

Renata Salvarani

La reliquia del preziosissimo Sangue di Cristo conservata a Mantova: aspetti politici e dottrinali tra IX e XI secolo

Venezia 30 marzo 2006

Le vicende legate alla reliquia del Sangue di Cristo, conservata e venerata a Mantova nella cripta della basilica di Sant'Andrea, mettono in evidenza le interconnessioni esistenti tra alcuni fenomeni interni alla *societas christiana* medievale, soprattutto in riferimento al rapporto tra sensibilità religiosa e aspetti politici ed istituzionali. Su questo piano si incrociano direttive globali e scelte locali, normative generali e culti specifici, operazioni di comunicazione del potere e atteggiamenti presenti nel *populus*, volontà di affermazione di orientamenti precisi e meccanismi spontanei di diffusione delle devozioni. Inoltre, si innestano all'interno della Chiesa elaborazioni complesse ed evoluzioni di linee teologiche e dottrinali che interessano l'intera comunità dei fedeli, in particolare in riferimento alla centralità dell'Eucarestia.

Gli avvenimenti e i contesti ricostruibili su base documentaria certa nel periodo compreso fra il IX e l'XI secolo delineano due livelli, distinti ma correlati, di approccio alla reliquia. Uno è diretto ed è espresso da parte di volontà politiche laiche ed ecclesiastiche che miravano ad un uso comunicativo del potere per mezzo della reliquia stessa, in relazione con atteggiamenti religiosi diffusi, caratterizzati dal bisogno di contatto sensibile con il divino, da una richiesta di forte fisicità, dalla ricerca del segno materiale, dalla necessità di vedere e toccare un oggetto che rinvia al soprannaturale. L'altro appartiene a una riflessione dottrinale di lungo periodo, generata anche attraverso dispute, polemiche e contrapposizioni, in una prospettiva ampia, che va oltre l'orizzonte delle circostanze e delle volontà contingenti. Questo atteggiamento mise in evidenza posizioni di cautela, se non di diffidenza, nei confronti delle devozioni per le reliquie ed elaborò forme di controllo e di regolamentazione. Contemporaneamente, all'interno della Chiesa di Roma, si sviluppò un processo di affermazione dell'Eucarestia come manifestazione della *praesentia realis* del Cristo, sia nella riflessione teologica, sia nella liturgia e nella vita religiosa dei singoli, mentre l'importanza dei *corpora sanctorum* andò via via riducendosi.

Fu la peculiarità stessa della reliquia mantovana a mettere in evidenza questi aspetti – sia pure a fronte di una documentazione limitata e frammentaria – ponendosi come una sorta di catalizzatore di istanze, contraddizioni e argomentazioni teologiche diffusi nell'Europa occidentale medievale. Tale specificità è intrinseca, dovuta sia all'appartenenza al soggetto-Cristo, sia alla centralità del Sangue nell'*iter* di redenzione dell'umanità. Essa è, poi, indiretta, legata ai contenuti da essa rinvianti: la Passione e la regalità, in riferimento all'affermazione dell'immagine di Cristo re, che nei secoli che ci interessano assunse precise connotazioni politiche¹.

¹ Per un approccio generale all'argomento si vedano J. LE GOFF, *Re*, in ID., J.C. SCHMITT (cura), *Dizionario*

Pertanto, da una parte, la presenza di questa reliquia ha un valore sacralizzante più forte rispetto a quello di altre reliquie: il suo “stare” al centro di una comunità, all'interno dello spazio fisico urbano da essa vissuto, rinvia direttamente alla centralità della Redenzione e ne materializza il segno nella quotidianità sensibile dei fedeli. Essa è elemento di consacrazione della chiesa che la custodisce e delle liturgie che vi si svolgono; diventa inoltre oggetto e meta di pellegrinaggio, creando con la sua presenza una sorta di duplicazione ideale del luogo della Resurrezione, il Santo Sepolcro.

Dall'altra parte, proprio nella eccezionalità di questa reliquia sta la sua profonda problematicità: essa si pone come Sangue storico, appartenuto al corpo biologico di Gesù, raccolto sul Golgota in relazione con un preciso avvenimento realizzatosi nello spazio e nel tempo, che si affianca e - per alcuni aspetti si sovrappone - al Sangue eucaristico, che nella teologia e nella liturgia cattolica viene consacrato e transustanziato nella Messa, in forma sacramentale. Rimanda in modo immediato alla Resurrezione, ma allo stesso tempo, sembra contraddirla: se il corpo di Cristo nella sua interezza è risorto e appartiene alla pienezza della vita eterna, perchè una sua parte dovrebbe essere rimasta in forma sensibile?

Esaminiamo questi aspetti specifici della reliquia mantovana riferendoci alle due *inventiones* che le vengono attribuite e al contesto - politico, istituzionale e dottrinale - in cui esse si sono collocate.

Il racconto sulle circostanze e le modalità di ingresso nella comunità dei credenti segue il *topos* del ritrovamento miracoloso, che ha il suo antecedente più alto nelle tre leggende della Santa Croce, in particolare nella leggenda di Giuda Kiriakos, anch'essa connotata da uno stretto legame fra la reliquia e una figura regale, quella dell'imperatrice Elena². *L'inventio* si è ripetuta due volte, nell'804 e nel 1048, riferita a due ritrovamenti distinti, documentati da fonti coeve autonome: la seconda scoperta non è una ripresa tardiva e rielaborata della prima, né la prima si può considerare una trasposizione leggendaria nel passato della seconda.

La prima inventio (804)

La reliquia sarebbe stata rinvenuta a Mantova una prima volta nell'804 per apparizione dell'apostolo Andrea a una pia persona, nel luogo dove Longino, il soldato (o centurione) romano che trafisse il costato di Gesù sul Calvario e ne raccolse il liquido sgorgatone, l'avrebbe sotterrata, prima di subire il martirio a Mantova. Nel centro padano, allora poco più di un agglomerato di abitazioni in mezzo alle paludi del Mincio, era arrivato da missionario, per predicare la fede a cui si era convertito subito dopo avere provocato la morte del Cristo. Sul luogo

dell'Occidente medievale, II, Torino 2004, pp. 949-950; E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989; J.L. NELSON, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London 1986 e la bibliografia ivi citata.

²H.J.W. DRIJVERS (ed.), *The finding of the true cross. The Judas Kiriakos Legend in Syriac*, Louvain 1997, pp. 11-16.

del ritrovamento fu costruito un piccolo tempio e la città sarebbe stata eretta sede vescovile in quelle circostanze.

