio II *non è canonicamente Santo*.

Ciò parrebbe rendere con ogni evidenza la sua presenza nella stesura formularia della Stele del XIII secolo del tutto intenzionale e volontaria, quindi in mero riferimento al suo ruolo storico personale e per la sua vicenda di edificazione basilicale.

La mancanza dell’attribuzione santuale per Pelagio II presenta a lettura storica carattere assolutamente sorprendente, e da attribuirsi a motivazioni che in prima lettura immediata non apparirebbero chiaramente percepibili (297).

I rari casi, per la Chiesa antica dei primi secoli, di una simile casistica sono relativi a figure di oscura lettura di vicenda storica o semplicemente a figure nei fatti di brevissimo regno o scarsa memoria testimoniale o documentale.

Pelagio II era stato Papa per undici anni; aveva identificato come proprio segretario il futuro Papa più importante della storia, Gregorio Magno; aveva difeso disperatamente Roma dai Longobardi; aveva contribuito con fermezza alla composizione dello scisma dei Tre Capitoli tra Roma ed Aquileia; aveva creato la basilica sulla tomba del Martire diacono romano.

Evidente quindi che non poteva che a ciò esservi motivazione eccezionale. Motivazione che apparirebbe tutto sommato sufficientemente netta, appunto in lettura correlata e più approfondita, dalla citata *Lettera a Costantina Augusta* da parte di Gregorio Magno.

Come già prima esaminato, Gregorio, successore di Pelagio stesso, ne appare però prendere da questo testo distanza morale e spirituale discreta ma netta.

Si tratta di fattore che non parrebbe dovuta a divisioni ideali di carattere umano, l’unità di azione tra i due appare nei fatti complessiva. Ciò parrebbe quindi invece da intravedere alla luce del momento storico gravissimo allora in atto, ed all’estremizzazione che ciò comportava del sentimento religioso in ambito interpretativo della volontà divina stessa.

La peste sta sterminando l’Occidente e Roma, Pelagio stesso ne morirà a breve, a ciò si aggiungono alluvioni e carestie. Gregorio racconta – quindi anche per scindere su ciò responsabilità proprie – come il Pontefice faccia inavvertitamente sfondare la tomba laurenziana catacombale, allora non conosciuta.

Tutti gli autori di questo gesto sacrilego (pare sottintesa anche la figura del Papa) muoiono in dieci giorni per l’ira di Dio.

Se questo fosse l’andamento delle cose, ne avremmo già evidenti conseguenze.

La collocazione delle reliquie congiunte di Stefano e Lorenzo sarebbe quindi atto di decisione pelagiana ma attuazione materiale postuma, così come la collocazione del *calice vitreo* in apposizione di fondamento basilicale.

Possiamo quindi ragionevolmente ritenere su queste basi che la formulazione della Stele epigrafica duecentesca e la memoria solenne del testo di Liber Pontificalis possano non rivelarsi come di contraddizione di fondo.

La supposizione naturale parrebbe quindi che Pelagio II sia defunto nell’ambito della basilica monasteriale di San Lorenzo fuori le Mura, assistito dai monaci ecclesiali, e che in un secondo tempo, probabilmente immediato, la sua salma sia stata condotta a San Pietro. La sua salma o le sue ceneri, nel caso (improbabile, ma umanamente possibile) che per motivi di contagio non si sia proceduto a cremazione, cosa che naturalmente avrebbe costituito ulteriore condotta sacrilega da parte monasteriale.

Possiamo però sin d’ora tenere in considerazione una circostanza che acquisterà nel nostro studio notevole valore.

Alla data convenzionale dello stesso 590 di scomparsa di Pelagio ed elezione di Gregorio è attestata dalla tradizione la data di morte di due Vescovi di vicenda storica indipendente l’una dall’altra, e di origine geografica distante e per certi aspetti remota. Nella tradizione di entrambi i Vescovi vi è una importante missione, di grande significato, a Roma, quindi presumibilmente presso Pelagio stesso.

Parliamo quindi del vescovo esorcista *Verano di Cavaillon* e del vescovo mistico *Blano di Bute*, rispettivamente di terra provenzale e scozzese.

Ne valuteremo rilievo specifico.

Possiamo intanto notare come *Veranus* corrisponda naturalmente al nome della celebre area di sepoltura laurenziana, mentre per *Blane* notiamo la straordinaria circostanza della ricorrenza onomastica cristiana al 10 agosto, in data quindi da tradizione costante di riferimento pressochè esclusivo a San Lorenzo.

Tornando quindi alle presumibili motivazioni dell’assenza di Papa Pelagio dall’elenco canonico dei Santi, potremmo intravedere come detto quindi dai contenuti della missiva a Costantina Augusta un profondo e doloroso dissidio dottrinale tra l’ultima fase del pontificato di Pelagio ed il giudizio del suo coltissimo segretario e futuro successore Gregorio.

Entrambi, nei fatti, paiono convinti (Gregorio lo affermerà più volte) della prossima fine del mondo. Nei fatti la condizione cui era ridotto il mondo antico (e Roma in particolare, pressochè spopolata dopo il disastroso conflitto gotico, e sotto diretta pressione longobarda) poteva anche rendere non del tutto irragionevole questa opinione estrema.

Giovanni I oltre mezzo secolo prima, in condizione dell’Urbe senz’altro di antecedenza genericamente riconducibile a quella successivamente vissuta da Pelagio, aveva per noi condotto le reliquie cristologiche supreme in area bizantino/gerosolimitana, ed assunto in area occidentale le principali reliquie apostolari, in un immenso circuito redistributivo tale da segnare la successione storica.

Pelagio pare muoversi su ciò in ambito di continuità storica, come da tradizione pontificale.

Nel reperire – probabilmente su ricerca disperata – la tomba laurenziana, e per noi in relazione il Calice vitreo cristologico, Pelagio pare quindi mantenerlo materialmente nell’ambito basilicale per salvare spiritualmente Roma. Un eccesso probabilmente agli occhi di Gregorio, totalmente affidato in quel momento alla volontà divina, come gli eventi terribili della *litania septiformis* dimostreranno.

2

Nella nostra ricostruzione come detto è il Pontificato di Pelagio – attraverso l’azione di Gregorio, apocrisario a Costantinopoli – che determina il passaggio decisivo del Santo Caliz dell’Ultima Cena in terra spagnola, in un passaggio storico di relazione al III Concilio di Toledo del 589, nell’ambito della decisione di Recaredo visigoto della cristianizzazione della terra iberica.

La centralità della Reliquia di identità etnica, iniziata nel confronto drammatico di relazione a Giovanni I, sarà proseguita e potenziata quindi da Pelagio II e conclusa in modalità globale da Gregorio Magno; nei fatti a quel punto l’intero antico Impero di Roma, nelle sue componenti occidentale ed orientale, sarà nuovamente cristianizzato.

