

Le metamorfosi del sangue. Una discussione a proposito di F.P. de Ceglia, *Il segreto di San Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Torino, Einaudi, 2016

Tommaso Calìò, Andrea Nicolotti, Francesco Paolo de Ceglia

1. *Intervento di Tommaso Calìò*

Nell'introduzione scritta a quattro mani per il volume miscelaneo *Il bello della scienza. Intersezioni tra storia, scienza e arte* i curatori Francesco Paolo de Ceglia e Liborio Dibattista individuano il filo rosso che unisce i diversi interventi nell'obiettivo condiviso di usare la storia della scienza come «un grimaldello ermeneutico per aprire e mettere in comunicazione le stanze attigue, ma non sempre intercomunicanti, di professionalità e specialismi accademici diversi»¹. *Il sistema periodico* di Primo Levi, premiato dalla Royal Institution di Londra come il miglior libro di scienza di tutti i tempi, viene posto dai due curatori a modello della capacità della scienza, in mani sapienti, di insinuarsi in terreni che solo in apparenza non le sono propri. Presumo che alla base della scelta da parte di de Ceglia di intraprendere un percorso di ricerca incentrato sul rapporto tra scienza e miracolo, e sul prodigio della liquefazione del sangue di san Gennaro in particolare², ci sia stata innanzitutto questa fiducia nella fecondità della contaminazione tra i diversi ambiti scientifici e impostazioni storiografiche che si coagulano in quell'inesauribile laboratorio multidisciplinare che è l'indagine dell'evento miracoloso. E del resto il miracolo rappresenta una sorta di crocevia, dai contorni indefiniti, sul quale di volta in volta si sono misurati confini – tra reale e soprannaturale, tra vita e morte, tra cultura alta e cultura popolare, tra potere ecclesiastico e potere civile, tra gruppi identitari e territori –, con implicazioni che senza forzature attraversano le sfere di competenza delle più varie discipline dalla storia

¹ F.P. DE CEGLIA E L. DIBATTISTA, *Introduzione*, in *Il bello della scienza, Intersezioni tra storia, arte e scienza*, a cura di F.P. de Ceglia e L. Dibattista, Milano 2013, pp. 7-28: 7.

² DE CEGLIA, *Il segreto di San Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Torino 2016.

alla medicina, dalla letteratura all'arte, dall'antropologia alla sociologia, ecc. Mi preme dire subito che l'autore si muove tra i diversi saperi con finezza e naturalezza grazie a una scrittura che senza sbalzi di registro sa coniugare il linguaggio esatto e denso dello storico e dello scienziato con doti narrative non comuni: dalla capacità di costruire un racconto coinvolgente, allo sguardo empatico, spesso divertito nei confronti dei propri personaggi e del loro arrovellarsi nel conferire al miracolo napoletano una sua spiegazione sia essa riposta nell'alto dei cieli o invece qui sulla terra.

L'evento miracoloso è inoltre un ghiotto terreno di indagine per chi da storico della scienza si era già interrogato su quella «nebulosa terra di nessuno in cui, senza soluzione di continuità, le alterazioni tanatologiche prendono gradualmente il posto delle funzioni fisiologiche»³ e sulle diverse forme di resistenza al trapasso attuate nei secoli dai corpi e dai loro manipolatori nel tentativo di opporsi all'inevitabile degrado. La materia agiografica, infatti, per il risalto dato alle spoglie del santo, che ora si vogliono incorrotte, come prova dei favori divini sul riconoscimento canonico, ora sminuzzate in un processo di riproduzione seriale della *virtus* miracolosa, ben si coniuga con le precedenti riflessioni dell'autore, che non esita a evocare proprio il culto delle reliquie per spiegare il successo internazionale della mostra *Body Worlds* in cui sono esposti cadaveri sottoposti al processo di plastinazione inventato da Gunther von Hagens. Il visitatore, che difficilmente è attratto dalle pressoché nulle potenzialità scientifiche dei cadaveri modellati, si predispone piuttosto a una esperienza 'mistica' con un atteggiamento e una disposizione d'animo che ricorda quella del pellegrino di fronte ai sacri resti di un santo. Il confine biologico tra la morte e la vita e i tentativi di sottrarre i corpi all'oblio sono temi che possono costituire all'interno di un percorso di ricerca un veicolo verso l'immaginario devozionale che si fonda sui resti del santo e sulla loro vitalità che si esprime nella virtù miracolosa. Così ad esempio il cardinale Cesare Baronio conferisce alle due principali reliquie di san Gennaro un dinamismo che trae energia dalla loro interazione e dal reciproco riconoscimento: il sangue riconoscendo la testa come «la fonte da cui emanò [...] brama di ritornare a casa da dove fluì e si affretta ad animarla ancora una volta come impaziente della resurrezione»⁴. Un desiderio da parte del sangue del martire di ricongiungersi al proprio corpo da cui trarrebbe

³ F.P. DE CEGLIA, *Sepolti vivi. Discussioni ottocentesche sulla morte apparente*, «Snodi. Pubblici e privati nella storia contemporanea», 2, 2010, pp. 15-42.

⁴ ID., *Il segreto di San Gennaro*, p. 45.

origine il proverbio «se so' ncontrate 'a testa e 'u sangue!», pronunciato, secondo quanto scrive Matilde Serao nel suo *San Gennaro nella leggenda e nella vita* (1909), «quando si vuole indicare un incontro singolarissimo, di due cose legate fra loro da un vincolo possente»⁵.

I corpi plastinati e le reliquie ianuariane costituiscono a loro modo una sorta di «contenitore emotivo» che pone lo spettatore/pellegrino sulla soglia tra la vita e la morte o tra il naturale e il soprannaturale. Del resto, negli immaginari culturali si annidano infinite sfumature tra il cadavere inanimato e l'entità celeste che gode la pienezza della vita o, per usare un simbolo forte della nostra cultura letteraria, tra l'«angelica farfalla» dantesca che «vola a la giustizia senza schermi» e l'omonimo mostro alato nato nel laboratorio di uno scienziato pazzo in una Berlino devastata dai bombardamenti, che dà il titolo a una delle *Storie naturali* di Primo Levi⁶.

Non è un caso che il cardinale Prospero Lambertini che negli anni Trenta del XVIII secolo elaborò un corposo trattato sulle molteplici questioni legate al tema della canonizzazione dei santi, nelle sue riflessioni su questa sorta di opaco territorio di confine si sia interessato anche al vampirismo evocato per ben due volte nella seconda edizione del *De Servorum Dei beatificatione*, pubblicata nel 1749 quando era già papa con il nome di Benedetto XIV: scrive di vampiri una prima volta dopo aver affrontato l'argomento dell'incorruttibilità dei corpi dei santi e una seconda volta all'interno del capitolo *De sanguine a cadavere manantibus* in cui vengono poste in relazione la fluidità del sangue nei cadaveri con il calore. Temi sui quali de Ceglia si è interrogato in un saggio in cui, a partire dalla *Dissertazione sopra i vampiri* del vescovo di Trani di Giuseppe Forges Davanzati, analizza i nessi che legano il tema dei non morti a quello dei santi e sulle cause che, in tempi di *Aufklärung* cattolica, si attribuivano ai diversi aspetti del prodigioso⁷.

Il volume *Il segreto di san Gennaro* appartiene a un genere storiografico poco praticato, ma con nobili e robuste radici: March Bloch, se l'ulteriore specificazione non avesse appesantito una intestazione già corposa,

⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁶ P. LEVI, *Angelica Farfalla*, in *Storie naturali*, Torino 2016 (1966), pp. 59-70, su cui cfr. F. CASSATA, *Fantascienza?*, Torino 2016.