Questa almeno è la rielaborazione dell'*inventio* operata nei secoli successivi, per sovrapposizione di dati, immagini e informazioni corrispondenti ad un codice simbolico ormai diffuso in gran parte d'Europa. Si tratta del racconto stratificatosi nella versione locale che venne sancita e, in un certo senso, codificata nella "Cronica di Mantova", stesa all'inizio del XV secolo da Bonamonte Aliprandi³.

Veniamo, invece, alle fonti di epoca carolingia che fanno riferimento al Sangue di Mantova. I tre testi principali collocano l'*inventio* all'interno di un contesto e di un'azione politica precisi: quello della corona franca, impegnata a consolidare il controllo sull'Italia settentrionale dopo la vittoria sui Longobardi e a stringere una salda alleanza con i pontefici romani.

Il primo si deve a Eginardo⁴, giovane monaco formatosi prima a Fulda e poi inviato alla corte di Carlo Magno e, prima del 796, inserito fra i giovani che formavano la scuola del palazzo. Fu discepolo di Alcuino, visse al seguito di Ludovico il Pio e fu precettore di Lotario. È autore della *Vita Karoli Magni imperatoris*⁵, che compilò utilizzando gli annali reali, i ricordi suoi e le testimonianze dirette raccolte a corte. L'accento al ritrovamento mantovano è inserito in quest'opera di carattere annalistico e celebrativo ed è ricondotto al contesto di un incontro fra l'imperatore e papa Leone III, che sarebbe stato voluto da quest'ultimo. Si trattava della celebrazione solenne del Natale, che avrebbe potuto avvenire in una località non predeterminata, come era normale per una corte regale itinerante. L'importanza assunta da Aquisgrana in questo episodio è però indice della progressiva individuazione di un centro dei domini carolingi, carico soprattutto di valenze simboliche.

Si legge nel testo: "Medio novembrio allatum est ei [a Carlo Magno], Leonem papam natalem Domini cum eo celebrare velle, ubicumque hoc contingere potuisset. Quem statim, misso ad Sancto Mauricium Karlo filio suo, honorifice suscipere iussit. Ipse obviam illi Remorum civitatem profectus est, ibique susceptum, primo Carisiacum villam, ubi natalem Domini celebravit, deinde Aquasgrani perduxit, et donatum magnis muneribus, per Baiariam ire volentem, deduci feci usque Ravennam"⁶.

Il motivo del viaggio del papa è l'*inquisitio*, la valutazione dell'autenticità, della reliquia di Mantova, chiesta dallo stesso imperatore: "Causa adventus eius erat: perlatum est ad imperatorem aestate praeterita, Christi sanguinem in Mantua civitate fuisse repertum, propter hoc misit ad papam, petens ut huius famae veritatem inquireret"⁷.

L'attenzione del cronista non è però rivolta alla reliquia, quanto all'atteggiamento di benevolenza, se non di sottomissione, del pontefice nei confronti del sovrano: la stessa autenticazione è subordinata all'importanza

³B. ALIPRANDI, "Aliprandina", a cura di O. Begani, in RIS, XXIV, parte 13, Città di Castello 1910.

⁴P. RICÉ, *Eginardo*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, I, Roma, Paris, Cambridge 1998, p. 631.

⁵C. BIANCHI, C. LEONARDI (cura), *Eginardo, Vita Karoli*, Roma 1980.

⁶PL, vol. 104, col. 0464B; MGH, *Scriptores*, I, Hannover 1963, p. 192.

⁷*Ibidem*.

dell'incontro ed è presentata quasi come un atto di obbedienza che Leone si era prestato a compiere su richiesta di Carlo Magno. Si legge infatti: “Qui [il papa] accepta occasione exeundi, primo in Langobardiam, quasi pro inquisitione praedicta profectus est, indeque arrepto itinere, subito ad imperatorem usque pervenit. Mansitque apud illum dies octo, et sicut dictum est, Romam repedavit”⁸.

L'*inventio* mantovana, della quale non si precisa nessun elemento, è collocata, quindi, in un contesto alto, ricondotta ai rapporti diretti fra le due figure che iniziavano a imporsi come massime *auctoritates* del mondo cristiano occidentale.

Lo stesso avviene negli “*Annales Fuldenses*”, che proseguono l'opera di Eginardo e che, nella breve narrazione degli eventi dell'804, ne riprendono *in toto* il testo, sintetizzandolo⁹.

Il *Chronicon* di Ekkerardo d'Aura delinea ulteriormente il contesto politico e militare: riferisce il ritrovamento e l'interessamento diretto di Carlo Magno alla guerra contro i Sassoni e all'alleanza stretta con il papa, presentando le conquiste franche come un'opera di “cristianizzazione” e come un intervento di protezione dato al cristiano Teodoto Capuano *princeps hunnorum*, attaccato dagli slavi¹⁰. Il resoconto dei fatti è il medesimo, riportato senza sostanziali variazioni¹¹. Anche in questo testo si sottolinea l'importanza dell'*inquisitio* papale, riconducendo così l'episodio mantovano a un processo di lungo periodo che, all'interno della Chiesa, partiva da una sostanziale circospezione nei confronti dei culti per le reliquie, per arrivare a regolamentarne progressivamente le modalità¹².

Un processo di verifica apparteneva alla prassi comune ed era indice sia di un proliferare incontrollato di ritrovamenti, donazioni e celebrazioni e, quindi, di una ricerca accanita di “segni” da parte dei fedeli, sia di un forte scetticismo nei confronti di queste operazioni. Esse, inoltre, dovevano essere accompagnate da *autenticae*, piccole etichette di pergamena o di carta, oppure avvolte in tessuti ricamati con iscrizioni, che servivano per identificarle. Non potevano essere spostate, né unite le une alle altre. Un punto di arrivo del difficile orientamento a dare norme alle pratiche religiose legate ai *pignora* è segnato dal Concilio Lateranense IV, che ne proibì l'ostensione fuori dalle loro teche allo scopo di preservarne l'autenticità¹³.

⁸*Ibidem*.

⁹MGH, *Scriptores*, I, p. 353.

¹⁰PL, vol. 154, col. 0867A.

¹¹ “[...] Medio Novembrio allatum est ei [a Carlo Magno], Leonem papam natalem Domini cum eo celebrare velle, ubicumque hoc contigere potuisset. Quem statim, misso ad sanctum Mauricium Karlo filio suo, honorifice suscipere iussit. Ipse obviam illi Remorum civitatem profectus est, ibique susceptum, primo Carisiacum villam, ubi natalem Domini celebravit***, deinde Aquasgrani perduxit, et donatum magnis muneribus, per Baioariam ire volentem, deduci fecit usque Ravennam. Causa adventus eius haec erat: Perlatum est ad imperatorem aestate praeterita, Christi sanguinem in Mantua civitate esse repertum, propter hoc misit ad papam, petens ut huius famae veritatem inquireret. Qui accepta occasione exeundi, primo in Langobardiam, quasi pro inquisitione praedicta profectus est, indeque arrepto itinere, subito ad imperatorem usque pervenit. Mansitque apud illum dies octo, et sicut dictum est, Romam repedavit”, *ibidem*.