Pelagio ha però nella sua fase storica di azione una minaccia che – se apparentemente meno dirompente in analisi generale di quella affrontata da Giovanni I con Teodorico perché priva di guida unitaria – rimaneva invece ugualmente insidiosa, oscura e profondamente letale per il complesso delle circostanze storiche, ossia la minaccia longobarda verso Roma.

Come noto, la spinta longobarda rimarrà sempre un problema per la Chiesa di Roma, conducendola costantemente a domandare sostegno, concordando tregue spesso onerose, e cercando tutela diplomatica e militare.

Dall’ epoca gregoriana contrassegnata dalla grande figura sovrana di Teodolinda il rapporto tra Longobardi e Chiesa troverà poi un fragile e discontinuo equilibrio. Ma ciò accadrà appunto solo successivamente.

Il primo momento del Pontificato pelagiano è invece difficilissimo.

E’ la fase di anarchia longobarda completa (cd. *Periodo dei Duchi*) seguita alla morte di Clefi, nel 574, e la cui fase acuta durerà per circa un decennio, sino alla elezione di Autari. L’intera Italia è percorsa da bande di guerrieri che saccheggiano e devastano, distruggendo gli ultimi residui di ordinamento statale ed amministrazione senatoria su base di proprietà terriera.

Al culmine di questa fase di stragi nel 579 le bande Longobarde attaccano direttamente Roma, con un durissimo assedio reso efficace dal controllo delle grandi vie d’acqua intorno all’Urbe. In quel contesto e con la città sotto assedio Pelagio viene eletto nel novembre 579, riuscendo a persuadere al contempo Gregorio alla centrale rappresentanza diplomatica a Bisanzio.

I primi provvedimenti papali sono quindi emergenziali.

Viene versato un ingente riscatto in oro (forse anche con contributo imperiale) che conduce i gruppi longobardi a ritirarsi al momento oltre il Liri; nel frattempo il Pontefice inizia una fitta corrispondenza diplomatica diretta con Bizantini e Franchi.

E’ quindi dell’ottobre 580, o 581(più probabile la prima datazione) una importante missiva inviata da Pelagio al vescovo Aunacario, o Aunario di Auxerre, in rappresentanza del clero di Gallia e naturalmente destinata a raggiungere l’attenzione sovrana di Childeberto II.

Si tratta di un documento quindi di eccezionale significato per il suo contenuto diretto. Nel descrivere le miserabili condizioni dell’Urbe, stretta dalla compatta pressione longobarda, Pelagio si risolve ad un passo di notevole gravità, che inciderà profondamente sullo sviluppo storico successivo, domandando direttamente nei fatti la rottura dei rapporti politici tra Franchi e Longobardi ed indirettamente ovviamente l’intervento Franco.

E’ l’Epistola II, di grande rilievo storico, *Ad Aunacharium Episcopum Autisiodorensem,* e dall’intitolazione di tematica già netta nel dispositivo:

*Regum Francorum fidem orthodoxam commendat, hortaturque ut illis suadeat, ne cum Longobardis foedus habeant, et de reliquiis quas mittis.*

*…Noi crediamo che il fatto che i Principi franchi professino la fede ortodossa sia stato determinato da una legge della Divina Provvidenza; come avvenne agli imperatori romani, affinché potessero aiutare la città, da qui alla sua rinascita […] Persuadeteli con tutta la convinzione possibile a tenersi lontano da ogni amicizia o alleanza con i nostri più indicibili nemici, i Longobardi…*

L’importanza eccezionale di questo documento è già osservata dalla critica ottocentesca (298), che tende a valutarlo come spartiacque storico verso il futuro nuovo assetto europeo.

Che Childeberto possa avere valutato con estrema attenzione la richiesta papale giungendo alla mobilitazione è desumibile dall’ immediata reazione longobarda, tesa all’allentamento di fondo della pressione militare di momento. Possiamo quindi presumere che la potenza franca si trovasse già in fase di pre attacco militare quando avveniva il parziale ritiro longobardo, per un condizionamento politico sull’Urbe che restava grave, ed avrebbe avuto altri gravi momenti di culmine, ma che non sarebbe giunto mai più a quel punto estremo di incontrollabilità complessiva.

Nel 584, con l’ascesa di Autari, la precaria situazione viveva così un nuovo sviluppo; all’anno successivo il nuovo sovrano stipulava una tregua pluriennale sulla precaria questione romana con l’esarca bizantino Smaragdo, oggetto di una ulteriore missiva da Pelagio attraverso l’ambasciata di Gregorio.

*Qui siamo in tali difficoltà che a meno che Dio muova il cuore dell'imperatore ad avere pietà di noi e ci mandi un generale militare [magister militum] e un duca, noi saremo interamente alla mercé dei nostri nemici, poiché quasi tutto il distretto intorno a Roma è senza protezione; e l'esercito di questa indicibile gente prenderà possesso dei luoghi ancora in mano all'impero…*

Nei fatti abbiamo moderna traccia di una missiva da Aunario a Pelagio ma al 586 o 587. Il vescovo di Auxerre descriveva gli sviluppi della chiesa gallica ottenendone dal Papa una breve e soddisfatta risposta di ricezione.

E’ però da valutare su tutto ciò l’aspetto di centralità di analisi per il nostro studio.

Nella prima, straordinaria missiva del 580 ad Aunario di Auxerre, come visto il *Pontefice prometteva al contempo l’invio al sovrano franco di importanti Reliquie*, e si impegnava a ciò sulla fiducia.

Che si dovesse trattare di Reliquie cristiane di eccezionale valore resta sottinteso e chiaro, alla luce del rilievo storico della richiesta contenuta nella missiva e della particolare solennità della comunicazione usata, presente già dal dispositivo della lettera. Si noti come la metodica storica di elargizione reliquiaria pontificale fosse nei fatti ferma dai tempi di Pelagio I.

Nei fatti però apparirebbe del tutto inconsueta la mancata citazione della natura ed identità reliquiaria indicata nella missiva, elemento questo di costante citazione nel tempo in caso ad esempio di reliquia apostolare.

Pelagio così nella missiva, nel descrivere nella prima parte della lettera la gravità della situazione complessiva, tra descrizioni di conventi presi d’assalto, ruberie e massacri, sconsiglia fortemente ad Aunario di avventurarsi in un viaggio verso Roma, in un’Italia a pressochè totale controllo longobardo, perdipiù di fase anarchica.

E nella elargizione in questione il Pontefice utilizza una terminologia di assoluta solennità, lasciando volutamente indefinito l’oggetto di dono sacrale.

“*…Sacras autem reliquias, quas et tua caritas, et gloriosissimus filius noster petiit dirigendas, cum cohaerenti sibi sanctificatione transmisimus.”*

Nei fatti non paiono risultare per l’area gallico francese, e per la fase storica indicata, possibili riferimenti diretti che possano aiutarci a comprendere la natura delle Reliquie inviate – in un momento di difficilissima circolazione di uomini e cose – dal Pontefice.