⁷ F.P. DE CEGLIA, *La scienza dei vampiri. Giuseppe Davanzati e i confini tra vita e morte nell'Europa del Settecento*, «Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati», 5, 2015, pp. 79-101; mi permetto inoltre di rinviare a T. CALIÒ, *La leggenda dell'ebreo assassino. Percorsi di un racconto antiebraico dal medioevo ad oggi*, Roma 2017, pp. 83-115

avrebbe desiderato sottotitolare *Storia di un miracolo* il suo celebre studio dedicato alla prerogativa di guarire i propri sudditi affetti da scrofole o da epilessia attribuita tradizionalmente ai re di Francia e d'Inghilterra⁸. Volgendo lo sguardo sul lavoro concluso, egli scriveva: «Abbiamo seguito, almeno per quanto lo permettevano i testi, le vicissitudini secolari del miracolo»⁹, indicando così nel confronto con le fonti l'unico limite alla competenza dello storico. Questi, quantunque deontologicamente impossibilitato, al di là delle sue convinzioni, ad ammettere cause soprannaturali, era chiamato a indagare tutte le possibili implicazioni e ricadute della credenza sugli uomini e sulla natura, compresa l'eventualità che le guarigioni, almeno in alcuni casi, fossero effettivamente avvenute e che «più di un povero diavolo dovette al principe il suo sollievo personale»¹⁰. Se nulla è estraneo allo storico di ciò che è esperibile in natura, tra le sue competenze rientrano anche tutti quegli eventi che sono conseguenza diretta della fiducia che i fedeli nutrono nelle capacità intercessorie e taumaturgiche di un santo e che possono costituire una parte rilevante nella storia degli individui e dei gruppi sociali: i miracoli che vantano una vita plurisecolare, al pari dei più longevi culti di santi, permettono, di monitorare sulla lunga durata le metamorfosi delle narrazioni e delle pratiche rituali, a loro volta specchio della storia sociale, culturale e identitaria di gruppi di devoti più o meno ampi. Così André Vauchez delimitava i due piani nelle *Conclusioni* scritte per i due importanti volumi dedicati alla storia del culto di san Gennaro, curati dal compianto Gennaro Luongo:

[...] mi sembra che un culto così profondamente radicato e duraturo sia in se stesso un fatto storico di cui non si può fare a meno, qualificandolo come “superstizione popolare”. Per me non è la realtà fattuale del miracolo che conta, ma la fede e la fiducia del popolo napoletano nel potere d'intercessione attribuitogli, che hanno fatto di questo culto una delle componenti principali dell'autocoscienza cittadina attraverso i secoli¹¹.

⁸ M. BLOCH, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, prefazione di J. Le Goff, con un *Ricordo di Marc Bloch* di L. Febvre, Torino 1989, pp. 8-9.

⁹ *Ibid.*, p. 319.

¹⁰ *Ibid.*, p. 335.

¹¹ A. VAUCHEZ, *Conclusioni*, in *San Gennaro nel XVII centenario del martirio (305-2005)*, atti del Convegno internazionale (Napoli, 21-23 settembre 2005), a cura di G. Luongo, 2 voll., «Campania sacra», 38/2, 2007, pp. 309-18: 316.

Va detto però che se la dimensione agiografica è parte fondamentale della costruzione del miracolo cristiano e della sua leggenda di fondazione, al punto che si può affermare che senza la santità non c'è miracolo e senza il miracolo non c'è santità¹², essa ne costituisce una sorta di vestito normalizzante e perciò troppo stretto e inadatto a contenere l'esorbitanza dell'evento prodigioso che, irriducibile – come sottolinea Marilena Modica – a «modelli compatti e riferimenti simbolici omogenei»¹³, si estende su territori complessi e ambigui in cui si incontrano le più disparate manifestazioni del sacro e del magico impastate con le sofferenze e gli appetiti degli uomini.

De Ceglia nel *Prologo* al volume dedicato al segreto di san Gennaro si inserisce in questa tradizione di studi quando esplicita le ragioni del proprio sottotitolo *Storia naturale di un miracolo napoletano*:

Come parlare [...] in termini naturali di qualcosa che per definizione supera le forze dell'ordine del creato? La risposta è semplice: la storia naturale che si desidera qui abbozzare non è quella del miracolo in sé, ma della cultura che lo ha identificato come tale, sostenuto o, eventualmente, contestato¹⁴.

L'orizzonte è dunque quello della storia culturale e della storia della mentalità attraverso un oggetto di studio, la liquefazione periodica del sangue di san Gennaro, la cui influenza ha travalicato nei secoli sia i confini urbani sia quelli confessionali, collocandosi in uno scenario europeo e divenendo un *exemplum* tra i più ricorrenti nei dibattiti e nelle polemiche sulla natura dei miracoli. Uno dei principali meriti di questo affascinante lavoro di ricerca consiste, infatti, nel continuo dialogo istaurato tra le due principali narrazioni che hanno reinterpretato e attualizzato nel tempo il prodigio napoletano. Da una parte la «storia soprannaturale» rappresentata soprattutto da un *dossier* agiografico che per corposità, continuità e interesse non ha nulla da invidiare a quello di uno dei principali santi del calendario; una fattispecie in cui rientrano anche le posizioni di chi riconduceva le «millantate miracolose commozioni e flussi di particole sanguigne», come si esprimeva il teologo luterano Gottlieb Wernsdorf,

¹² S. BOESCH GAJANO, *Dalla storiografia alla storia*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. Boesch Gajano e M. Modica, Roma 2000 (Sacro/santo, n.s. 1), pp. 215-33; 220.

¹³ M. MODICA, *Il miracolo come oggetto di indagine storica*, *ibid.*, pp. 17-27; 19.

¹⁴ DE CEGLIA, *Il segreto di San Gennaro*, p. XIV.

a una «frode del diavolo»¹⁵ o ad altre forze occulte. Dall'altra la storia dei tentativi di riportare l'evento prodigioso all'interno dell'ordine naturale che prende avvio con quegli «eretici» che, come scriveva il gesuita Paolo Segneri nell'*Incredulo senza scusa*, avrebbero voluto «ridurre sì strani effetti a' moti altissimi di simpatie naturali»¹⁶ e si sviluppa soprattutto nel corso del XVIII secolo quando si teorizza una stretta relazione tra la credenza nel miracolo e l'ignoranza dei devoti e il miracolo diviene terreno privilegiato di un grande dibattito internazionale.

La disputa assume dunque i contorni di una *reductio ad naturam* del meraviglioso cristiano e di una lotta contro la superstizione che agli occhi di molti osservatori, soprattutto stranieri, allignava nel «popolino» napoletano («perverso, cattivo, superstizioso») più che altrove¹⁷: il prodigio andava ricondotto nei suoi propri confini, ovvero quelli, come scrisse Charles de Brosses nel suo *Viaggio in Italia*, di «un graziosissimo capitolo di chimica»¹⁸. Molte pagine sono dedicate a smentire la pretesa di poter tracciare sulla medesima linea che separa il naturale dal soprannaturale il confine tra credulità e incredulità. In esse vengono descritti i più stravaganti e fallimentari tentativi di duplicare il miracolo nei laboratori di chimica, che divengono cucine in cui mischiare ingredienti alla ricerca della ricetta perfetta che possa riprodurre *in toto* le caratteristiche comportamentali del sangue ianuario. Una carrellata che va da chi come Gabriel d'Émilliane, pensava di aver trovato la soluzione nell'arte del sorbetto, tramandata dagli abili cuochi napoletani, e dunque nel congelamento-scongelo del liquido contenuto nelle ampolle-reliquiari¹⁹, agli esperimenti di Caspar Neumann, chimico e farmacista di corte dei re di Prussia, il quale nel 1734 mise in scena davanti ai professori della Società Reale delle Scienze una liquefazione a comando di una mistura, la cui composizione diventò a sua volta per i contemporanei un mistero da svelare, non dimenticando di apparecchiare, per fini scenografici, anche la testa di un morto in sostituzione della reliquia del capo di san Gennaro²⁰.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹⁷ F. BENIGNO, *Trasformazioni discorsive e identità sociali: il caso dei lazzari*, «Storica», 31, 2005, pp. 7-44.