¹²J. STRAYER (cura), *Dictionary of the Middle Ages*, 10, New York 1989, pp. 296-299.

¹³P.J. GEARY, *Reliquie*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, III, Roma, Paris, Cambridge, 1999, pp. 1602-1604.

Le tre fonti letterarie coeve alla prima *inventio* concordano nel collegare l'evento con la figura di Carlo Magno. Accompagnato e seguito da un'intensa elaborazione politica e dottrinale, il ritrovamento ha coinciso con l'*incipit* dell'azione sistematica della corona carolingia, orientata a favorire a sud delle Alpi il riassetto della presenza ecclesiastica, articolato intorno alle figure dei vescovi e alla rete delle chiese battesimali, dipendenti e vincolate agli *episcopia*.

All'interno di una più generale prospettiva di intervento, Mantova ha avuto un ruolo preciso, sia per la sua posizione strategica, a cuneo fra Langobardia e Romania e a cerniera tra la via d'acqua del lago di Garda, che univa la strada del Brennero con il sistema fluviale padano, sia per la funzione politica e territoriale assegnata alla città e al suo territorio, che divennero elementi disgregatori degli assetti creati dai longobardi.

Nell'813 vi furono elaborate le norme di due capitolari, che avevano l'obiettivo di ordinare le comunità cristiane secondo un duplice schema che articolava la vita religiosa intorno ai monasteri – tenuti all'osservanza di una regola – e intorno alle chiese battesimali, che radunavano il *populus* dei fedeli¹⁴.

Tale tendenza si accentuò durante il regno di Ludovico II, che fece della politica ecclesiastica il perno della sua azione. Soprattutto nella seconda metà del secolo, gli interventi dei carolingi a favore della riorganizzazione dei distretti religiosi hanno avuto in Mantova uno dei poli di maggiore impulso, anche per la presenza ripetuta dell'imperatore in città. Egli fece scrivere e sottoscrisse numerosi precetti “in palatio regio”, nel febbraio 852, nel marzo 856, nel gennaio e nell'aprile 857, nel marzo 858, nel marzo 862, nel settembre 870¹⁵. Proprio in quegli anni furono numerosi i suoi interventi a favore di vescovi e istituzioni ecclesiastiche dell'area mediopadana impegnati in azioni di riforma e vicini alla corona¹⁶.

In questo complesso scenario si colloca il problema della formazione della diocesi di Mantova, della cui esistenza si ha notizia nella documentazione scritta solo a partire dalla *inventio* stessa. In altre parole, la sede episcopale fu creata dai carolingi *ex novo*, nel cuore di un'area prima controllata direttamente dai longobardi oppure, se la città aveva avuto in passato un vescovo, era stato necessario ripristinarne la dignità e l'importanza della sede dopo le devastazioni dei secoli precedenti? Il rilievo dato alla scoperta del Sangue di Cristo rientrava in un preciso programma di affermazione di un nuovo assetto istituzionale e

¹⁴ C. Azzara, P. Moro, *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, Roma 1998, nn. 15, 16, pp. 88-94.

¹⁵ MGH, *Diplomata Karolinorum*, IV, *Ludovici II Diplomata*, München 1994, n. 5, pp. 74-76, n. 19, pp. 102-103, n. 23, pp. 108-111, n. 24, p. 111-112, n. 28, p. 121-122, n. 35, p. 137-139, n. 36, pp. 139-142, n. 52, pp. 167-169.

¹⁶ Nell'857 assegnò al vescovo di Reggio Emilia Sigefredo l'area su cui aveva edificato la canonica della cattedrale, insieme con altri beni necessari al sostentamento dei canonici stessi, MGH, *Diplomata Karolinorum*, IV, *Ludovici II Diplomata*, n. 23, pp. 108-111. L'anno successivo ufficializzò con una *pagina traditionis* l'importante donazione della corte di Forum Novum, nella Bergamasca, all'episcopio di Cremona; *ivi*, n. 28, pp. 121-122. Nell'853 confermò beni e privilegi assegnati dai suoi predecessori al monastero veronese di San Zeno (*ivi*, n. 13, pp. 88-91). Nell'855 sancì l'esito della controversia tra il patriarca di Grado e quello di Aquileia (*ivi*, n. 17, pp. 97-99).

territoriale ecclesiastico?¹⁷

L'esiguità della documentazione giunta fino a noi non consente di tracciare un quadro completo. Tuttavia appare certo, da una parte, che la diocesi si strutturò con una serie episcopale ininterrotta e con un preciso assetto territoriale a partire dall'804, mentre, dall'altra, la reliquia dopo l'epoca carolingia non assunse un'importanza devozionale che andasse oltre la dimensione locale. Anzi, è probabile che i culti ad essa legati venissero via via abbandonati, fino a farne perdere le tracce anche in città.

Contemporaneamente, occorre registrare che il culto per le reliquie e per le immagini sacre furono oggetto di una elaborazione dottrinale specifica e di accese contrapposizioni dottrinali, che si concentrarono in particolare proprio sulle forme di devozione per i presunti resti del corpo fisico-biologico di Gesù.

Della vivacità del dibattito si trova testimonianza in alcune prese di posizione di Claudio di Torino, un esegeta di ispirazione agostiniana, che, all'ascesa al trono imperiale di Ludovico, figlio di Carlo Magno, re di Aquitania, lo seguì ad Aquisgrana per insegnarvi Sacra Scrittura (814). Nell'817 il nuovo imperatore lo fece eleggere vescovo di Torino. Verso l'825 compose l'“Apologeticum et rescriptum adversus Theodemirum abbatem”, in cui attaccava duramente il culto delle immagini, della croce, delle reliquie e dei pellegrinaggi. Tale testo, che è conosciuto soltanto attraverso una sintesi redatta dal suo avversario, Giona d'Orléans, va letto nel contesto dell'ostilità di esponenti della cultura carolingia alla venerazione per le raffigurazioni sacre, accentuata dall'influsso dell'ambiente di Agobardo di Lione¹⁸.

