



Considerazioni filosofiche sulla fede nelle reliquie

di Andrea Tagliapietra

PAGINA 12

Nel corso dell'ultimo secolo il corpo sembra aver vinto la bimillenaria battaglia che, all'interno della cultura occidentale, lo opponeva all'anima e alle sue ragioni. Dal corpo carcere e tomba di Platone, alla carne peccatrice del Vangelo, fino alla macchina corporea di Cartesio, l'Occidente ha pensato il corpo come un luogo opaco e passivo, come la sorda resistenza della materia, come l'inerzia senza intelletto della pura vita animale. Il corpo è involucrio disprezzabile, sperma fetido, sacco di sterco e cibo per i vermi, come diceva san Bernardo.

Ma il corpo è, anche, il corpo di Dio, quell'incarnazione che fa risorgere il sangue e le membra ferite, che pone sugli altari cristiani d'Occidente il Crocifisso, l'icona del Dio invisibile, ovvero l'immagine di un corpo straziato e piagato, di un cadavere appeso al legno con incise nella carne le iscrizioni della più crudele delle sofferenze. Il corpo è *reliquia*, anatomia del sacro che ne restituisce l'immaterialità nel paradosso mummificato della carne, nella lingua, nel dito, nella ciocca di capelli, nell'occhio del beato,

nelle spoglie incontaminate del santo, come quelle di papa Giovanni, il “papa buono”, che, dopo quarant’anni, hanno conservato nella morte il suo sorriso.

Pare che il cranio di Donatien-Alphonse-François de Sade, meglio noto come il “divin marchese”, sia stato acquistato da un frenologo di nome Spurzheim, prendendo subito la via dell’America. Si narra che del grande Napoleone Bonaparte gli inglesi, come ultima forma di spregio, abbiano voluto asportare dalla salma, che ora riposa sotto il marmo rosso del mausoleo degli Invalides, l’augusto ed imperiale sesso, riponendolo in un’ampolla di cui, in seguito, si giunse persino a fare mercato. Conservato con cura, dentro un vaso di vetro pieno di formaldeide è, invece, il cervello di Albert Einstein, che le autorità accademiche dell’Università di Princeton esibiscono ai visitatori di riguardo, quasi si trattasse di un cimelio inestimabile. Così, di fronte ai cuori celebri della collezione conservata presso l’Università di Padova non può non venire in mente la parentela inconfessabile fra questa raccolta, scientificamente ordinata, classificata e conservata, e il sacro culto delle reliquie, che dei santi smembrava i corpi, disossava le carni, scuoiava le pelli, ben prima che la Chiesa riconoscesse la liceità morale delle pratiche anatomiche.

La simbologia sacra della reliquia e il rigore positivista del reperto anatomico si sposano nella comune volontà di vedere l’invisibile, nell’esaltazione del valore esaustivo piuttosto che allusivo della stessa presenza corporea. Come appare, in figura, nel celebre frontespizio del *De humani corporis fabrica* di Andrea Vesalio, il manuale in sette libri che, nel 1543, inaugura la storia dell’anatomia moderna, dove il corpo dissezionato di un uomo prende il posto del libro e il medico, rappresentato nell’atto di sfilare i tendini del braccio, cessa di essere il lettore di un libro per diventare l’interprete di un corpo. Oppure nelle *Tabulae anatomicae* di Julius Casserius, di qualche anno precedenti, dove è il cadavere stesso che si rialza fino al mento la pelle dell’addome, quasi fosse un grembiule, procedendo all’orgogliosa ostentazione dei propri intestini, «rigogliosamente espansi», scriveva Roger Caillois commentandone l’incisione in un suo saggio, «come una grande corolla barocca» (*Au coeur du fantastique*, Gallimard 1965). Anche qui, certo, non può sfuggire la diretta analogia con la di poco successiva rappresentazione devozionale dei santi barocchi, dal petto squarciato e con il cuore in mano, successivamente moltiplicati all’infinito dall’iconografia popolare dei cosiddetti «santini». Ecco sant’Agostino, ecco la Vergine Maria, ecco, soprattutto, la possente simbologia del Sacro Cuore di Cristo, trafitto da spade e da frecce.