¹⁸ DE CEGLIA, *Il segreto di San Gennaro*, p. 251.

¹⁹ *Ibid.*, p. 272.

²⁰ *Ibid.*, pp. 269-71.

Nel corso dei decenni successivi il numero di chi cercò di smascherare il «misterioso problema» aumentò notevolmente e furono prodotti nuovi e più sofisticati composti chimici e apparecchiature per riprodurre scientificamente il comportamento della preziosa reliquia, mentre spiritisti e mesmeristi cercavano la soluzione nell'energia psichica dei fedeli e nella forza vitale del sangue nel quale, si ipotizzava, risiedesse «la *vis occulta*» di un san Gennaro *medium* o mago²¹. Non mancarono improvvisati stregoni che proponevano «ricette infallibili» utilizzando gelatine animali e vegetali, burro, fino all'ingegnere Arnaldo Giaccio che, con la complicità del direttore de «L'Asino» Guido Podrecca, volle allestire nell'autunno del 1905 uno scimmiettamento anticlericale del miracolo napoletano con un composto di sangue di vitello e due candele: esperimento che, secondo la rivista satirica che ne diede ampio risalto, si sarebbe concluso tra gli «evviva» e lo sventolio di cappelli dei presenti «in segno di festa per la scienza smascheratrice dell'impostura»²².

Nella continua frizione tra le due narrazioni, quella di chi difendeva l'autenticità del miracolo e quella di chi lo voleva ricondurre nell'alveo dei fenomeni naturali, il sapere scientifico si impone come terreno di scontro condiviso tanto che, scrive de Ceglia, «la discussione sul miracolo di san Gennaro sarebbe stata quasi abbandonata dai teologi, per essere portata avanti dai soli uomini di scienza»²³. Del resto anche la Chiesa cattolica necessitava di regole certe per confinare la natura nei suoi limiti e stabilirne le leggi in modo da «rendere più netti quei confini tra vita e morte che solo la Chiesa di Roma aveva l'autorità di presidiare con una attenta disciplina sacramentale»²⁴ e da far emergere per contrasto la realtà del miracolo. A partire da Fortunato Liceti, nella prima metà del XVII secolo, acquistano un posto in prima fila scienziati e medici cattolici che si affermeranno soprattutto a partire dagli inizi del XX secolo contemporaneamente all'emergere di figure esemplari come Agostino Gemelli e soprattutto il 'medico santo' Giuseppe Moscati morto e sepolto a Napoli nella chiesa del Gesù Nuovo. Lunga è la lista degli 'apologeti scienziati' che si assunsero, spesso per conto della diocesi e con un accesso privilegiato ed esclusivo alle reliquie, l'incarico di porre il proprio sapere a servizio della fede: dal sacerdote e

²¹ *Ibid.*, p. 350.

²² *Ibid.*, p. 342.

²³ *Ibid.*, p. 132.

²⁴ *Ibid.*, p. 97.

docente di scienze naturali Gennaro Sperindeo, che nel 1901 pubblicò il saggio *Il miracolo di S. Gennaro e la scienza*, al docente di chimica Raffaele Ianuario, ai sodali Giovanni Battista Alfano e Antonio Amitrano, prete e vulcanologo il primo, medico il secondo, autori nel 1950 del monumentale *Il miracolo di San Gennaro. Documentazione storica e scientifica*, per giungere all'anatomista Gastone Lambertini, che nel 1964 fu incaricato dalla diocesi di Napoli di esaminare le ossa del santo e che aveva definito la liquefazione del sangue come un «fenomeno che sfugge alle fondamentali leggi della fisica»²⁵ e anni dopo fu posto a capo di una commissione composta da «ematologi, psicologi, parapsicologi». Fino all'ultima disputa nel 1991 tra il biologo molecolare Giuseppe Geraci e il chimico Luigi Garlaschelli, che ebbe rilevanza internazionale grazie al coinvolgimento del 'Comitato italiano per il controllo delle affermazioni sul paranormale' fondato da Piero Angela e soprattutto della rivista «Nature».

Di disputa in disputa e col trascorrere delle pagine – che, va detto per completezza, si soffermano sui molteplici aspetti del culto ianuario, qui non considerati, dalle trasformazioni dei rituali e delle forme devozionali, alle modalità di legittimazione e sacralizzazione del potere politico, al rapporto del patrono con la propria città nel quotidiano e nei momenti di crisi –, il lettore è indotto a confidare in uno svelamento finale di quel mistero evocato nel titolo, fino al paragrafo finale dell'ultimo capitolo, *Il segreto dei segreti*, in cui con prudenza de Ceglia entra anche lui nel gioco delle supposizioni e prova a suggerire alcune direzioni che sembrano più promettenti al fine di una comprensione delle cause del fenomeno, denunciando al contempo l'assenza, ancora oggi, di analisi sviluppate «con criteri condivisi da scienziati, credenti e non, nella massima serenità e trasparenza»²⁶. Un'incursione dell'autore nell'oggetto del proprio studio che viene subito ridimensionata dalla consapevolezza espressa nell'*Epilogo* che non sarà uno scienziato con le sue analisi chimiche o le rivelazioni spettroscopiche a decretare la fine del culto del sangue, ma, se mai avverrà, sarà il frutto di un graduale processo di mutazione della sensibilità religiosa nei confronti di tale forma devozionale. Al momento, scrive de Ceglia, «san Gennaro non teme confronti né con la scienza né con la storia»²⁷ per il legame che sembra indissolubile con la propria città. Il saggio si conclude

²⁵ *Ibid.*, p. 358.

²⁶ *Ibid.*, p. 377.

²⁷ *Ibid.*, p. 391.

con le ormai celebri parole comparse su un muro di Napoli nel 1969 in occasione del declassamento del culto da parte della Congregazione dei Riti, «San Genna', futtetenne», quasi a voler comprendere in quell'amichevole consiglio impartito dal genio partenopeo al proprio patrono anche i fiumi d'inchiostro usati per spiegare, comprendere, provare, scardinare, esaltare o denigrare il suo mirabile, ancora intatto, segreto.

2. *Intervento di Andrea Nicolotti*

La vera barriera che i miracoli non possono varcare, nelle società nelle quali l'esperienza pubblica è stata modellata da tecniche di accertamento attendibili e non ammette effetti di poteri straordinari, è quella che garantisce l'esperienza pubblica dalle irruzioni delle credenze private. Queste intrusioni sono imposture²⁸.

Nel 1389 compare, all'interno di una cronaca, la menzione di un'ampolla contenente sangue di san Gennaro; il sangue si era sciolto, come se fosse uscito dal corpo quel giorno stesso²⁹. È questa la prima fonte che menziona la reliquia napoletana: infatti da tempo esisteva un culto al martire di Pozzuoli e si venerava la sua testa decapitata, ma di questo sangue non si era mai saputo nulla. Eppure nel giro di pochi anni balzò alla ribalta un binomio prodigioso che per qualche secolo accompagnerà le due reliquie: il sangue contenuto nel reliquiario si scioglieva o addirittura ribolliva e schiumeggiava ogni volta che veniva accostato alla reliquia della testa del martire stesso. Un prodigio di causa-effetto che comincerà a declinare soltanto nel Settecento, quando la logica del *quoties* cedette il passo a quella del *quotannis* e lo scioglimento divenne un evento essenzialmente legato non più alla vicinanza alla testa bensì alle solenni feste di San Gennaro.