Non è dato di stabilire fino a che punto queste riflessioni abbiano toccato il problema del rapporto fra Sangue “storico” di Cristo e Sangue eucaristico e della possibilità della coesistenza o meno di entrambi, né se abbiano contribuito a mettere in dubbio l'importanza del primo, almeno sul piano teologico. Tuttavia, dal punto di vista speculativo, le riserve e gli attacchi verso i culti per i *pignora* riguardavano *in primis* e con maggior forza le reliquie cristologiche. Inoltre, proprio nella prima metà del IX secolo cominciò a delinearsi con forza l'orientamento teologico interno alla Chiesa di Roma che assegnava un ruolo preminente all'Eucarestia, sia nella pratica devozionale sia nella liturgia e nella catechesi, a scapito dei culti per le reliquie¹⁹.

A quest'epoca cominciò ad essere percepita nettamente la differenza fra le reliquie dei santi e le specie sacramentali del pane e del vino. Le prime erano venerate come "resti" dei corpi, lasciate ai fedeli come elementi sensibili di legame con chi li aveva preceduti e ora, da morto, si poneva come intermediario fra loro e Dio.

¹⁷ Si vedano gli approfondimenti di questi singoli aspetti nel volume *Le origini della diocesi di Mantova. Atti del convegno, Mantova 15-17 settembre 2004, Trieste (Antichità altoadriatiche) 2007*.

¹⁸ A. BOURREAU, *Claudio di Torino*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, I, Roma, Paris, Cambridge, 1999, p. 415.

¹⁹ G. J. C. SNOEK, *Medieval piety from relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*, Leiden, New York, Köln 1995, si vedano in particolare le pp. 31-63.

Nei testi teologici e nella predicazione, i doni eucaristici non erano presentati come qualcosa di rimasto sulla terra in ricordo di un'esistenza passata, ma come segni materiali della presenza di Cristo²⁰. Il tema della *praesentia realis*, con le sue implicazioni teologiche e speculative divenne centrale anche nell'elaborazione esegetica e patristica.

Si manifestarono sempre più spesso riserve nei confronti della pratica che, all'atto della consacrazione di una chiesa, prevedeva l'inserimento di reliquie nella mensa dell'altare insieme con parti di un'Ostia consacrata o, comunque, a diretto contatto con le ostie che sarebbero state poste su quella lastra di marmo durante le Messe. Intorno ai primi decenni del IX secolo si iniziò a usare pane non lievitato per evitare la formazione di muffe; in segno di rispetto l'Ostia veniva posta direttamente sulla lingua di chi riceveva la Comunione. Alla fine del secolo successivo sono attestate le prime processioni con l'Eucarestia portata ai malati e ai moribondi, avvolta in un lino bianco. La Comunione cominciò ad essere consigliata con grande enfasi a chi si trovava in punto di morte, invece del contatto o del bacio di una reliquia, come era pratica diffusa, soprattutto per i sovrani e per i nobili.

Tra la fine del IX e l'inizio dell'XI secolo, della reliquia di Mantova si dovette perdere il ricordo – o almeno le devozioni e i riti ad esse collegati non si affermarono con continuità – se fu necessaria una seconda *inventio* miracolosa per riportarla al centro dell'attenzione e per farla ricomparire nella documentazione scritta.

La seconda inventio (1048)

L'eccezionale ritrovamento è citato nel *Chronicon* di Erimanno di Augia, come elemento utile per la datazione della presenza dell'imperatore Enrico III nel monastero dell'autore, dove il sovrano fece consacrare la chiesa di San Marco dal vescovo Teoderico. Doveva trattarsi quindi di un evento percepito come eccezionale, del quale si specificava che fu possibile per apparizione ad un cieco – secondo un *topos* devozionale e agiografico diffuso e consolidato – e che fu accompagnato da numerosi miracoli: “[...] Indequē Baiōariam veniens [imperator], quadragesimale et paschale tempus exegit. Eadem quadragesima sanguis, ut creditur, Domini apud urbem Mantuam divina per quendam caecum revelatione invenitur et plurimis miraculis declaratur. Imperator Ratispona ubi Pascha cum Ottone et Brecizlao ducibus et multis principibus egit, digressus, Alamanniam repetit, et in Augiam nostram ingressus, 8 Kal. Magias novam Sancti Marci evangelistae patroni nostri basilicam, a domno Bern abbate constructam, se praesente a Theoderico Costantiensi episcopo dedicari fecit, et eiusdem sancti festo in laetania maiore apud nos acto, ascensionem Domini Turego, pentecostem autem Solodoro celebravit”²¹.

²⁰*Ivi*, p. 359.

²¹MGH, *Scriptores*, V, Hannover 1963, pp. 127-128.

Molto più diffuso e dettagliato è il resoconto del “De inventione et translatione Sanguinis Domini” inserito nel “Liber sancti Martini in Wingarten”²², databile intorno al 1070. Vi si fa ricorso in modo colorito e per alcuni aspetti poetico a tutto il repertorio delle immagini che enfatizzavano i racconti miracolosi: dopo l'apparizione al cieco Alberto, la reliquia, nascosta per paura degli Ungari che avevano devastato la pianura padana e perchè la città si era spopolata, fu scoperta all'interno di un'arca in marmo sepolta sotto terra, che conteneva, a sua volta, una cassetta di piombo, in cui con un artificio erano stati separati il Sangue e l'acqua scaturiti dal costato del Cristo e raccolti da Longino. La sua apertura fu accompagnata dal diffondersi di profumi e l'individuazione del prezioso reperto fu suffragata dalla presenza di *autenticae*, scritte e arrotolate da chi aveva messo in salvo il *thesaurum*. Da quel momento guarigioni e miracoli si succedettero tanto da attirare intorno alla città una folla straordinaria di pellegrini: "Apertique sunt oculi venerabilis caeci Alberti, cui Dominus hoc revelaverat, et aliorum multorum. Statimque, mirabile dictu! Tanta multitudodiversarum sanitatum hominum claudorum, aridorum, caecorum, surdorum, demoniacorum et aliorum infirmitatum venerat, ut extra civitatem passim per duo miliaria loca obtinerent"²³.

Sul piano politico, il racconto mette in evidenza il legame tra papa Leone IX, l'imperatore e Bonifacio “dux Langobardorum”, descritti come tutti e tre presenti a Mantova ad onorare la reliquia appena ritrovata e impegnati a finanziare la costruzione della nuova chiesa che avrebbe dovuto onorarla, nella profondità della cripta. Enrico III si tenne una porzione del liquido raggrumato che, poi, venne donata per passaggi ereditari e devozionali al monastero di Weingarten (dove tutt'ora è conservata).