Se ancora ai tempi di Galileo, nei teatri anatomici delle Scuole di medicina non era infrequente che un sacerdote amministrasse l’ufficio funebre mentre il medico sezionava il cadavere; scene pressoché simmetriche si svolgevano, da sempre, nei sotterranei delle canoniche e dei conventi, sul corpo di badesse, abati e vescovi in odor di santità, sottoposti a macabre operazioni di bassa macelleria, con rudimentali dissezioni eseguite da mani tanto devote quanto tremanti.

Nell’ambito del cristianesimo contemporaneo la venerazione delle reliquie è un fenomeno del tutto trascurabile, che viene spesso confinato nella dimensione eminentemente folkloristica delle feste patronali. Infatti, l’ingombrante corporeità della reliquia, l’imbarazzante materialismo che essa evoca, appaiono in stridente contrasto con la progressiva spiritualizzazione della religiosità collettiva, che tende ad assumere forme sempre più sfumate ed astratte. Se la religione si razionalizza e si moralizza, se essa



si trasforma in un generico sentimento di ecumenica solidarietà umana, connesso con quei diritti della persona che nessun uomo dovrebbe negare al proprio simile, i simboli religiosi sembrano diventare qualcosa di tendenzialmente superfluo.

Ma l'uomo, che i filosofi si ostinano a definire un "animale razionale" è, per molti altri buoni motivi, un "animale simbolico". E quest'animale simbolico non dimentica che il simbolo centrale intorno a cui ruota la fede cristiana, ovvero la fede che tanta parte ha avuto nella formazione dei paradigmi della cultura occidentale, è quello di un corpo che patisce, che muore e che risorge.

I milioni di pellegrini e di curiosi, con il corollario della morbosa attenzione dei media, che seguirono, qualche anno fa, l'evento dell'ostensione della sindone, a Torino, non fecero, in fondo, che ribadire il disarmante bisogno di presenza corporea soddisfatto dal paradosso di un'*immagine materiale*, una reliquia in cui la sacralità faceva un tutt'uno con la spettacolarizzazione. In questo non si può non scorgere un tratto perfettamente congruente fra l'antica pietà popolare nei confronti delle reliquie e i meccanismi della moderna civiltà dell'immagine. Non a caso, infatti, il simbolo della sindone acquisisce importanza con il progredire di quei mezzi tecnici che, nell'intento di studiarla, la riproducono indefinitamente (fotografia, analisi radiografiche, stereometrie computerizzate, ecc.). Di qui il fascino profano di un oggetto di devozione che rappresenta, al contempo, l'anello di congiunzione fra le più arcaiche e selvagge forme del sacro e il referto spettacolare, solo apparentemente disincantato, della scienza contemporanea.

D'altra parte, in analogia con la scienza, ciò che la reliquia presuppone non è la fede, ma l'incredulità e la volontà di sostituirla al dubbio, non con una fede più salda, bensì con quella certezza che della fede non ha più bisogno. La reliquia pretende per sé il valore del fatto, non quello del simbolo. Ogni reliquia ripete in se stessa il gesto di quel Tommaso che, nel racconto evangelico (Gv. 20,24-28), protende la mano verso il costato del risorto per toccarne le ferite. Allora, se la sacra sindone di Torino, l'inquietante telo di lino recante l'*impronta* del cadavere di un uomo crocefisso che, secondo alcuni, è effettivamente il sudario che avvolse il corpo del Cristo dopo il supplizio del Golgota, mentre per altri, fra cui gli scienziati che nel 1988 ne sottoposero una serie di campioni all'esame del radiocarbonio, è solo un'abile contraffazione medievale, fosse ciò che i sostenitori dell'autenticità ritengono che sia, essa sarebbe, come opportunamente osservano Orazio Petrosillo e Emanuela Marinelli, «la reliquia più preziosa della cristianità» (*La sindone. Storia di un enigma*, Rizzoli 1998).