Abbiamo solamente su ciò, in un possibile termine comparativo per componenti di eccezionale valore sacro, un motivato invio reliquiario – di cui valuteremo l’importanza - per l’area provenzale da Gregorio Magno al successivo 593 verso il patrizio Dynamius.

Su tutta la questione possiamo però tentare una ipotesi ricostruttiva a partire dai dati indiretti di fase storica, e per una presenza reliquiaria straordinaria che – sia pure emersa testimonialmente in epoca successiva – segnerà a fondo la storia medioevale francese ed europea.

3

Intorno al 590, anno della scomparsa di Pelagio ed elezione di Gregorio Magno, un grande autore ecclesiastico di terra gallica, Gregorio di Tours, documenta per la prima volta in modo completo nella storia occidentale sulla vicenda umana ed agiografica successiva alla Resurrezione e sulla presenza reliquiaria della evangelica santa *Maria di Magdala*, ossia della Maddalena di suprema tradizione cristiana.

Maria Maddalena dopo la Pentecoste sarebbe andata e rimasta ad Efeso insieme alla Vergine ed a Giovanni Evangelista; lì sarebbe pervenuta a morte santa.

La tradizione storica bizantina riporta poi come, tra l’889 ed il 892, la sua reliquia fosse ricondotta a Bisanzio dall’imperatore Leone il Filosofo (299).

Vi sono però molte limitazioni di analisi storica a queste due grandi citazioni.

Gregorio di Tours parla solo per notizia riportata, né appare abbia mai potuto vedere di persona la tomba di Efeso.

Per quanto riguarda la traslazione della spoglia di Maddalena a Bisanzio, sepolcralmente poi attestata da numerose altre testimonianze successive, va notato come Leone procede alla traslazione congiuntamente a quella dell’evangelico Lazzaro, all’epoca considerato suo fratello a seguito della nota identificazione gregoriana tra le “tre Marie” (Maria di Betania, l’anonima peccatrice che versò lacrime ai piedi di Cristo e Maria di Magdala) in una sola persona.

Interpretazione storica che però oggi la Chiesa moderna in linea di massima respinge. L’identificazione tra Maria di Betania e Maria di Magdala rimane in linea di ricerca quindi almeno fortemente dubbia, e ciò minerebbe quindi alla base le due antiche citazioni storiche, mentre è errata alla base quindi l’identità congiunta con la peccatrice.

La questione di relazione quindi allo sviluppo provenzale della leggenda medioevale di relazione alla figura di Maria Maddalena si presenta con caratteristiche di imponente complessità generale, e quindi questo studio non appare certo attualmente in grado di fornire su ciò opinione complessiva e ragionata (300).

Vada tra l’altro notato che appare di nostro interesse di studio essenzialmente la fase storica (comunque centrale) di cronologia pelagiano – gregoriana, a fronte dei successivi sviluppi di terra francese, di eccezionale importanza e complessità, della vicenda di relazione alle spoglie della Maddalena.

Reliquie materiali che – è sempre il caso di ricordare – risultano comunque in gran parte disperse o distrutte dalla furia rivoluzionaria del 1793.

Non possiamo quindi che limitarci su ciò ad una serie di annotazioni in punti che però riterremmo di interesse per aprire per gli storiografi e gli studiosi una possibile nuova via di ricerca sulla eccezionale questione, purtroppo in odierna lettura avvelenata da schemi polemici da lettura di massa di traino da schemi letterari, culturali, sociologici, esoterici ed in qualche caso addirittura politici.

D’altronde la leggenda di stesura medioevale, esposta da Rabano Mauro vescovo di Magonza nel primo IX secolo e più o meno ripresa da Iacopo di Varagine, mostra una definizione di grande complessità.

Nel testo di Rabano, parecchi diretti seguaci di Gesù, assieme a Marta la sorella Maria Maddalena, Lazzaro, Maria Salomè, Maria di Giacomo, raggiungono miracolosamente via nave le rive della Provenza.

Contesto narrativo che trova nelle presenze sepolcrali della Baume una particolare attestazione di studio.

4

Questa ricerca si permette quindi di considerare la possibilità storica che le Reliquie storicamente elargite da Pelagio II alla Chiesa gallica ed a Childeberto II siano in realtà *di attribuzione alla figura della evangelica Maria Maddalena*, di altissima tradizione medioevale di fede in terra provenzale.

Ciò nei fatti si andrebbe a costituire in lettura potremmo dire intermedia tra le storiografie contrapposte che leggono la astratta possibilità di una presenza fisica di predicazione della Maddalena e degli altri Santi in Provenza e quelle che negano alla radice tale possibilità storica riconducendo presenza e morte della Santa dopo la Pentecoste ad Efeso.

E’ nostra ulteriore opinione che tale evento come qui valutato – se storicamente ricondotto in tal senso alla datazione materiale stringente tra il 580 ed il 586 – abbia potuto determinare una profonda, ulteriore differenziazione dottrinale, in vita e post mortem, tra le interpretazioni cristiane di Pelagio e di Gregorio, con una puntualizzazione di eccezionale gravità e notorietà che appunto il nuovo Papa effettua ai primi anni del suo mandato.

Il confronto dottrinale tra le due visioni cristiane, già evidente dai ricordati eventi di memoria gregoriana sul reperimento della tomba di Lorenzo e dalla mancata canonizzazione di Pelagio, a noi parrebbe esplicarsi così sull’argomento più grave in assoluto possa essere analizzabile dalla Chiesa antica e dalla Chiesa di ogni tempo: l’esistenza, il ruolo e l’influsso sulle vicende umane del Demonio.

Sotto questo aspetto, e per questa particolare lettura, la questione dell’identità in una sola figura delle tre donne evangeliche, come prospettata nel 591 da Gregorio Magno nell’ormai nota *Homelia XXXIII* di San Clemente appare addirittura secondaria.

Gregorio, in quella stessa Omelia ed in molti altri punti, si diffonde verso la Maddalena in terminologie di altissima spiritualità e straordinaria devozione, pur identificandola come peccatrice pentita. Come quindi sarebbe possibile ciò?

La lettura evangelica su ciò è naturalmente di fonte diretta, ossia da Luca e da Marco.

*8:1 In seguito egli se ne andava per città e villaggi, predicando e annunziando la buona notizia del regno di Dio.*

*8:2 Con lui vi erano i dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti maligni e da malattie: Maria, detta Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni.*

*16:8 Esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro, perché erano prese da tremito e da stupore; e non dissero nulla a nessuno, perché avevano paura.*

*16:9 [Or Gesù, essendo risuscitato la mattina del primo giorno della settimana, apparve prima a Maria Maddalena, dalla quale aveva scacciato sette demòni.*

La condizione del *sette,* di diretta quindi lettura evangelica, corrispondeva alla possessione diabolica piena, costante e totale, in cui l’essere umano vive una vita distruttiva in realtà senza responsabilità alcuna, costituendosi quindi nei fatti in puro involucro fisico destinato dal Demone interno alla rovina degli altri e di se stesso.