Inoltre, viene rimarcata la continuità della reliquia con le devozioni gerosolimitane: si accenna al fatto che il duca Welf, negli stessi giorni, stava per partire per la *peregrinatio*: la stessa sensibilità religiosa e un'identica riflessione teologico devozionale anima i protagonisti della corte imperiale, i vertici della Chiesa e gli *optimates* della feudalità italiana.

Il ritrovamento si colloca, infatti, nel contesto riconducibile a Enrico III, re e imperatore, e ai suoi problematici rapporti con la grande feudalità subalpina, in particolare con i Canossa. La città di Mantova rappresentava un elemento importante di presidio e di organizzazione nel “coacervo” dei domini della famiglia degli Attoni e rivestiva un ruolo strategico per il controllo della pianura padana, rispetto agli accessi dalle Alpi e dal mondo germanico. In particolare, Bonifacio e sua moglie Beatrice di Lorena vi stavano creando un sistema di alleanze interne, in vista di una futura stabilizzazione del loro legame con il centro urbano sorto sul Mincio. Gli anni che hanno preceduto la seconda *inventio* della reliquia mantovana configuravano per il marchese una situazione nuova, vantaggiosa e problematica insieme.

²²MGH, *Scriptores*, XV, 2, Hannover 1963, pp. 921-923.

²³*Ivi*, p. 922.

La morte dell'imperatore Corrado II, nel 1039, e il lungo disinteresse del suo successore, Enrico III, per le situazioni italiane (varcò le Alpi solo nel 1046), gli lasciarono un ampio spazio di manovra, favorito anche dalla crisi di potere in atto a Milano, dove l'arcivescovo Ariberto non era più riuscito a riprendere il controllo della città. È da fare risalire a questi anni il tentativo da parte del Canossa di un'azione "propria", più autonoma, volta non tanto all'organizzazione di un'opposizione antitedesca, quanto al rafforzamento della posizione familiare, sia sul piano patrimoniale, sia su quello delle relazioni politiche con gli ambienti romani e meridionali, verso i quali avrebbe orientato la sua opera il nuovo re.

Contemporaneamente, Bonifacio rafforzò il controllo dei suoi domini e proseguì un'intensa azione di acquisizione di beni fondiari e di fortificazioni, *curtes cum castro* in area appenninica. È da notare, inoltre, che negli anni delle grandi perturbazioni di origine politico-sociale ed economica – anni nei quali egli stesso diede un notevole apporto alla loro repressione militare e politica – non si ha notizia di tumulti nei territori canossani, nemmeno nell'area padana, a nord dell'Appennino, dove erano più diretti i contatti con gli ambienti milanesi. Tale "tranquillità" era dovuta al fatto che la feudalità era e restava legata a Bonifacio, mentre i vescovi delle città inserite nei domini canossani (Mantova, Modena, Reggio, Ferrara e Brescia) non avevano grandi possibilità di organizzare un'opposizione al marchese, poichè questi continuava a mantenere un rapporto di alleanza con gli imperatori.

Tuttavia, questa alleanza assunse caratteri di problematicità proprio in coincidenza con l'arrivo in Italia di Enrico III (nell'ottobre del 1046, appunto). In quei mesi l'imperatore si concentrò sull'obiettivo di controllare la cattedra di Pietro, facendo deporre Gregorio VI, Silvestro III e Benedetto IX e facendo consacrare papa col nome di Clemente II, il fedele Suidgero di Bamberg. Poco dopo si fece incoronare imperatore e nominare *Patricius romanorum*, ingaggiando anche una lunga lotta contro i Tuscolani ed altre potenti famiglie romane.

In questa situazione, Bonifacio di Canossa doveva apparire agli occhi di Enrico III quantomeno un sospetto. Il marchese scortò il sovrano lungo le tappe del suo viaggio in Italia. Fu con lui a Piacenza nell'ottobre 1046, a Roma per la celebrazione del Natale dello stesso anno, a Mantova tra il 19 aprile e il 2 maggio del 1047, sulla via del ritorno. Ma innegabilmente il sovrano diffidava di questo suo potente vassallo, come lascia trapelare in più passaggi anche il racconto di Donizone, nella "Vita Mathildis"²⁴.

Tant'è che, dopo la morte di Clemente II (9 ottobre 1047), Bonifacio aiutò Benedetto IX, che apparteneva alla famiglia dei Tuscolani, a insediarsi sulla cattedra di Pietro, spregiando così apertamente il diritto affermato dall'imperatore a scegliere il successore.

Nonostante questo scontro – interpretato come un atto di aperta ribellione - Bonifacio, l'imperatore e il nuovo papa (il riformatore Brunone di Toul consacrato

²⁴ È emblematico a questo proposito un episodio in cui l'imperatore e Bonifacio si scambiano doni durante la venuta del sovrano in Italia: quelli del vassallo rischiano di essere troppo preziosi e rari e di creare così una situazione di imbarazzo (*Vita Mathildis celeberrimae principis Italiae carmine scripta a Donizone presbytero qui in arce canusina vixit* (a cura di L. Simeoni), Bologna 1930, pp. 39-40). Il testo in traduzione italiana è in DONIZONE, *Vita Mathildis* (a cura di P. Golinelli), Milano 1987.

con il nome di Leone IX), furono associati tutti e tre nella tradizione e negli scritti della seconda *inventio* della reliquia mantovana. Anzi, il ritrovamento miracoloso, così celebrato, può essere interpretato come un solenne tentativo di riconciliazione e di affermazione di un ritrovato equilibrio nel complesso gioco dei poteri che si scontravano e si delimitavano in quei decenni nella penisola.

Con i tre era anche Beatrice, moglie di Bonifacio, personaggio chiave per la tessitura di questi rapporti e per l'affermazione della riforma, che portò al riconoscimento della centralità e dell'autonomia della figura del papa. Il legame dell'esponente della casa di Lorena con l'ambiente e con i circoli riformatori sostenuti da Enrico III si precisò proprio negli anni precedenti la seconda *inventio*. Le due sole precise testimonianze di Beatrice in questi anni, infatti, la mostrano attiva – con Bonifacio o da sola – accanto a papa Leone IX²⁵.

Bonifacio, Beatrice, Enrico III e il papa furono associati così alla riscoperta della reliquia nei testi ufficiali dell'epoca, nel *De inventione* in particolare, con un'operazione esplicita di propaganda di contenuti e motivazioni politici.