Sulla particolare interazione sangue-testa, oggi quasi dimenticata, insiste più volte Francesco Paolo de Ceglia, ed è questo uno degli aspetti più interessanti del suo ottimo libro. Egli mostra come la *σμπάθεια* che

²⁸ C.A. VIANO, *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni*, Torino 2005, p. 149.

²⁹ *Chronicon Siculum incerti auctoris*, a cura di G. De Blasiis, Neapoli 1887, p. 85: «Facta fuit maxima procezio propter miraculum quod ostendit dominus noster Ihesus Christus de sanguine beati Ianuarii quod erat in pulla et tunc erat liquefactum tanquam si eo die esisset de corpore beati Ianuarii».

avveniva fra *sanguis* e *corpus*, quasi una magia da avvicinamento, fosse ben nota anche nell'ambito nordeuropeo di tradizione protestante: ma se a Napoli e più in genere nel mondo cattolico essa era intesa come una manifestazione soprannaturale, lassù era vista come un fenomeno naturale. Lo scioglimento o la ribollitura del sangue erano, per i luterani del Nord, espressioni fenomeniche rilevabili anche su cadaveri comuni e privi di qualunque carattere di santità. Non *miracula*, dunque, bensì *mirabilia mortuorum* che non chiamavano in causa l'intervento di Dio ma dipendevano da una diversa visione dell'ordine naturale delle cose. Una de-sacralizzazione della liturgia taumaturgica cattolica che portava con sé, come conseguenza, una sacralizzazione della natura. De Ceglia così descrive le due Europe che si affrontavano nella prima metà del Seicento:

Da una parte vi era un'Europa mediterraneo-cattolica, che credeva in un ordine naturale asciutto, abbastanza normativo e relativamente autonomo rispetto a Dio. In essa i miracoli erano gli strumenti con cui il Creatore, relativamente disinteressato alla creatura-natura, continuava a supportare la creatura-uomo riservandosi di volta in volta la prerogativa di valutare se fosse il caso di farlo oppure no. [...] A essa si contrapponeva l'Europa centro-settentrionale, a maggioranza protestante, la quale si confrontava con una natura più frizzante e meno regolare. Quest'ultima era più strettamente vincolata a un Dio il quale la gestiva mediante luogotenenti spirituali³⁰.

Sulle meravigliose liquefazioni il pensiero si era dunque diviso: naturalissime interazioni o divini riconoscimenti di santità? E non mancavano le ardite spiegazioni alternative. Se per sbaglio nel busto in forma di reliquiario fosse finita non la testa di Gennaro martire, bensì quella del suo assassino Timoteo? Quel sangue non poteva forse schiumare di rabbia perché posto di fronte alla testa del proprio carnefice? O ancora, perché non pensare a un inganno del demonio? O più prosaicamente, il sangue rispondeva a una "energia psichica" collettiva?

Al di là del caso singolo, il libro di de Ceglia riconferma la tendenza di crescente attenzione verso lo studio delle reliquie. A lungo considerate argomento poco degno di una produzione che non fosse devozionale, esse sono ormai quasi unanimemente riconosciute come oggetti meritevoli di rigorose indagini storiche (da contrapporre all'ampia letteratura inservibile, di stampo apologetico, che affolla gli scaffali delle librerie). Aveva

³⁰ DE CEGLIA, *Il segreto di san Gennaro*, pp. 103-4.

nuociuto alle reliquie l'essere relegate nell'ambito di quella che comunemente si denomina «religiosità popolare», una categoria essa stessa oggi fortemente discussa in quanto associata, in genere, al *milieu* antropologico delle classi subalterne in opposizione a quelle dominanti³¹, o a quelle meno istruite rispetto a quelle dotte³², in ogni caso conservando, come referente essenziale, il differente livello sociale³³. In realtà il culto delle reliquie e le credenze miracolistiche – come molti altri aspetti ascritti al 'popolare' – attraversano in senso verticale gli strati sociali e ne risalgono la piramide, coinvolgendo persone di ogni ceto. Ove individui e gruppi di fisionomia diversa compartiscono le stesse usanze, le stesse credenze, gli stessi spazi sacri e luoghi di aggregazione, la stratificazione in senso verticale si attenua e ai più alti livelli sociali non è raro riscontrare le medesime credenze e consuetudini della pietà popolare³⁴. Emerge una «dialettica assai complessa – ascendente e discendente a un tempo – nella quale il rapporto fra emergenza antropologica ed esercizio del controllo da parte del vertice politico-religioso è pressoché inestricabile»³⁵. Oggi alle vecchie definizioni di religiosità popolare se ne aggiungono altre che, nel tentativo di superare il modello illuminista della contrapposizione (dicotomia) e quello romantico dello sfondo comune (complessità), preferiscono parlare di «polarità di attrazione»³⁶, oppure accantonano semplicemente la categoria (sostituendo la 'religione popolare' con un «cattolicesimo di tutti»³⁷) o ancora spostano il *focus* su approcci scientificamente più verificabili perché fondati sulle evidenze degli studi cognitivi, ricorrendo ai concetti di «spontaneità» e di «immediatezza» per qualificare una religiosità di natura intuitiva ed emozionale³⁸.

³¹ Cfr. A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folklore*, in ID., *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino 1975, III, pp. 2309-17.

³² Cfr. P. SAINTYVES, *Manuel de folklore*, Paris 1936.

³³ Cfr. F. BOLGIANI, *Religione popolare*, «Augustinianum», 21, 1981, p. 33.

³⁴ Cfr. D. ZARDIN, *La "religione popolare": interpretazioni storiografiche e ipotesi di ricerca*, «Memorandum», 1, 2001, pp. 41-60.

³⁵ C. PRANDI, *La religione popolare fra tradizione e modernità*, Brescia 2002, pp. 17-8.

³⁶ Espressione che traggio da G. PANTEGHINI, *La religiosità popolare*, Padova 1996, p. 42.

³⁷ Definizione di P. VISMARA, *La Chiesa tra Rinascimento e illuminismo*, Roma 2006, p. 163.

³⁸ Cfr. A.N. TERRIN, *Prefazione*, in R. TAGLIAFERRI, *Il cristianesimo "pagano" della religiosità popolare*, Padova 2014, pp. 9-20: 12-5.

Tutto ciò senza che si possa revocare in dubbio l'uso politico ed ecclesiastico, più o meno consapevole, della religiosità 'popolare' e in particolare del culto delle reliquie nella dinamica della creazione e del mantenimento del consenso per finalità conservatrici. Le credenze miracolistiche, magiche e 'superstiziose' avevano non soltanto un effetto di conferma nella fede e di consolazione, ma concorrevano anche a mantenere le masse quiete e disciplinate indirizzando certe loro aspirazioni verso la sfera dell'ultraterreno, depotenziando contestazioni politiche e istanze innovative e de-storificando il negativo contingente. In questo senso le 'classi' superiori talora ebbero interesse nel creare o favorire forme di religiosità collettiva emotivamente coinvolgenti, alle quali spesso loro stesse prendevano parte in posizione privilegiata. Ciò che è detto 'popolare', infatti, non sempre è soltanto spontaneo, creativo o residuale, ma può anche essere calato e indotto dall'alto³⁹. Meriterebbe un attento studio l'attuale ritorno verso religiosità 'popolari' legate alle reliquie non tanto per spontaneo indirizzo dei semplici fedeli, quanto per la spinta propagandistica, in larga parte clericale, che cerca di porre rimedio al progressivo processo di marginalizzazione e perdita di consenso del cristianesimo organizzato. Il tutto inquadrato, in certi casi, nel più ampio spettro del riaffermarsi del tradizionalismo e dell'antimodernità all'interno del cattolicesimo⁴⁰.