La Chiesa antica e prima ancora la stessa società ebraica di stesura evangelica apparirebbero in realtà del tutto consapevoli (e la precisione della terminologia evangelica in questo caso usata apparirebbe chiara) della profonda differenza concettuale e casistica tra peccato da vizio umano di induzione diabolica e possessione completa e totale.

Nella prima condizione parrebbero quindi rientrare contesti determinati da eccessi caratteriali, disordini comportamentali da tare fisiche, corruzioni ambientali, in questa chiave quindi intravisti e considerati.

Se l’ultima condizione ovviamente comporta invece quindi una potenzialità eccezionalmente più elevata di allarme sociale e spirituale per l’umanità circostante, paradossalmente riduce i termini di responsabilità individuale in lettura morale.

Il posseduto è un disgraziato, rovinato quindi senza colpa alcuna oppure per avere, per leggerezza o immoralità, aperto le porte nella sua vita egli stesso all’azione diretta del Demonio. Saranno meditazioni queste come noto di vero e proprio magistero per la chiesa medioevale, in particolare per la lezione trecentesca di lettura domenicana, e di dibattito teologico profondo ed a tratti drammatico ancora presente nella Chiesa Cattolica moderna (301).

Questa visuale consente quindi a Gregorio di interpretare congiuntamente, ed in lettura di complesso, il comportamento prostitutorio della Maddalena ed allo stesso tempo la sua Santità altissima, originata dalla gratitudine verso l’esorcismo ricevuto da Gesù Cristo. E tutti noi per esperienza sappiamo come la gratitudine vissuta pienamente sia forse in assoluto il più forte di sentimenti umani.

Nell’invio delle Reliquie così significative da parte di Pelagio per motivazioni essenzialmente politiche, anche se altissime (la difesa dell’Urbe), possiamo così intravedere ancora una volta in Gregorio, che interviene a breve distanza dalla morte del predecessore, una linea di netta ma attenta differenziazione dottrinale.

Nell’azione di Gregorio appaiono sempre presenti motivazioni didattiche che per Pelagio, stretto dalle necessità in un momento disperato, paiono non sempre apparire del tutto. L’invio a popoli impreparati della reliquia della Maddalena, senza spiegazione piena e totale della eccezionale complessità spirituale della figura, sarebbe dare luogo a fatali confusioni ed incertezze sulle quali fallirebbe fatalmente la piena azione conversionale cristiana, oltre che la formazione di clero e fedeli.

Ci parrebbe di ritenere quindi questo l’ipotizzabile contesto storico della omelia sviluppata a San Clemente, in cui Gregorio Magno delinea in termini completi la figura della Maddalena per come di risultanza dai testi evangelici e dalle tradizioni da patristica orientale.

Riteniamo però che l’azione di Gregorio su Pelagio abbia contribuito nella determinazione di scelta della figura storica che la nostra ricerca intravede come di alta possibilità per l’attribuzione di conduzione in Gallia delle spoglie della Maddalena.

*Il vescovo Verano di Cavaillon era il più celebre esorcista* di quella fase storica in Gallia, e probabilmente tra i più noti nel generale contesto cristiano di area occidentale, quindi figura di fama non certo sconosciuta al Pontefice stesso.

Possiamo ritenere, in ciò che resta comunque ipotesi storica di base documentale, che a lui sia quindi stato affidato il compito dal Papa; e che questo remoto evento possa leggersi come di costituzione reale della tradizione provenzale medioevale su Maria Maddalena.

5

Non risulta con precisione che Aunario di Auxerre e Verano di Cavaillon si siano incontrati direttamente durante un primo sinodo gallico di Macon confusamente ricordato anche nella datazione (581 oppure 583).

Risulta invece con precisa attestazione che ciò sia avvenuto, e che i due vescovi siano anche intervenuti, nel corso del secondo - storicamente importante - Concilio di Macon (in realtà anche qui una rilevante scadenza Sinodale), di datazione al 23 ottobre 585 e presieduto dal vescovo Prisco di Lione (302).

Possiamo presumere che l’incontro tra i due, nell’ambito della nostra ipotesi, possa essere quindi di base alla seconda breve missiva di Aunario a Pelagio, in cui il vescovo di Auxerre riferiva al Pontefice sugli sviluppi della Chiesa transalpina.

Di Verano sappiamo pochissimo, come per la generalità d’epoca (303).

La sua fama come esorcista doveva essere riconosciuta in intera area gallica, se ancora nel famoso codice miniato del Libro delle Ore di Jean Fouquet, di epoca storica al 1452-60, è raffigurato un suo esorcismo pubblico ad un giovane ossesso fantasticamente ambientato a Notre Dame de Paris; d’altronde la reliquia del Santo era stata già dall’anno Mille circa ricondotta vicino Orléans, a Jargeau.

Verano è così autorevolmente citato dallo stesso Gregorio di Tours, che lo conosce di persona ed incontra intorno al 581 rimanendone impressionato, e giungendo a sostenere che avesse ricevuto da Dio la grazie di guarire spesso i malati con un semplice segno di croce.

Si badi a come l’opinione di Gregorio di Tours – ascoltata sempre con grande attenzione a Roma, quindi da Pelagio e Gregorio – fosse documentata, trattandosi di ecclesiastici di rilievo e comunanza di appartenenza ecclesiale, oltre tutto di conoscenza diretta. La citazione di Gregorio di Tours quindi ha però la caratteristica di non riportare per la figura un ruolo vescovile riportando una singolare iperbole – *pontife* – di prestigio spirituale assoluto. Vedremo a breve il possibile significato di ciò.

*"…Ce pontife était pourvu de grandes vertus en sorte que, souvent, avec la grâce de Dieu, il guérissait les malades par un signe de croix…”*

Né si deve dimenticare naturalmente, come dato centrale, il contesto geografico del territorio di predicazione ed azione di Verano in riferimento alla ipotesi intravista.

In un’area per l’epoca di una certa perifericità storica per il mondo occidentale, Cavaillon dista da Aix, luogo di attestazione di gran parte della narrativa miracolistica sulla Maddalena da parte di Rabano Mauro, poco più di una quarantina di km.

Tarascona, luogo dalla stessa tradizione di miracolistica in relazione a Santa Marta sorella della Maddalena, 35 km circa. Lo stesso remoto massiccio della Santa Baume, in cui è presente la celebre grotta eremitica di tradizione della presenza diretta della Santa, non raggiunge il centinaio di km di distanza da Cavaillon, per un’area di grandi vuoti urbani.

Quanto appunto il contesto storico geografico d’area fosse complesso e remoto è valutabile da un altro dato.

Dopo la scomparsa di Verano durante un Sinodo ad Arles, attestata all’11 o 13 novembre del 590 per la tradizione e per i Bollandisti (secondo altre fonti all’appena precedente novembre 589), la diocesi di Cavaillon non ha attribuzione vescovile per circa due secoli.