Meno diretto, almeno nelle fonti superstiti, è il legame fra le celebrazioni del ritrovamento e le trasformazioni istituzionali interne alla Chiesa, universale e locale mantovana, intervenute in quegli anni. Congiuntamente alla travagliata affermazione della centralità della figura papale e al difficile rafforzamento del ruolo e della figura dei vescovi, a Mantova si consolidò la struttura della diocesi e insieme la presenza delle istituzioni ecclesiastiche in città e nelle campagne²⁶, anche grazie all'alleanza dei prelati con l'imperatore: i vescovi delle città “canossane” erano legati a Enrico III, o, almeno, gli si sottomisero.

È del 1052 l'unico documento papale dell'XI secolo, finora individuato, rivolto al vescovo di Mantova e indicante le prerogative episcopali. Fu indirizzato a Marciano (1045-1054), che l'anno dopo ospitò a Mantova Leone IX, sulla via del ritorno dalla Germania a Roma. In quell'occasione tenne un concilio e suscitò un tumulto, forse perché si diffuse la voce che volesse portare con sé la reliquia del Preziosissimo Sangue di Cristo, oppure, più semplicemente, perché non la autenticò. È certo che il pontefice assegnò e confermò a Marciano la chiesa cattedrale di San Pietro, i suoi diritti di decima e di giurisdizione²⁷. Intervenendo in una situazione

²⁵ Nel maggio del 1049, durante il sinodo che Leone IX tenne a Pavia, gli presentò la richiesta di confermare un privilegio (molto probabilmente falso) a favore del monastero di San Silvestro di Nonantola. Nel 1050 il pontefice concesse la protezione della sede apostolica all'abate Bonatto del monastero di San Salvatore dell'Isola (diocesi di Siena) per intercessione di Beatrice. Anche il suo secondo matrimonio – dopo la morte di Bonifacio – nel 1054 con il duca della bassa Lotaringia, Goffredo il Barbuto, può essere interpretato come un ulteriore avvicinamento agli ambienti romani riformati, se non come un vero e proprio atto ostile all'imperatore. Tant'è che Goffredo fu riconosciuto come successore di Bonifacio, in quanto marito di Beatrice, solo nel 1056 nella dieta di Colonia, dopo la morte di Enrico III.

²⁶ Nel 1045 Enrico III concesse al vescovo Marciano degli Allegri una "Confirmatio privilegiorum et iurium Mantuanae Ecclesiae" che riconobbe titoli e vantaggi pregressi e che sancì l'estensione della diocesi e il numero delle pievi che la componevano, ormai capillarizzate su tutto il territorio, MGH, *Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, V, Berlino 1957, n. 132.

²⁷ "[...] quicquid ecclesiae sanctissime Petri, apostolorum principis, pertinet, site Mantuae, ubi Dei gratia cathedram episcopalem sortitus est, sive in propriis prediis seu umperialibus sibi preceptis datis vel

conflittuale, dovette anche affermare la superiorità del vescovo rispetto al capitolo della cattedrale, vietando all'arciprete e all'arcidiacono il “nefandum vitium, iniustum atque pestiferum” di assegnare benefici senza l'assenso del prelato²⁸.

La celebrazione della seconda *inventio* si colloca in questo scenario, dinamico e incerto, di rapporti di forza imposti a fatica o a prezzo di scontri, mentre sul piano devozionale essa si ricollega a una più generale diffusione delle pratiche legate alla Passione e al pellegrinaggio in Terrasanta.

La percezione di un collegamento diretto fra la reliquia e Gerusalemme è attestata sia dal proposito di Bonifacio di Canossa di recarsi in pellegrinaggio Oltremare nella fase più drammatica dei contrasti politici e locali, che portarono al suo assassinio prima che riuscisse a realizzare il suo proposito²⁹, sia dalla costruzione in città di un sistema di chiese a pianta circolare che avrebbero dovuto guidare i pellegrini fino al *signum*, ricordando visivamente e architettonicamente la struttura del Santo Sepolcro³⁰.

I culti per il Preziosissimo Sangue trovavano corrispondenza, quindi, in una più ampia sensibilità diffusa. Tuttavia, stando alla documentazione scritta superstita, non sembrano avere assunto un'importanza devozionale di primo piano, né una fama che andasse oltre l'ambito locale, né oltre le operazioni politico celebrative messe in atto dai Canossa. Non se ne parla né nella trattatistica coeva alla seconda *inventio*, né nei testi noti di Anselmo da Lucca, che pure doveva conoscere bene l'intera vicenda devozionale, per essere stato consigliere di Matilde di Canossa e legato papale per la Lombardia e per avere risieduto a Mantova.

Sono da registrare, piuttosto, nella trattatistica e nelle dispute dottrinali degli stessi decenni, prese di posizione nette contro la venerazione per le reliquie, in generale, e per quelle cristologiche, in particolare. Fra queste, è ben documentata l'analisi di Guibert de Nogent (†1125)³¹, interprete, sia pure da una posizione minoritaria, di un preciso e ininterrotto indirizzo della sensibilità e della teologia medievale.

Nel "De pignoribus sanctorum", egli parte dall'affermazione della centralità dei due sacramenti principali della fede cristiana: “Absque baptis-

oblationibus mortuorum concessis, mobilibus aut immobilibus, decimis seu primitiis, sive quod canonice eiusdem ecclesiae videntur habere vel retinere, terras, decimationes sive oblatione fidelium, eos earumque res ecclesiasticas tuo subdimus dominio, tuaeque ditioni et potestati subiectos esse precipimus, ea tamen ratione, ut eos eorumque ecclesiastica beneficia iure canonico disponatis, regatis atque tractetis, secundum quod melius et iustius vobis visum fuerit”, J. von Pflugk Hartung, *Acta Pontificum Romanorum inedita*, II, *Urkunden der Papste vom Jahre c. 590 bis zum Jahre 1197*, Stuttgart 1884, n. 112, pp. 78-79.

²⁸ "Illud quoque nefandum vitium, iniustum atque pestiferum, quod actenus in prava consuetudine inibi fore audivimus, quia omnium sanctorum patrum preceptis contrarium sentimus, evellendum extirpandumque et eradicandum Dei nostrarque apostolica auctoritate diiudicamus, scilicet, quod archipresbiter vel archidiaconus contra iussionem sanctorum patrum et contra decretum et voluntatem sui episcopi canonica beneficia largiantur, non solum extraneis, sed etiam, quod nefas est dicere, propriis filiis ita, ut iure hereditario sanctuarium Dei possideant, quibus secularia denegantur retinere predia", *ibidem*.

²⁹ "Hoc pro peccato multis aliisque patrato, vovit adhuc votum nonnullis denique notum: scilicet ad cultum Christi sanctumque sepulcrum de prope debebat quod pergere, si sibi cedat vita, salus, tantum vel ad unum pleniter aurum; atque novam puppim fieri dux ilico iussit, sumptus atque locat quo compleat sua vota. Sed complere nequit, quia mors non hoc sibi cedit, ipse die sexta madii post quippe kalendas deseruit terram[...]", *Vita Mathildis*, pp. 43-44.