Un altro elemento che balza agli occhi dalla lettura del saggio di de Ceglia è l'affinità fra le vicende del sangue di san Gennaro e quelle di un'altra reliquia di cui mi sono ampiamente occupato, la sindone di Torino⁴¹. Mentre a Napoli nel 1389 si attestava per la prima volta l'esistenza del sangue di San Gennaro e il suo prodigio, in Francia nello stesso anno il re, il papa, il vescovo di Troyes e il nobile Geoffroy de Charny ci lasciavano i primi documenti riguardanti il sacro telo. Quando a Chambéry e a Torino le ostensioni della sindone coinvolgevano in prima persona la casa regnante dei Savoia, a Napoli agiva una Deputazione altrettanto laica, formata da

³⁹ A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris 1937, p. 43: «On nomme populaire: 1) Ce qui a été créé (selon une théorie générale dite romantique) par le peuple; ou a pris naissance dans le peuple; 2) ce qui a cours dans le peuple, plaît au peuple mais peut avoir une origine de cour, noble, bourgeoise; ou provenir de la littérature, de la musique, des arts plastiques supérieurs, ou considérés comme tels».

⁴⁰ È rivelatorio l'atteggiamento della Chiesa ufficiale descritto in G. MICCOLI, *La Chiesa dell'anticoncilio*, Bari 2011.

⁴¹ A. NICOLOTTI, *Sindone: storia e leggende di una reliquia controversa*, Torino 2015.

Eletti provenienti dalle più potenti famiglie di Napoli che governavano la città all'epoca amministrativamente divisa in Seggi. I Savoia costruirono per la sindone una Sainte-Chapelle a Chambéry e una cappella palatina a Torino, e gli Eletti dei Seggi nel 1527 finanziarono a Napoli la costruzione della cappella del Tesoro, amministrandola poi tramite la Deputazione a discapito dell'autorità dell'Arcivescovo e del capitolo metropolitano. In entrambe le città ci furono tensioni fra l'Arcivescovo e la gestione laica; a Torino soltanto la cessazione della monarchia favorirà il pieno passaggio della reliquia nelle mani dell'Arcivescovo, mentre a Napoli la persistenza della Deputazione resiste ancor oggi ai ricorrenti tentativi di clericalizzazione (come avvenuto recentemente nel 2016, quando dovette intervenire persino il Ministero dell'Interno). In occasione delle feste venivano elevati grandiosi apparati effimeri generalmente abbelliti da stucchi, velluti, arazzi, statue e dipinti; erano il palcoscenico dal quale a Napoli il busto argenteo con la reliquia della testa di Gennaro aspettava l'arrivo del suo sangue, per ricreare la meravigliosa ebollizione, e dal quale a Torino l'immagine del Figlio di Dio era srotolata al cospetto della folla assiepata. Molto simili sono anche le improvvise origini delle due reliquie: lo storico è costretto a interrogarsi sul perché non siano mai state menzionate prima del basso Medioevo e, per il sangue, anche sul perché il reliquiario della testa sia inizialmente ignorato dalle prime fonti, quindi visto come l'elemento scatenante del prodigio, e infine lentamente rimosso. E ancora: in passato esisteva una molteplicità sia di sangui miracolosi sia di sindoni cristiche, talora concorrenziali, accantonate una dopo l'altra a vantaggio dell'unico esemplare accentratore.

Anche la censura ecclesiastica si esercitò ugualmente sulle due reliquie: nel 1902 Roma impediva la stampa di un articolo del principe dei Bollan-dist, Hippolyte Delehaye, che negava l'autenticità della sindone; nel 1904 e 1905 faceva esattamente lo stesso con due scritti dello stesso Delehaye che mettevano in dubbio il carattere soprannaturale della liquefazione. Il papa «non ama ciò che urta la pietà popolare», gli fu detto⁴². Non fu invece censurato un altro illustre studioso dell'epoca, il gesuita Herbert Thurston, che poté de-sacralizzare entrambe le reliquie sulla *Catholic Encyclopedia* inglese.

⁴² Queste e altre censure simili sono raccontate in B. JOASSART, *Hippolyte Delehaye. Hagiographie critique et modernisme*, Bruxelles 2000.

Sangue e sindone divennero oggetto di indagini scientifiche al principio del XX secolo: mentre nel 1902 Gennaro Sperindeo e Raffaele Ianuario accostavano uno spettroscopio alle ampolle, a Parigi Paul Vignon eseguiva i suoi esperimenti 'vaporografici' per comprendere come il cadavere di Cristo potesse lasciare un'impronta sulla stoffa. Ma esami tecnicamente più affidabili giungeranno soltanto sull'onda del rinnovamento del Vaticano II. Nel 1964 a Napoli un medico legale eseguiva una ricognizione delle ossa del santo, rinvenendo pochi frammenti ossei di un soggetto e altri che non gli potevano certamente appartenere, perché duplicati o spettanti a individui più anziani. Otto anni dopo si analizzava il sangue miracoloso presente sulla pietra su cui il santo sarebbe stato martirizzato a Pozzuoli, stabilendo che tale pietra è in realtà un altare paleocristiano, posteriore di un paio di secoli, e che il 'sangue' è un'antica vernice forse coperta da incrostazioni di cera. A Torino, nel frattempo, una commissione di studiosi eseguiva indagini che avrebbero tradito le aspettative di molti sindonofili. A riportare tutto sulla via dell'ortodossia ci avrebbe pensato Pier Luigi Baima Bollone, direttore del Centro Internazionale di Sindonologia nonché, come dice De Ceglia, «una delle voci più autorevoli e mediaticamente esposte di scienza al servizio della fede»⁴³, il quale prima riscontrò sangue umano sulla sindone (laddove qualche anno prima non era stato riscontrato), poi negò il risultato medievale della radiodazione del 1988, infine venne a Napoli per riesaminare le ossa di Gennaro e per ricercare il sangue nelle ampolle. Il risultato fu quello desiderato: «realtà e non leggenda»⁴⁴. L'ultima coincidenza: sia per il sangue sia per la sindone sono state tentate riproduzioni in laboratorio da parte dello stesso chimico, Luigi Garlaschelli, allo scopo di dimostrare la riproducibilità delle due reliquie adoperando ingredienti alla portata di un falsario medievale⁴⁵.

L'ingresso di esponenti della sindonologia nello studio di qualsiasi reliquia o presunto fenomeno paranormale significa inevitabilmente una deriva verso la pseudoscienza⁴⁶. Eppure la storia e le scienze 'dure' potreb-

⁴³ De Ceglia, *Il segreto di san Gennaro*, p. 361.

⁴⁴ P.L. BAIMA BOLLONE, *San Gennaro e la scienza*, Torino 1989, in copertina.

⁴⁵ M. EPSTEIN, L. GARLASCHELLI, *Better Blood Through Chemistry: A Laboratory Replication of a Miracle*, «Journal of Scientific Exploration», 6/3, 1992, pp. 233-46; L. GARLASCHELLI, F. RAMACCINI, S. DELLA SALA, *A "Miracle" Diagnosis*, «Chemistry in Britain», 30/2, 1994, pp. 123-5.

⁴⁶ Così è successo con il Velo di Manoppello, con il Sudario di Oviedo, con la Tunica di Argenteuil. Qualche esempio di stortura l'ho fornito in A. NICOLOTTI, *La Sindone, ban-*

bero efficacemente collaborare fra loro nella ricerca, se ciascuna operasse nel rispetto dei metodi e dei limiti intrinseci della propria disciplina. Nell'ultima parte del libro de Ceglia elenca le tappe della ricerca scientifica sul contenuto delle ampolle e sulla causa dello scioglimento; e mi sembra opportuno, da parte mia, attirare l'attenzione su ciò che andrebbe fatto, e non si è ancora fatto.