Ciò è naturalmente dovuto in primo luogo alle devastazioni saracene, nell’area particolarmente intense. Possiamo però ritenere ciò come segno indiretto dell’importanza di quanto da Verano compiuto, ed indice di una nuova riaggregazione della presenza cristiana d’area intorno alle Reliquie supreme in area condotte.

La tradizione agiografica di relazione alle azioni e ai miracoli di Verano di Cavaillon è dominata da un evento destinato a notorietà collettiva maggiore degli altri.

Nell’ambito della tradizione cristiana dei Santi *sauroctoni* l’esorcista compie per tradizione, da eremita e prima di accettare il ruolo vescovile, un miracolo particolare nella selvaggia zona fluviale della Sorgue.

Ciò non distante da Cavaillon ed esattamente nell’area della Fontaine de Vaucluse - molti secoli dopo di permanenza di Francesco Petrarca - nella cui chiesa medioevale dedicata alla Notre Dame è tuttora il sarcofago sepolcrale del Santo.

Verano quindi anatemizza ed allontana un selvaggio mostro sauriforme alato – la *Couloubre –* che tormenta la popolazione del villaggio, e che dopo l’azione del Santo si disperde andando a morire nelle Alpi. Questo appare appunto popolarmente come il suo evento sacro più noto, tanto da essere rappresentato in area in sculture e pitture.

Va però attentamente notato come – sia pure in agiografia miracolistica di genere – l’evento della Sorgue presenti profonde affinità tematiche e descrittive con il miracolo di successiva narrazione da Rabano Mauro riguardante Tarascona, geograficamente contigua a Cavaillon.

In quel caso è Santa Marta di Betania – in narrazione sorella della Maddalena, ed appunto in relazione al descritto raggiungimento della Provenza da parte dei Santi – a liberare il territorio e le popolazioni da un affine mostro sauriforme, la *Tarasque*.

La lotta contro le forze indescrivibili della natura feroce riveste naturalmente sempre e costantemente grande rilievo nei testi agiografici antichi. Apparirebbe però evidente come in questo caso il prevalere contro i mostri naturali possa celare il simbolo ovunque presente della lotta contro il paganesimo animistico, in zone e tempi remoti di predicazione.

Da questo importante particolare di agiografia leggendaria – in realtà già notato in sede critica da altri studiosi (304) – possiamo però ritenere di pervenire ad un primo importante cenno di congiunzione delle due tradizioni rispettive di santità cristiana.

IL VIAGGIO DI VERANO

Il vescovo Verano di Cavaillon nasce, secondo la tradizione locale intorno al 513/515, in incertezza di attribuzione di luogo natale: la versione bollandista riporta in incertezza i villaggi di Javols (Gévaudan), Barjac (Gard) Jargeau (Loiret), ed anche la citata Vaucluse, che sarà in ogni caso per tradizione il suo punto di riferimento di azione e predicazione.

E’ ordinato sacerdote intorno al 540. La datazione vescovile è invece dibattuta.

Alla datazione di tradizione del 568, dalla agiografica antica (305) contrastano molte altre più moderne opinioni critiche (306) che parlano di un avvenimento identificabile in realtà al 585, ossia di una datazione di ordinazione vescovile appena precedente al suo citato intervento al II Concilio/Sinodo di Macon.

Questa data appare in realtà quindi molto importante.

La tradizione riporta quindi che poco prima della presunta nomina vescovile Verano affronti un difficilissimo viaggio verso Roma, nello scopo di visitare le Tombe degli Apostoli.

Dopo le infinite traversie, spirituali e materiali, del viaggio stesso, nella narrazione dell’interpretazione di tradizione Verano giunge quindi a Roma ed al diretto contatto con il Papa, compiendo in San Pietro un ulteriore prodigio: apre con la preghiera le catene che i guardiani della cripta di San Pietro avevano chiuso, nel respingerlo in quanto conosciuto (307)

A questo punto nella leggenda giunge il Pontefice, che – profondamente commosso – *lo trattiene a rimanere a Roma per qualche anno* (308).

Verano quindi ripartirà per la Gallia, conducendo però (cosa di grande importanza nel racconto) una particolare missione verso il sovrano da parte del Papa.

2

In realtà quindi la correzione di pochi anni della reale fase di Vescovato di Verano di Cavaillon, apportata dai moderni studiosi, sarebbe quindi risolutiva.

Proprio perché tenderebbe, come ognuno può notare, ad una straordinaria concordanza di tempi tra la leggenda agiografica del Santo e la storiografia reale pontificale, ricostruzione nei fatti a lungo di difficoltà interpretativa per gli studiosi proprio per l’errore storico del dato cronologico di immissione.

La questione apparirebbe di una certa evidenza. Se Verano diviene vescovo al 585 al ritorno da una permanenza di qualche anno a Roma presso il Papa, abbiamo quindi innanzi tutto una concordanza perfetta con la fase storica di Pelagio II, che appare quindi come il pontefice di riferimento della leggenda veraniana stessa.

La *missione* di cui il Pontefice incarica Verano non sembrerebbe poter essere che essere quella di conduzione delle Reliquie da Pelagio promesse ad Anuario.

Se la permanenza del Santo dura qualche anno, come riportato dalla leggenda, Verano arriva quindi a Roma, possiamo ritenere, proprio intorno al 580 o 581 per poi ripartire verso la Gallia intorno al tardo 584 o primo 585, fase in cui è appunto interpretabile la sua nomina vescovile (a questo punto da Childerico II) ed è poi attestata la sua storica presenza vescovile al II Concilio/Sinodo di Macon.

Che poi l’incarico romano di Verano dovesse essere di rilievo assoluto è valutabile anche dalla scelta significativa di Childerico II stesso, che al 587 chiama lo stesso Verano di Cavaillon addirittura al padrinaggio cristiano di suo figlio Teodorico II, ad Orléans nel 587.

Tutto ciò parrebbe quindi potere essere letto come di conferma sostanziale al quadro storico ipotizzato.

Avremmo quindi in linea di massima una ricostruzione che parrebbe, nei tanti lati oscuri ancora da valutare, come a nostro avviso di sufficiente coerenza per la componente centrale della questione.

Pelagio comunica ad Anuario nella prima, determinante missiva l’intenzione di invio di Reliquie cristiane assolute; possiamo naturalmente presumere, per elementari questioni di sicurezza, che Verano fosse già a Roma alla formulazione della lettera.

La sosta pluriennale a Roma diveniva a questo punto necessaria.

Ciò non tanto per il rischio presumibile per la Reliquia ed il messaggero in itinere, per il sostanziale disinteresse delle bande longobarde di momento alle questioni dottrinali. Il rischio apparirebbe di più evidente natura oggettiva, come Pelagio precisa nella prima parte della missiva sconsigliando ad Anuario il viaggio. L’Italia intera era nel caos, e la sottile ed isolata striscia di terra comprendente Roma era ancora libera solamente dietro riscatto in oro.