³⁰ Oggi resta soltanto la "rotonda" di San Lorenzo. Gli altri edifici dovevano essere collocati agli ingressi della città: uno fu abbattuto alla fine dell'Ottocento nella zona di Belfiore.

³¹K. GUTH, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, Ottobereuren 1970.

Eucharistia fides constare nequit, quorum ubique est forma”³². Essi sono essenziali e sufficienti a fondare ed alimentare la vita spirituale, tuttavia, in più, come se fossero una sorta di aggiunta, superflua sul piano teologico dottrinale, ma di qualche utilità su quello dell'indirizzo morale, sono permesse, quasi tollerate, anche le pratiche devozionali rivolte alle reliquie: “Praeterea sunt quaedam, quae etsi inter summe necessaria salutis nostrae, de quibus agimus, non computantur, sine quibus vivi recte non potest, tamen et tenentur et in ecclesiis predicantur, sine quorum plane usu, et praesentia multi vitas bene transegerunt, et transigunt, ut sunt cadavera sanctorum, ut pignora, de iis videlicet quae fuerunt in usibus ipsorum”³³. Di conseguenza, questi usi non avrebbero dovuto avere alcun rilievo, né nella liturgia, né nella struttura e nell'arredo delle chiese. Tant'è che Guibert condannò l'abitudine di conservare le reliquie in teche preziose (“Defuncta sanctorum corpora non auro aut argento includi debent”³⁴), poichè il corpo del Figlio di Dio era stato chiuso *vilissimo saxo*³⁵.

A partire da queste premesse, contestò sul piano logico e teologico l'esistenza di reliquie riferibili al corpo fisico e biologico di Gesù, articolando le sue argomentazioni nel contesto di una dura polemica con i monaci di San Medardo a Soisson, che vantavano di possedere un dente da latte. Sostenne che la presenza di Cristo nell'Eucarestia è un argomento sufficiente per affermare la falsità di questa categoria di reliquie e per rimuoverle dalle pratiche devozionali. Perché – argomentava – Cristo avrebbe lasciato sulla terra qualcosa di visibile e di tangibile se aveva dato a noi esseri mortali, come garanzia immortale di salvezza, la sua carne sotto forma di *figurata hostia*?

Inoltre, tutte le parti del corpo biologico di Gesù hanno partecipato della sua resurrezione: di esse nulla è rimasto in forma fisica sensibile, tutte partecipano del suo *status* attuale: “Integre Christi corpus in resurrectione fuit glorificatum, licet non aliter quam antea appareret”³⁶.

Alla resurrezione è seguita la discesa dello Spirito Santo, che è presente proprio in assenza del corpo fisico del Cristo. Spiegava: “[...] illud est attendendum, quod sicut de sancto Spiritu dicitur: «Expedit, inquit, vobis, ut ego vadam; si enim non abiero, paracletus non veniet (Joan. XVI, 7)», ita qui hujusmodi reliquias sibi arrogant, verba, ut mihi videtur, veritatis infirmant. Quid est enim *si non abiero*? Plane nisi praesentiam corporalem subtraxero. Paracletus ergo non venit nisi ista subtrahitur, quasi nisi quidquid corporeum ipsius est a memoria abrogetur, ad contemplandi animus fidem nullatenus sublevatur. Superius dictum est, quod ad exercitationem fidei nostrae, a principali corpore ad mysticum Dominus noster voluit traducere, et exinde quasi quibusdam gradibus ad divinae subtilitatis intelligentiam erudire”³⁷.

Tutto ciò valeva per il dente da latte conservato dalla comunità di San Medardo, una parte "caduca" del corpo bambino di Gesù. Valeva, a maggior ragione,

³² GUIBERTI ABBATIS, *De pignoribus sanctorum*, PL 156, col. 611 ss.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, col. 626B.

³⁵ *Ivi*, col. 626C.

³⁶ *Ivi*, col. 660C ss.

³⁷ *Ivi*, col. 649C ss.

per il Sangue, componente integrante del corpo fisico di Gesù al momento della morte e, inoltre, elemento al quale si attribuisce il valore della redenzione e la funzione di *lavacrum* dei peccati e che va quindi a sovrapporsi alla realtà del Sangue eucaristico sacramentale.

Quella di Guibert de Nogent è una presa di posizione marginale – sia pure non trascurabile - rispetto alla sensibilità diffusa e anche rispetto agli orientamenti di papi e vescovi. Tuttavia, la diffusione di queste argomentazioni è attestata negli ambienti colti e nella pubblicistica teologica. Essa ha contribuito all'affermazione dell'importanza teologica e devozionale dell'Eucarestia, che, nella Chiesa romana, ha assunto gradualmente un netto valore prevalente, a scapito di quella delle reliquie, grazie a un lungo processo di elaborazione che ha coinvolto in un profondo scambio reciproco teologi, canonisti, predicatori, semplici fedeli.

Le due dimensioni, quella delle devozioni per i *corpora sanctorum* e quella dell'adorazione del corpo eucaristico di Cristo sotto le specie del pane e del vino, hanno convissuto a lungo, nella liturgia e nella pratica individuale. Sono però variati nel tempo il rilievo e la preminenza dell'una o dell'altra, fino alla netta prevalenza della seconda. Essa si affermò anche in relazione con una graduale clericalizzazione della liturgia che, accentuando il ruolo del sacerdote celebrante, pose un'enfasi maggiore sulla consacrazione e sull'elevazione, preparando i fedeli a percepire in modo immediato la centralità dell'Eucarestia. Inoltre, le dispute, i processi e la predicazione contro le diverse eresie, che si erano diffuse in tutt'Europa a partire dall'XI secolo, contribuirono a sviscerare gli aspetti più diversi del problema della *praesentia realis*, dell'importanza della Comunione sacramentale nella vita spirituale, del ruolo del sacerdote rispetto alla validità della consacrazione³⁸.

Dal punto di vista liturgico, furono i cluniacensi i primi ad associare nella medesima celebrazione il *clamor*, un rito di umiliazione delle reliquie e dei corpi risalente nelle sue forme originarie al VI secolo, e l'*elevatio*, un'invocazione di angoscia levata dalla pochezza e dal peccato degli uomini verso la grandezza di Dio, presente in forma di *figurata hostia* al centro della comunità. Nel primo caso, i reliquiari erano posti sul pavimento, che veniva coperto di spine perchè i santi fossero a contatto con segni di sofferenza. Per il secondo rito, la Messa veniva interrotta e tutti i monaci si stendevano proni sul pavimento, mentre il celebrante innalzava con le mani l'Ostia ponendosi davanti all'altare. Quando i due momenti vennero uniti, i monaci si stendevano in mezzo alle reliquie, lanciando una preghiera di supplica e un grido di angoscia, legato a particolari situazioni di difficoltà o di pericolo³⁹.