Innanzitutto, sarebbe interessante sapere che cosa contengono le ampolle. L'esame eseguito nel 1902 da Sperindeo, con lo spettroscopio allora disponibile, manca di documentazione. L'esame di Baima Bollone è inconcludente, perché eseguito anch'esso con un vecchio spettroscopio a prisma che ha fornito un risultato indecifrabile. Pur dovendo operare attraverso il vetro, sarebbe come minimo necessario ripetere la misurazione con un moderno spettrofotometro per verificare la presenza della banda di Soret appena oltre il limite della radiazione visibile (che sarebbe indicativa di un sistema emico tipico dell'emoglobina e dei suoi derivati), usando non solo l'assorbimento molecolare ma anche la spettrometria a fluorescenza e la spettroscopia Raman.

In seconda battuta: il fenomeno dello scioglimento del sangue è certo, ma occorrerebbe esaminarlo in condizioni controllate. Le testimonianze oculari, i ricordi, le osservazioni a distanza sono inutilizzabili, perché soggettive, inaffidabili o insufficienti (le relazioni dei testimoni sul lungo termine cronologico sono discordanti: prima attente a registrare gli scioglimenti, poi le ebollizioni, poi a partire dalla metà del Settecento di nuovo gli scioglimenti; ad esempio alcuni dicevano che il sangue si scioglieva non appena lo si metteva vicino alla testa del santo; altri quando, anche da lontano, vedeva la testa; altri mentre si avvicinava al luogo ove era posta la testa; altri all'uscita dall'arcivescovado; altri non appena era estratto dall'armadio; altri dalla mattina, quando si estraeva la testa; altri prima ancora che fosse spostata qualsiasi cosa). Occorrerebbe verificare innanzitutto, mediante una movimentazione controllata, se lo scioglimento può essere indotto dalle oscillazioni delle ampolle nelle mani del clero che maneggia il reliquiario (effetto tissotropico, quello riprodotto da Luigi Garlaschelli con una miscela di polvere di marmo, sale, acqua e cloruro di ferro); poi, mediante riscaldamento e raffreddamento controllato, verificare se e come influisca la variazione di temperatura (come si presume avvenga nel caso del 'sangue' di San Lorenzo di Amaseno); il tutto a lungo termi-

ne, con controllo scrupoloso dei parametri atmosferici e sotto la costante osservazione di telecamere fisse, anche prima e dopo l'estrazione delle ampolle dal loro armadio. Gli esami rigorosi in casi simili hanno sempre portato a forti ridimensionamenti dei presunti miracoli⁴⁷: già il presunto aumento di peso delle ampolle gennariane, misurato da Gennaro Sperindeo nel secolo scorso, si è poi dimostrato inesistente. È però improbabile, al momento, che siano autorizzati nuovi esami.

Secondo de Ceglia «la Chiesa locale può avere tutte le ragioni per mantenere il riserbo, ma così tende ad accreditare l'idea che abbia qualcosa da nascondere: che stia cioè facendo condurre ricerche i cui risultati, se scomodi, possono anche rimanere chiusi in un cassetto»⁴⁸. In effetti in questi casi si preferisce quasi sempre lasciare il dubbio o ricorrere a osservazioni non sufficientemente rigorose (lo dimostra il recente caso del prodigio della sacra spina di Andria⁴⁹). E così gli 'scettici' debbono accontentarsi dei loro tentativi di spiegazione o anche di riproduzione congetturale che per la verità facevano già parte dell'armamentario anti-superstizioso dei chimici di antico regime: si racconta che Caspar Neumann, chimico e apotecario di corte di Federico Guglielmo I, fosse capace di provocare la liquefazione di fiale riempite di una sostanza solida dopo averle avvicinate alla testa di un morto, e che diversi altri professori mostrassero alle proprie classi di studenti altrettante simulazioni di miracolo, quasi fosse uno spettacolo di prestidigitazione. Ai giorni nostri Giuseppe Geraci, un biologo napoletano, ha dichiarato di essere riuscito a ottenere, usando il proprio sangue, una sostanza in grado di passare da liquida a solida e viceversa⁵⁰; ma a differenza di Garlaschelli non ha fornito i dettagli di preparazione che permettano di replicarla. In ogni caso va sempre ricordato che i tentativi di riproduzione non pretendono di individuare esattamente ciò che può esserci dentro l'ampolla, ma servono soltanto a dimostrare la possibilità di creare una sostanza naturale che si comporti in un modo

⁴⁷ Cfr. J. NICKELL, *The Science of Miracles*, Amherst 2013.

⁴⁸ De Ceglia, *Il segreto di san Gennaro*, pp. 375-6.

⁴⁹ Per l'autenticazione del prodigio del 2016 è stata formata una commissione di studio che non ha voluto attrezzarsi per verificare davvero ciò che era chiamata a verificare, ma che comunque non ha avuto timore di dichiarare l'avvenuto «prodigio».

⁵⁰ G. GERACI, *Il miracolo di San Gennaro: esperienze e considerazioni di un biologo molecolare*, «Rendiconto dell'Accademia delle scienze fisiche e matematiche», 77, 2010, pp. 141-52.

simile. Per fare il passo ulteriore bisognerebbe aprire una delle ampolle per esaminarne il contenuto.

Potrebbe sembrare che la Chiesa non abbia nulla da temere dai risultati di eventuali studi scientifici accurati, in quanto i miracoli non fanno parte del patrimonio essenziale della fede cattolica. A Napoli, come anche a Torino, di fronte a certe critiche si replica affermando che l'autenticità delle reliquie e il loro carattere soprannaturale non sono mai stati imposti ai fedeli; ma giustamente de Ceglia rileva come l'argomento sia «tanto ineccepibile sotto l'aspetto giuridico-formale quanto irrilevante dal punto di vista storico-sostanziale»:

Quello di san Gennaro è un miracolo o perlomeno lo è stato, perché come tale lo hanno inteso non solo innumerevoli fedeli, ma anche teologi, vescovi, cardinali, papi e santi, tra i quali almeno un dottore della Chiesa, Alfonso Maria de' Liguori. Perché appunto come miracolo esso veniva presentato in testi liturgici ufficiali. Perché le celebrazioni connesse allo scioglimento rituale erano e sono promosse e gestite dalla Chiesa, se non altro locale. Perché quanti opinarono che quel sangue si sciogliesse per cause meramente naturali dovettero subire formali processi e abiurare davanti ai giudici dell'Inquisizione. Non si può quindi ora dire: scusate, abbiamo soltanto scherzato e quel che diciamo adesso vale anche per il passato. [...] Se poi le certezze sul miracolo non si tradussero in un atto ufficiale da parte dell'istituzione, ciò non dipese da dubbi a un certo punto insorti sulla natura del fenomeno, ma al contrario dall'antichità e dalla chiara evidenza della sua sovranaturalità che avrebbe reso superflua, oltretutto irriguardosa, ogni ulteriore indagine. Vi fu un riconoscimento di fatto, in altre parole. Ecco perché ricordare che la Chiesa cattolica non abbia mai dichiarato miracoloso il fenomeno non è molto diverso dal precisare che essa non abbia mai celebrato un formale processo di canonizzazione per il santo»⁵¹.

Il problema non è meramente teologico o liturgico⁵², dal momento che in ambito religioso le resistenze all'applicazione del metodo storico-critico e all'accettazione dei risultati scientificamente affidabili si fanno progressi-

⁵¹ De Ceglia, *Il segreto di san Gennaro*, pp. 47-8.