Possiamo quindi ritenere che Pelagio abbia concesso la partenza a Verano con la Reliquia solamente in condizioni di relativa sicurezza, ossia dopo l’elezione di Autari ed i primi contatti con Bisanzio e con Smaragdo.

Così come, per questa nostra ricostruzione, può non essere certa la modalità di custodia delle Reliquie da parte di Verano. Che nella nostra ipotesi l’ecclesiastico possa avere avuto o no accompagnatori, o che alcuni tratti siano stati compiuti dietro più sicura via nave, sono questioni destinate a rimanere indefinite.

Al 586 o 587 quindi Anuario può mostrare lo sviluppo della Chiesa di Gallia e Verano fare da padrino al figlio di Re Childerico, con il visto di risposta di Pelagio.

La tradizione delinea così alcuni passaggi geografici che, come immediatamente percepibile non sono di corrispondenza tra andata e ritorno, del viaggio di Verano verso Roma, che presupponiamo di custodia conclusiva della reliquia fisica della Maddalena.

Si lascia qui ad approfondimento la miracolistica di tradizione agiografica straordinaria per ogni luogo di passaggio, composta essenzialmente da esorcismi contro i mali dell’individuo e le manifestazioni ostili della natura.

L’itinerario di partenza del Santo verso Roma, per il racconto di tradizione, dal territorio provenzale di Cavaillon/Fontaine de Vaucluse va verso *nord*, per l’attraversamento alpino difficoltoso ma usuale per l’Italia settentrionale.

Il percorso di Verano transita quindi da tradizione per Embrun, Briancon, Torino, Milano, Ravenna, come luoghi di citazione principale.

Il ritorno in Gallia è di itinerario completamente differente*.* Il Santo transita nei borghi di riferimento a Pisa (Peccioli), vi è poi la memoria di Albenga ed infine di Cassis.

Apparirebbe quindi evidente la differenza di iter; nel percorso di ritorno è privilegiato l’asse esclusivamente francigeno/ aurelio, con tratti presumibilmente percorsi appunto via marittima, segnale comunque di una certa prudenza di scelta.

Verano poi giunge infine a Cavaillon da *sud*, ossia dalla marittima provenzale.

Cosa potrebbe significare tutto ciò?

1. L’itinerario di Verano verso Roma, presumibilmente intorno al 580/81, apparirebbe di autentica ed ufficiale missione diplomatica. Difficile pensare che il Santo, già in età relativamente avanzata, possa avere valicato da solo i valichi alpini. Possiamo quindi ipotizzare che il viaggio sia avvenuto per incarico della chiesa gallica, e con la non ostilità dei principali clan longobardi; cosa che garantiva molto relativamente, alla luce dell’incontrollabilità d’epoca di uomini e cose;
2. I siti miracolistici per quell’iter (Torino, Milano, Ravenna) appaiono tra i principali centri longobardi (a Torino si situava il clan di Agilulfo, futuro sovrano) ed ovviamente bizantini in Italia. Difficile pensare che i luoghi della miracolistica possano coincidere del tutto con i centri di potere politico, circostanza che rafforza l’ipotesi di una missione di carattere diplomatico generale;
3. L’iter di ritorno del viaggio di Verano si realizza in un contesto che appare invece di perifericità e difficoltà. Nei fatti, valutando appunto Peccioli ed Albenga come simbolici punti focali di un viaggio che per il tratto intermedio può essere avvenuto anche via mare, abbiamo il passaggio del Santo dai punti estremi post maremmani di relativo controllo da Roma ai primi di diretta influenza franco bizantina. Difficile pensare che ciò non possa essere avvenuto che per motivi di gravità, come appunto la custodia imprevista di una Reliquia di affidamento pontificale può prevedere;
4. Apparirebbero così evidenti in rapporto al tratto finale percorso dal Santo esorcista da Albenga, i riferimenti costanti di territorio nel tempo, topografici ed ecclesiali, di attribuzione al personaggio della Santa, sia per la fascia marittima che per l’entroterra collinare.

Centrale in valutazione storica ci appare quindi infine il punto di riferimento che appare finale del viaggio di Verano prima di raggiungere Cavaillon, ossia *Cassis*.

2

Uno dei più noti eremiti e predicatori del V secolo, Giovanni Cassiano *(Jean Cassien),* era - da dibattuta ed incerta origine prima familiare, forse orientale – in realtà per costanti ipotesi storiche di sviluppo dalla tradizione (309) di nascita provenzale, proprio dell’area marittima di Cassis.

Intorno al 410 è a Roma, dove assiste al saccheggio visigoto. Intorno al 415 è nuovamente in Provenza, ed è proprio a Marsiglia che fonda quello che sarà un monastero poi abbaziale che diverrà celebre come di San Cassiano, in denominazione formale di *Saint Victor* per i monaci e *Saint Saveur* per le monache.

La nostra ipotesi storica vede *quindi Verano affidare al Monastero Cassianita di Saint Victor le reliquie fisiche di Santa Maria Maddalena*, avvenimento quindi alla datazione del primo 585.

Naturalmente non sappiamo se i Cassianiti avessero già trasformato a quell’epoca in area santuariale la celebre collina della Baume, di generale conoscenza cristiana medioevale come di vita eremitica della Maddalena in Provenza. Apparirebbe quindi invece possibile che ciò sia accaduto nella fase successiva, ed in particolare nelle difficoltà eccezionali incontrate dall’intera civiltà cristiana in area provenzale a causa delle incursioni saracene, con fase culminante all’ VIII secolo.

Ciò che però possiamo presumere, da una serie di indizi storici di rilievo, è che comunque l’area fosse già ab antiquo di prima attestazione di devozione cristiana.

Verano di Cavaillon scompare quindi, da tradizione, a ridosso delle datazioni storiche di scomparsa di Pelagio ed elezione di Gregorio, al novembre 589 oppure 590.

Solo poco dopo, quindi, in memoria storica all’aprile del 593 Gregorio Magno, nell’ambito di una intensa azione pastorale verso quella comunità cristiana, procede con l’invio in Provenza di una nuova importante componente reliquiaria.

Il Pontefice invia al patrizio Dynamius di Provenza, personaggio di prestigio sociale ed intellettuale personale e familiare nonché amministratore dei beni della Chiesa di Gallia sino al 595, reliquie materiali relative a frammenti delle catene di San Pietro e della graticola di San Lorenzo.

Si tratta di doni importanti. La cosa appare quindi meno inverosimile di quanto a prima lettura potrebbe intravedersi, nonostante la fase storica, e lo stesso pontificato gregoriano, non difetti certo di derive dottrinali e concettuali di carattere chiaramente fantastico.

La tomba di San Lorenzo era stata quindi appena reperita, e qualunque componente di metallo non chiarita di presenza nel posto poteva essere agevolmente scambiata per parte della graticola di tradizione martiriale.