Si mise in evidenza, così, la netta differenza di valore che all'inizio dell'XI secolo veniva ormai attribuita alle reliquie, subordinate all'Ostia consacrata, alla quale soltanto erano rivolti gli atti di deferenza. I gesti di umiliazione furono riservati solo ai resti dei corpi dei santi, mentre l'Eucarestia fu sempre più oggetto di manifestazioni di celebrazione e di adorazione. Su di essa, innalzata dalle mani del celebrante, era infatti focalizzata l'intera azione dell'adorazione, mentre i monaci

³⁸ D. S. DEVLIN, *Corpus Christi: a study in medieval eucharistic theory, devotion and practice*, Chicago 1975, pp. 155-171.

³⁹ G. J. C. SNOEK, *Medieval piety from relics to the Eucharist*, pp. 365-367.

pregavano non i santi, ma insieme con i santi, i cui resti erano posti sul pavimento davanti al presbiterio, mediatori tra l'altare e la comunità. I monaci e i santi, uniti nella medesima posizione di umiliazione, rivolgevano la loro attenzione verso il corpo stesso di Cristo.

Inoltre, solo per ricordare alcuni passaggi, dall'XI secolo cominciarono ad essere utilizzati la *columba*, lo *scrinium* o la *fenestra*, collocati sotto o vicino all'altare, per prevenire la contaminazione delle Ostie e il contatto con vermi o polvere; fu vietato ogni uso "magico" delle Ostie e fu posta grande attenzione ad evitare la loro dispersione.

Dal punto di vista normativo l'apice del processo di affermazione della centralità dell'Eucarestia come presenza di Cristo venne sancito dal Concilio Lateranense IV, che fissò precise disposizioni per la collocazione delle ostie consacrate nell'altare, stabilendo che devano essere chiuse a chiave e preservate da contaminazioni. Si prescrisse anche l'obbligo della confessione e della comunione eucaristica per Pasqua. Dal punto di vista, invece, della pratica diffusa e riconosciuta dall'ufficialità della Chiesa, la festa del *Corpus Domini* venne introdotta nel 1264, caratterizzata esplicitamente da processioni eucaristiche che nella gran parte dei casi sostituirono, o fecero passare in secondo piano limitandole ad alcune date specifiche, le ostensioni delle reliquie.

Conclusioni

Se la centralità dell'Eucarestia si è affermata facendo passare in secondo piano il ruolo simbolico delle reliquie, tale ridimensionamento vale a maggior ragione per le reliquie del Sangue, che si trovavano all'apice della contraddizione fra orientamenti dottrinali che affermano la centralità della Comunione sacramentale e una sensibilità diffusa ancora legata ai *pignora*.

Sul piano della ricostruzione storica, l'enfasi posta sulla loro celebrazione da sovrani e nobili non ha fatto che evidenziarne la problematicità, contribuendo ad accentuare la serrata dialettica fra elaborazione dottrinale ecclesiastica e uso della religione come *instrumentum regni*, fra situazioni contingenti ed elaborazioni di lungo respiro; elementi che hanno caratterizzato i secoli centrali del Medioevo.

Dinamiche simili si sono verificate anche per il Sangue di Mantova, che, nel panorama delle devozioni legate alla Passione dell'Italia settentrionale e dell'Europa, in generale, sembra connotarsi come una reliquia debole. Essa non appare in grado di attrarre flussi di pellegrini dall'esterno della città, né di catalizzare l'attenzione di teologi o predicatori. Ha vissuto periodi di importanza in riferimento a operazioni di comunicazione del potere, ma venute meno queste, la sua fama si è ridotta e, complessivamente, è stata percepita come inferiore rispetto, per esempio, a quella del Sangue venerato nell'abbazia di Reichenau⁴⁰, o a quella di Westminster legata alla figura di re Enrico III⁴¹, o a quella di Weingarten, che pure deriva dai resti

⁴⁰W. BERSCHIN, *Die Reichenauer Heiligblut Reliquie*, Konstanz 1988.

⁴¹N. VINCENT, *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster blood relic*, Cambridge 2001.

di Mantova.

Quali sono le ragioni di questa "secondarietà"? Sono legate alla marginalità vissuta dalla città nell'età ottoniana e dopo la fine della dinastia dei Canossa e sono quindi riconducibili esclusivamente al contesto, o, piuttosto, la reliquia è intrinsecamente debole perchè contraddittoria rispetto al valore dell'Eucarestia, e, soltanto di conseguenza, ha risentito dei limiti della situazione politica, sociale e istituzionale in cui è stata collocata?

In altre parole, il dubbio teologico sull'esistenza di resti del corpo fisico biologico di Gesù ha limitato la predicazione ufficiale e, in qualche modo, ha inficiato anche le stesse operazioni celebrative promosse con finalità politiche?

La frammentarietà della documentazione confina queste domande sul piano delle ipotesi. Tuttavia di un legame tra i culti locali e il dibattito teologico generale interno alla Chiesa di Roma occorre tenere conto per cercare di ricostruire il ruolo del "segno" rispetto alla comunità che lo ha riconosciuto – e continua a riconoscerlo - come tale.

Riferimenti bibliografici:

G.J.C. Snoek, *Medieval piety from relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*, Leiden, New York, Köln 1995

P. Geary, *Furta sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978 (t. it. Milano 2000)

Le origini della diocesi di Mantova. Atti del convegno, Mantova 15-17 settembre 2004, Trieste (Antichità Altoadriatiche) 2007. Si vedano in particolare i contributi di Roberto Capuzzo e di Martina Caroli.

R. Salvarani, *La struttura territoriale delle diocesi in Italia settentrionale in età carolingia: il caso di Mantova*, in Ead., G. Andenna, G.P. Brogiolo (cura), *Alle origini del romanico. Monasteri, edifici religiosi, committenza tra storia e archeologia (Italia settentrionale, secoli IX-X)*. Atti delle III Giornate di Studi Medievali. Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale, Castiglione delle Stiviere (Mantova) 25-27 settembre 2003, Brescia (Cesimb) 2005, pp. 31-57.

R. Brunelli, *Diocesi di Mantova*, Brescia 1986