⁵² Ho rinvenuto questa esplicita attestazione del miracolo napoletano in un vecchio testo liturgico ufficiale: «Cruoris vero ampullae, ad hanc usque diem seorsum servatae, illustre miraculum spectantibus exhibent. Nam cum e regione desecti pro Christo capitis ponuntur, cruor admirandum in modum colliquefieri, perinde atque recens effusus, ad

vamente più forti. È una nuova stagione della teoria della doppia verità, dove dietro al pretesto del rispetto delle tradizioni e della pietà si nasconde una pulsione apologetica con la quale, talvolta, gli storici hanno difficoltà a misurarsi.

3. *Replica dell'autore*

La scena è nota. Il corteo funebre di Enrico VI procede lentamente. Lady Anne, vedova di Edoardo, figlio del sovrano assassinato, fa arrestare la marcia e inizia la lamentazione, maledicendo il colpevole della morte di entrambi. Chiede poi che la mesta processione prosegua. Al che si affaccia il deforme Duca di Gloucester, responsabile di quella doppia tragedia. Ed è allora che qualcosa di straordinario si verifica. È la stessa Lady Anne a descriverlo:

O voi, signori, guardate, guardate:
 le piaghe del morto Enrico
 riaprono le labbra raggelate,
 sanguinano di nuovo.
 Mucchio di sconcia deformità, arrossisci, arrossisci!
 La tua presenza fa squagliare il sangue
 da vene fredde e vuote, dove il sangue non scorre.
 Il tuo gesto inumano e snaturato [*unnatural*]
 causa un diluvio soprannaturale [*unnatural*]⁵³.

Quello di un cadavere che sanguina al cospetto dell'assassino è un topos relativamente antico⁵⁴. Non una mera finzione letteraria, bensì un fenomeno connesso a una pratica abbastanza diffusa tra basso Medioevo ed età moderna. Uno dei modi per accertare le responsabilità giudiziarie in caso di omicidio era infatti quanto nelle culture germaniche andava sotto

haec usque tempora cernitur»: *Officia sanctorum a Sancta Sede iam adprobata*, Neapoli 1834, p. 207.

⁵³ W. SHAKESPEARE, *Richard III*, Atto I, Scena II, vv. 229-37; trad. it. di R. Wilcock, in *I drammi storici*, a cura di G. Melchiori, 3 voll., Milano 1979-1991, II (1989), p. 865.

⁵⁴ C. DE TROYES, *Yvain, le chevalier au lion*, vv. 1175-1200; H. VON AUE, *Iwein*, vv. 1355-1364; *Nibelungenlied*, vv. 987-990.

il nome di *Bahrprobe* – *Bier right*, oltremantica – e che filosofia naturale e medicina latine chiamavano «cruentazione». Nel quadro di un articolato rituale i sospettati erano condotti dinanzi al corpo della vittima, la quale avrebbe emesso o fatto schiumeggiare del sangue proprio al sopraggiungere dell'assassino, rivelandone in tal modo l'identità. Il ricorso a una siffatta pratica, come più in genere l'istituto dell'ordalia, non era contemplato dal diritto romano, né nel Medioevo esso era mai stato espressamente previsto dal cosiddetto «diritto comune» europeo. Per di più, nel 1215 il Concilio Lateranense IV aveva vietato ai chierici di partecipare a rituali ordalici, in questo modo palesando tutto il sospetto che la Chiesa di Roma nutriva nei confronti di «miracoli a comando» sprovvisti di una precisa veste sacramentale. Ciononostante, accolta tra le consuetudini, la cruentazione sarebbe stata attestata per molti secoli ancora. La qual cosa probabilmente beneficiò della riconcettualizzazione a cui essa venne sottoposta⁵⁵.

Quale, dunque? In età moderna, sulla *ratio* di tale pratica si erano già accumulati interminabili dibattiti, che nel tempo le avevano fatto subire una sorta di scivolamento interpretativo: da evento perlopiù miracoloso qual era – pur nella limitata misura in cui prima del XIII-XIV secolo fosse già possibile individuare confini netti tra natura e soprannatura – o comunque connesso a certo ritorno dell'anima del defunto, la cruentazione pareva ora essere intesa come un fenomeno tendenzialmente ascrivibile a qualità occulte in grado di permanere e agire nel corpo anche dopo la morte. Una riconcettualizzazione, questa, che all'indomani del Concilio Lateranense IV l'aveva salvata dal sospetto della Chiesa di Roma nei confronti delle ordalie. Proteggendola poi, dopo la Riforma luterana, dagli strali polemici lanciati contro sacramenti e miracoli dai teologi protestanti. Quel litotico *unnatural* che il traduttore shakespeariano rende nella sua seconda occorrenza con «soprannaturale» era pertanto all'epoca, in

⁵⁵ La letteratura cinque-settecentesca sulla cruentazione è sterminata. Per una rassegna si rinvia a C. GARMANN, *De miraculis mortuorum*, Dresden-Lipsien 1709, pp. 537-625. Relativamente pochi sono invece gli studi moderni sull'argomento, per esempio: C.V. CHRISTENSEN, *Baareproven, dens historie og stilling i fortidens rets- og naturop-fattelse*, Nordiske forlag, København 1900. Per una più aggiornata trattazione dell'argomento si rinvia a F.P. DE CEGLIA, *La voce del sangue. Cadaveri che reagiscono al cospetto dell'assassino nella scienza di età moderna*, in *Prove, indizi ed evidenze. Percorsi di storia della scienza*, a cura di F.P. DE CEGLIA, Roma 2018, pp. 15-54.

certa koiné culturale mitteleuropea, più che altro un «non in armonia con quanto comunemente previsto dalla natura». Come lo era nella sua prima occorrenza, riferita all'omicidio di congiunti (che avrebbe nondimeno una coloritura più vicina al «contronaturale»). Tecnicamente quell'emissione cruenta sarebbe dunque stata «preternaturale», come appunto si diceva di un fenomeno appartenente a un ordine di causazione il quale, più che un immediato intervento divino, prevedeva cause vagamente psicomorfe che, pur insistendo nell'indefinito alveo della natura, ne segnavano una sorta di autonoma estrusione⁵⁶. Ed era questo il motivo per cui, spiega in un pletorico trattato dedicato all'argomento il medico Andreas Libavius, «quando si crea un contatto tra gli aliti dell'assassino e lo spirito che è rimasto nel sangue dell'assassinato, [...] il sangue ribolle e ferve [*ebullit effervescitque*]»⁵⁷.

Interessante, tutto questo, ma vi sarebbe da chiedersi che cosa c'entri con san Gennaro. La risposta è che, per quanto bizzarra la circostanza possa apparire, è stata proprio la cruentazione a mettermi sulla strada del «miracolo napoletano». Attualmente si è portati a pensare alla prodigiosa liquefazione del sangue del martire (o quello che è) come a un fenomeno intrinsecamente euritmico, che si compie in date prestabilite liturgicamente rilevanti. Tuttavia, ciò non è quanto giudicavano in età moderna, allorché il *quid* taumaturgico dell'evento risiedeva nella presunta simpatia sovranaturale che si veniva a istituire tra le reliquie del patrono. In particolare, il sabato precedente la prima domenica di maggio il busto argenteo contenente la testa di san Gennaro era portato in una delle chiese, poi, dal 1525, in uno dei seggi della città. Nel pomeriggio, in processione lo raggiungeva il sangue, il quale, alla sua vista, quasi assaporando un anticipo del piacere della resurrezione, «inizia a fervere [*incipit effervescere*] e ribolle [*ebullit*]»⁵⁸.

⁵⁶ L. DASTON, *Preternatural Philosophy*, in *Biographies of Scientific Objects*, ed. by L. Daston, Chicago 2000, pp. 15-41.

⁵⁷ A. LIBAVIUS [LIBAU], *De cruentatione cadaverum*, in ID., *Tractatus duo physici*, Frankfurt am Main 1593, p. 121.