Una *reliquia* è, in senso stretto, un reperto corporeo o oggettuale connesso con il culto di un santo. La reliquia ribadisce materialmente la reale storicità del personaggio, evocandone e testimoniandone *fisicamente* la presenza e, quindi, l'effettiva protezione (di qui, soprattutto nel Medioevo, le frequenti dispute per le spoglie dei santi e, *in absentia*, la conseguente falsificazione delle reliquie). Del Cristo, tuttavia, non vi possono essere, ovviamente, almeno per il credente, reliquie corporee, dato il dogma della resurrezione, ma solo reperti oggettuali con cui il corpo di Gesù è venuto in contatto - il legno della croce, i chiodi e, appunto, la sindone, vale a dire il sudario funebre che ne avvolse il cadavere prima del miracolo della fede (un altro oggetto, vanamente ricercato, soprattutto in età medievale, è il mitico graal, il calice dell'ultima cena ove Giuseppe d'Arimatea avrebbe raccolto il sangue di Cristo). Ora, mentre la storicità dell'uomo Gesù e dei



suoi patimenti non viene più messa in discussione quasi da nessuno, oggetto di fede continua ad essere il mistero del Dio-uomo, vale a dire l'evento centrale, per i fedeli cristiani di tutte le confessioni, della resurrezione.

L'insostenibile misto di ingenuità e di arroganza teologica, se così ci si può esprimere, presupposto nella soluzione positiva dell'enigma della sindone è, allora, la sua pretesa di costituire materialmente il *reperto* stesso della resurrezione, dal momento che, se si accettasse che essa non è frutto di falsificazione alchimistica, ossia di una sofisticatissima e, a tutt'oggi, irriproducibile manipolazione pittorica dell'uomo a fini devozionali, si dovrebbe spiegarne la formazione come l'impronta del corpo del Cristo che, scrivono André Marion e Anne-Laure Courage, «al momento della resurrezione, avrebbe *miracolosamente* attraversato la stoffa» (*Nouvelles decouvertes sur le suaire de Turin*, Albin Michel 1997).

In questo modo la sindone traduce sul piano materiale, anzi *materialistico*, ciò che l'orientale teologia dell'icona sosteneva sul piano spirituale, vale a dire la mistica presenza, nell'immagine del divino, della divinità stessa. La sindone, infatti, pretende per sé lo statuto ontologico di un'impronta. A differenza dell'immagine che, come ha ben mostrato Jean-Luc Nancy indagando la ricca tradizione iconografica del *Noli me tangere*, del *me mou háptou*, «non toccarmi» o «non trattenermi» (Gv. 20,17) - le parole che, secondo il *Vangelo di Giovanni*, Gesù avrebbe rivolto alla Maddalena protesa verso di lui accanto al sepolcro scoperchiato -, evoca una tangenza senza contatto, un'assenza in quanto assenza, (*Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Bayard 2003), l'impronta si istituisce come prova della presenza.

Se l'immagine è già, in qualche misura, astrazione del corpo, sua sublimazione fantasmatica nella sottigliezza differenziante e nella presa di distanza che sono proprie della vista, l'impronta è, al contrario, il peso e la gravità del corpo, la sua concreta tangibilità sensoriale, la conseguenza della traccia impressa dalla sua presenza, dal suo esserci stato. Per documentare questa presenza, in un inquietante miscuglio di positivismo scienziato e di devozione religiosa, vengono scomodati dai "sindonologi" che intendono contrastare il responso dell'analisi di laboratorio al *carbonio 14* (ossia l'attribuzione del tessuto all'epoca medievale), radiazioni e raggi luminosi, fonti di calore e bombardamenti di protoni, riducendo il centro del mistero della fede cristiana ad una specie di Star Trek dell'antichità.

Del resto, come si diceva, ciò che i fautori dell'autenticità della sindone in realtà desiderano, consapevolmente o meno, è di smettere di credere, cioè di non dover più sopportare l'immane fatica del dubbio. La fede, infatti, si nutre del dubbio, lo esercita e lo coltiva quotidianamente, ritornandovi in ogni istante. Nel dubbio sta la croce della fede e, quindi, anche il suo merito, in cielo, ma soprattutto in terra, dove, giorno dopo giorno, il dramma del *Christus patiens* si ripete, senza il conforto di resurrezione alcuna.

La sindone che si ostende è, allora, più icona del dolore che reliquia della gloria e del miracolo, simbolo dell'opacità del corpo piuttosto che traccia spettacolare e paradossale dell'incorporeo e della trascendenza. Essa, infatti, ha sempre molto da insegnarci quale immagine della sofferenza di quel Cristo che ogni uomo è, inchiodandoci proprio sul confine, spesso doloroso, della nostra umanità. Come accadde a quel discepolo che Gesù amava e che, racconta ancora il *Vangelo di Giovanni* (Gv. 20,5), giunto per primo al sepolcro e viste le bende per terra, rimase sulla soglia e non volle entrare.