Interessante il riferimento a frammenti delle catene di Pietro, fattore reliquiario non nuovo nella predicazione gregoriana. Si può a ciò notare la corrispondenza con il citato miracolo di tradizione per Verano di Tours, in cui l’eremita giunto a Roma apre miracolosamente con la preghiera le catene della cripta di San Pietro. E d’altronde lo stesso Pelagio era ricordato da LP come autore di interventi di custodia della reliquia petrina.

Vi è quindi, nonostante le differenze di sensibilità dottrinale, continuità tra la lezione pelagiana e quella gregoriana, continuità che appare quindi, negli elementi di fondo e di base, a partire dal dato reliquiario, il cui concetto e funzione Gregorio approfondisce e potenzia.

Gregorio va però chiaramente sulla nostra specifica questione anche oltre ciò, con un gesto importante e per certi aspetti clamoroso, quanto per noi molto indicativo.

Il Papa, in una missiva diretta a Marsiglia dell’ottobre 596 o del primo 597 (*Ep.7,12*), accoglie una richiesta del citato Dynamius – all’epoca forse già ritirato o defunto, se non addirittura un congiunto omonimo – riguardante l’amministrazione di case e terreni adiacenti al citato Monastero di San Cassiano.

Rivolgendosi alla badessa Respecta ed indirettamente persino all’autorità vescovile, il Pontefice impone a favore del patrizio una specifica carta di privilegio, che consenta la gestione indiscussa del grande fondo ecclesiastico in modalità di possibile ingrandimento in acquisizione di nuove aree (310). Mentre infine una annotazione di notevole importanza riguarda senz’altro un particolare momento di congiunzione tra la vicenda pelagiano – gregoriana di relazione all’area provenzale e la figura della Santa.

Al 595, nella versione di Auxerre (a diretta cura quindi del citato vescovo Aunarius) il Martirologio Geronimiano inserisce una diretta memoria di Marta e Maria Maddalena, già interpretate quindi come sorelle dalla appena precedente omelia gregoriana. La citazione, al 19 gennaio, rimarrà sino al dodicesimo secolo.

Il Martirologio di stesura romana non prevedeva la ricorrenza, attribuendola ad altre figure di sostanziale omonimia, questione di grande frequenza nella lettura dei Codici. L’interpretazione di alcuni studiosi (311) si rifaceva quindi correttamente ad possibile un errore del copista monacale della stesura di Auxerre.

Sulla base dei dati qui riportati, potremmo quindi invece ritenere che *l’autorità di Aunarius abbia inserito la scadenza memoriale maddalenita nell’ambito della vicenda qui riportata*, e che lo riguardava in prima persona (e con lui la Chiesa gallica).

La data liturgica memoriale antica sarebbe quindi nata dall’arrivo della Reliquia, e dai suoi diretti custodi primi.

Dal complesso quindi di questi dati apparirebbe quindi a nostra opinione la notevole possibilità che:

* La componente monasteriale femminile del complesso monasteriale cassianita di Marsiglia fosse al tardo VI e primo VII secolo l’effettivo punto di custodia della reliquia che interpretiamo come maddalenita, di trasmissione da Verano ed invio da Pelagio;
* La sorte della straordinaria reliquia sia poi ai primi anni seguita con grande attenzione a Roma da Gregorio, che pare pervenire a creare su ciò una sorta di regime giuridico speciale di propria indiretta fiducia oltrepassando le consuete competenze canoniche specifiche e territoriali.

INIZIO DI UN PERCORSO DI RICERCA

Come quindi già detto inizialmente per questa particolarissima questione, una ricostruzione di questo genere tende naturalmente ad aprire un dibattito, anziché chiuderlo.

Dibattito quindi di eccezionale fascino di ricerca per molte motivazioni. Si tratta quindi di un possibile inizio di percorso di ricerca cui invitiamo gli studiosi interessati, ed a cui non potremmo sottrarci anche per il futuro.

Una ricostruzione di massima quindi – ma ovviamente di pura linea indicativa – vedrebbe quindi per la nostra lettura la reliquia maddalenita condotta da San Verano su consegna pontificale e mediazione della Chiesa di Gallia all’estremo VI secolo sino al Monastero Cassianita marsigliese.

Le sciagure successive dell’area nelle logiche di predominio militare e poi le devastanti incursioni saracene avrebbero quindi indotto i monaci di Saint Victor a spostare le reliquie sino all’area interna ed in alcuni tratti selvaggia della Baume, fenomeno ovunque comune per molte altre presenze di venerazione cristiana in quella fase storica.

Area della Baume che possiamo ritenere, parrebbe in maniera naturale, certamente non estranea alla presenza e predicazione cristiana originaria, verosimilmente di carattere eremitico; presenza che certamente al Monastero cassianita del VII secolo non doveva essere sconosciuta.

D’altronde l’attuale Basilica di Saint Maximin poggia parrebbe su di un edificio paleocristiano del V secolo, cui sarebbe stato aggregato un battistero del secolo seguente.

Il ruolo su ciò dei Cassianiti apparirebbe determinante già quindi alla precedenza della traslazione reliquiaria da noi presupposta.

Molte domande però si affollano a questa ricostruzione, domande cui la risposta appare di forte incertezza. A partire da una, immediata e naturale.

Quali le origini prime della Reliquia in possesso di Pelagio, per questo quadro ricostruttivo?

Possono essere su ciò (e nella chiave particolare di questa ricerca) tentate varie ipotesi alternative, con rispettivi pro e contro.

1. La Reliquia potrebbe provenire da Efeso, e quindi essere stata trasmessa dai Bizantini a Pelagio. A favore di questa ipotesi starebbe la citazione d’epoca di Gregorio di Tours, che potrebbe rivelarsi di derivazione dall’evento di traslazione. Contro ciò starebbe invece l’attestazione successiva nei secoli, a partire da Leone il Filosofo, della Maddalena ad Efeso.
2. La Reliquia poteva provenire da Roma, in questa situazione in un possesso pontificale che non potremmo, in mancanza di altri indizi storici, che far risalire all’imponente traslazione reliquiaria che abbiamo ritenuto di identificare per l’epoca di Giovanni I al 525/26. A favore di questa ipotesi parrebbe stare l’esistenza storica di un vescovo Massimo di Aix con attestazione al 524, omonimo quindi del leggendario primo vescovo di Aix *Maximin* che avrebbe fatto parte del primo gruppo dei Santi con la Maddalena in Provenza. Contro questa ipotesi la ricordata questione sulla attestazione delle reliquie consegnate in ipotesi a Giovanni I per aree periferiche del regno ostrogoto in Italia, cosa che lascerebbe difficoltà a pensare che la Reliquia della Maddalena potesse essere al 526 proprio a Roma.
3. La Reliquia potrebbe provenire direttamente da Costantinopoli. A favore di ciò parrebbe l’origine prima, dal vicino Mar di Marmara, del raro e pregiato marmo di proprietà del sarcofago dl IV secolo per tradizione di riferimento a Maria Maddalena ora nella Basilica di Saint Maximin. Contro, le tecniche di lavorazione d’epoca appunto del marmo, che riporterebbero a strutture specializzate di Arles ed ancor più di Roma.

La questione prima appare quindi di grande complessità. Se ne rimanda quindi ancora una volta, per la propria articolazione, a documentazione specifica di base.

D’altronde apparirebbe evidente che – anche presupponendo la custodia da parte di Verano della reliquia fisica maddalenita – i quattro imponenti e rifinitissimi sarcofagi del IV secolo presenti attualmente alla Basilica della Baume non avrebbero potuto evidentemente essere opera di traslazione materiale da parte del Santo.

Sono per tradizione i sarcofagi di Saint Maximin, Santa Susanna e Marcella, San Sidonio e quello di Maria Maddalena.

Ciò sembrerebbe far deporre per una traslazione e collocazione via mare dall’area imperiale bizantina alle coste di Provenza, al largo dall’ Italia longobarda, operazione condotta naturalmente in concordia con il Papa. I Sarcofagi avrebbero avuto quindi traslazione autonoma dalla Reliquia, in termini esatti che non conosciamo.

Ciò che sappiamo è i Cassianiti custodirono l’intero territorio di Saint Maximin, a partire dall’eremo di tradizione per la Santa, per tutto il medioevo sino alla fase angioina della seconda metà del XIII secolo.

Furono poi sostituiti nella fase di edificazione basilicale da Bonifacio VIII su richiesta di Carlo II d’Angiò non prima dell’aprile 1295, all’atto di Bolla di autenticazione delle reliquie della Santa, per tradizione reperite *in situ* dall’azione sovrana nel 1279.

Ciò però dopo che da duecento anni era nata venerazione della Reliquia in tutt’altra area di Francia, ossia quella borgognona di Vezelay (312), con reliquie materiali che sarebbero però di remota e diretta origine dalla stessa stretta vicenda della Baume qui in esame.

La complessa ed intrecciata vicenda storica su ciò è sin troppo citata e per molti importanti elementi ancora misteriosa, e quindi non appare qui il caso di approfondire da parte nostra.

Sono quindi elementi storicamente successivi alla nostra fase di indagine, che riguarda la genesi della tradizione provenzale, che leggiamo al tardo VI secolo. La linea centrale della questione apparirebbe però di coerenza.

Il reperimento della reliquia da azione sovrana al 1279, in allocazione non propria, ed il controverso messaggio memoriale del 716 da parte di Eudes di Aquitania (313) parrebbero confermare l’aspetto di fondo della questione: il complesso reliquiario sarebbe stato occultato alla Baume nell’estremo VII secolo, o primo VIII secolo, per motivi di sicurezza, ad ormai pochi anni da Poitiers.

La straordinaria storia del conflitto ideale tra Vezelay e Saint Maximin, con errori di identità nelle reliquie, trafugamenti ecclesiastici, indagini sovrane, pellegrinaggi contrapposti, appartiene a quanto di più sconfinato la affascinante puerizia della agiografia medioevale potesse riuscire ad esprimere.

Questa ricerca si permette quindi da queste riflessioni di poter considerare valido il nucleo storico di base della tradizione sulla Maddalena alla Baume, nei termini però valutati, ossia di traslazione reliquiaria al tardo VI secolo in area monasteriale cassianita.

Il nostro studio si ferma qui su questo punto particolare. Il nostro tentativo non era si riferiva in maniera diretta all’ identificazione in traccia storica delle reliquie di Santa Maria Maddalena, parti delle quali in ipotesi analitica astratta e straordinaria ancora presenti tra le due grandi ecclesialità provenzale e borgognona.

Il nostro studio si attesta invece sulle questioni diverse sopra citate.

La straordinaria vicenda delle reliquie della Maddalena si situa per noi quindi sullo stesso crinale storico da qui nella nostra analisi scaturisce il *calice vitreo* per noi di base alla leggenda del Santo Graal; la medesima è la fase storica; e gli stessi ne sono i personaggi storici di riferimento pontificale romano, Pelagio e Gregorio.

In questo caso, tramite Aunario di Auxerre e soprattutto Verano di Cavaillon, il cui nome autentico di origine burgunda – *Wrain* – si sarebbe in analogia latina (per noi non casualmente appunto) collocato in omonimia del sito del reperimento del Calice di San Lorenzo.

590: BLANO DI BUTE E ARTU’

PARTE 1

Premessa

Lo sviluppo di questo particolare argomento, conclusivo del nostro studio di ricerca – che avrà appunto solamente poi delle particolari Conclusioni, di carattere per certi aspetti da interpretare però come distinte dal testo generale – ci conduce (vada detto, con una certa nostra almeno iniziale sorpresa) a dovere affrontare alcune componenti di base di una tradizione che mai ci saremmo attesi, cioè quella arturiana.

La tradizione di carattere arturiano, come generalmente noto, legge una visione di sintesi diretta con la poetica duecentesca graaliana, e in particolare con la generale tematica sulla reliquia graaliano cristiana come riletta da Robert de Boron, di origine derivata. È proprio l'apparizione del Re Pescatore nell'opera di Chretien a determinare nel tempo l'introduzione nel ciclo arturiano del tema della ricerca del Graal.

L’affascinante sviluppo letterario del progressivo intreccio tra i due cicli letterari, sino alla grande stesura medio quattrocentesca di sintesi capolavoro di Thomas Malory, produrrà risultati poetici ormai parte del patrimonio dell’umanità.

Così mentre il ciclo di leggendarietà arturiana appare già solido e radicato, il rapporto identificativo Artù - Graal appare inizialmente come di riferimento poetico solamente indiretto.

Ciò rende ulteriormente sorprendenti i risultati, come sempre di ipotesi ricostruttiva, che riteniamo qui di dover presentare.

Risultati che indurrebbero a poter intravedere un legame di natura originaria tra due vicende di reale natura storica, che poi le tradizioni leggendarie hanno ripreso nei secoli in maniera preziosa, letterariamente importante quanto di traccia storica originaria fortemente frammentata.

Per i dati di questa nostra particolare ricerca la vicenda arturiana nei suoi elementi di fondo - per come qui da noi riportata, ossia da un tentativo di interpretazione storica - appare strettamente connessa a quella che riporteremo per il tardo VI secolo alla figura storica del vescovo Blano di Bute.

Da ciò il riferimento diretto alla reliquia cristiana.

Ciò naturalmente non dirà nulla a chi legittimamente sostenga (e sono la maggior parte degli studiosi) la non identificabile storicità di Re Artù; e quindi la sua natura di paradigma leggendario e letterario. Ci permettiamo quindi su ciò lettura aperta, rigorosa quanto si vuole ma priva di preconcetti di analisi in qualunque possibile senso. A partire da un dato di premessa iniziale che appunto non può che già apparire stupefacente, e che pure apparirebbe logicamente e storicamente contestabile con una certa difficoltà.

Dato che inseriamo, nel suo valore sorprendente e per certi aspetti ellittico, in termini generici di sintesi e di possibile sviluppo futuro di ricerca specifica.

(O M I S S I S)