⁵⁸ T. BOSIO, *De signis Ecclesiae*, Köln 1593, I, p. 364. Cfr. per esempio, C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, Roma 1594, II, anno 305, n. 6, p. 803.

Ecco, era proprio questa assonanza a suggerirmi qualcosa. La schiumazione del *Blut* nella *Bahrprobe* era identica, almeno nelle descrizioni, a quella del *cruor* nel *miraculum*. Persino i verbi impiegati erano gli stessi e ciò non poteva essere una mera coincidenza. Tanto più che in entrambi i casi il fenomeno si risolveva nell'impiego a fini divinatori del sangue di un *biothanatos*, vale a dire di qualcuno che aveva conosciuto una morte violenta, tale forse da non permettere l'istante dissiparsi delle energie vitali, le quali erano come rimaste vincolate al corpo⁵⁹. È chiaro: il martire era spirato nel sacrificio supremo, godeva quindi della beatitudine celeste. Chi invece era stato colto da mala morte senza particolari meriti, probabilmente no. Ma questo era un discorso che atteneva più alla teologia dotta che alla mentalità comune. Ed è per tal motivo che la reviviscenza ianuariana appariva non così diversa da una qualunque forma di cruentazione, a cui, tra l'altro, molti critici, soprattutto luterani, erano indotti ad accostarla: nel busto reliquiario sarebbe infatti per caso andata a finire la testa del giudice che lo aveva mandato a morte e davanti a essa il sangue avrebbe schiumato di rabbia. Esattamente come nella cruentazione. A maggior ragione che i ribollimenti del *Blut* germanico e quelli del *cruor* latino, in una vera e propria triangolazione concettuale, per fondarsi scritturalmente si richiamavano alla «voce del sangue» di Abele, primo dei *biothanatoi*, che dopo la morte «grida [...] dalla terra»⁶⁰.

Quel che mi colpiva è che di due fenomeni apparenti – quindi entrambi costruiti socialmente, almeno nella persuasione che si istituisse un'azione a distanza tra il sangue e un altro corpo – praticamente identici si desse, nei rispettivi contesti culturali, una lettura così diversa. La cruentazione era infatti, come accennato, in genere stimata essere un fenomeno preternaturale dalle genti che vi facevano ricorso, perlopiù protestanti:

Le virtù inferiori [...], incontrollabili e fuori del nostro potere, imprimono su se stesse un'immagine pronta alla vendetta, ragion per cui alla presenza dell'assassino il sangue ribolle e scorre, quasi come accade quando, nell'ira, il sangue viene eccitato dall'immagine di vendetta impressavi. Nel sangue si conserva infatti,

⁵⁹ J.H. WASZINK, *Biothanati*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, II, Stuttgart 1954, coll. 391-4. Cfr. L.F. Pezzolato, *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, Milano 1996, pp. 9-44.

⁶⁰ *Genesis*, 4, 9-10.

anche dopo la morte una certa sensazione dell'assassino presente e un desiderio di vendetta nella misura in cui esso possiede anche una propria immaginazione. Non è perciò tanto Abele, quanto il suo sangue innocente a gridare al cielo vendetta⁶¹.

Certo, anche in contesti cattolici, in Francia ad esempio, si faceva ricorso alla cruentazione o comunque se ne discettava, ma l'ipotesi per cui, se accertata, essa sarebbe stata un miracolo, svolgeva un ruolo assai più significativo⁶². Come indiscutibile, nelle medesime aree culturali, era che la liquefazione del sangue di san Gennaro fosse di origine sovranaturale. Mi erano chiari i motivi politico-religiosi che inducevano a riconoscere o no un miracolo, ma mi dava da pensare che in alcuni contesti si tendesse, quasi spontaneamente, a preternaturalizzare un po' tutto, mentre in altri, assottigliando la categoria del preternaturale, a considerare i fenomeni *aut* sovranaturali *aut* banalmente naturali, *tertium non datur*. Era come se l'asticella che separa la natura dalla sovranatura si collocasse ad altezze diverse. E questo mi incuriosiva terribilmente. Fornendomi soprattutto un formidabile strumento di comparazione: vista la stretta parentela antropologica tra tali portenti ematici a distanza, avrei infatti potuto usare la loro concettualizzazione come cartina al tornasole per definire dove storicamente questi confini si collocassero nelle varie aeree culturali d'Europa.

Ebbene, che con la teologia riformata il sovranaturale, anche sacramentale, si fosse ridimensionato, era un'acquisizione della letteratura, a cui non avrei avuto granché da aggiungere. Ciò che però, da storico della scienza, non mi constava fosse chiaramente emerso dal dibattito storiografico era che potesse esser stata la natura stessa a dilatarsi fino a inglobare fenomeni un tempo intesi come tendenzialmente sovranaturali. O comunque liminari. Era insomma come se la natura di certa Europa centrale germanica e protestante, non dovendo più confrontarsi con un incombente sovranaturale dai confini marzionalmente presidiati dalla Chiesa, potesse non avere pressoché più limiti, diventare proattiva e farsi

⁶¹ J.B. VAN HELMONT, *De magnetica vulnerum curatione*, in *Id.*, *Opera omnia*, Frankfurt am Main 1682, p. 724.

⁶² Per esempio, M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1623, quest. 53, art. 3, col. 1443.

carico di azioni a distanza spesso di ascendenze magico-rituali, che la fisica aristotelica non avrebbe saputo mai spiegare⁶³.

La questione non era così anodina, perché ero conscio di quanto lo scivolamento dal sovrannaturale al preternaturale e poi al naturale in senso stretto affondasse le radici in antiche tradizioni mitologiche germaniche e scandinave le quali esaltavano l'azione di operatori più o meno intelligenti della e nella natura⁶⁴. E che tale processo era incominciato ben prima delle predicazioni di Lutero⁶⁵. Non ritenevo tuttavia che l'abbandono del cattolicesimo avesse causato tutto questo. Bensì solo che l'avesse favorito. In altri termini, nelle filosofie germaniche era già presente una tendenza all'esaltazione energetica di una natura quasi divinizzata: basti pensare a Paracelso. Fu però la cultura riformata, desiderosa di trovare una sintassi ossia una narrazione della natura e di tutto il reale alternativa alla aristotelica (fatta spesso sdegnosamente coincidere con il sapere di Roma), a dare slancio al processo. Facendo di Paracelso, forse *malgré lui*, il *Lutherus medicorum*⁶⁶.

Spazzato via il concetto aristotelico di «forma», il quale garantiva agli enti naturali un obiettivo a cui aspirare e una certa capacità auto-organizzativa, quindi una relativa indipendenza rispetto a Dio-causa prima,

⁶³ Sui problemi dell'azione a distanza, C. ZILLER CAMENIETZKI, *Jesuits and Alchemy in the Early Seventeenth Century. Father Johannes Roberti and the Weapon-Salve Controversy*, «Ambix», 48, 2001, pp. 83-101.

⁶⁴ B. ROLING, *Drachen und Sirenen. Die Aufarbeitung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten*, Leiden 2010.

⁶⁵ Sullo scivolamento dei fenomeni dal sovrannaturale al naturale in senso lato, L. DASTON, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», 18, 1991, pp. 93-124.

⁶⁶ Su Paracelso e la Chiesa cattolica, si rinvia a K. GOLDAMMER, *Paracelsus in neuen Horizonten Gesammelte Aufsätze*, «Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung», 24, 1986, pp. 164-71; H. RUDOLPH, *Individuum und Obrigkeit bei Paracelsus*, «Nova Acta Paracelsica», n.s. 3, 1988, pp. 69-76. La questione del rapporto tra paracelsismo e confessioni religiose è assai complessa. Si rinvia per semplicità a M.L. BIANCHI, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme*, Firenze 2011, pp. 7-150; C. WEBSTER, *Paracelso. Magia, medicina e profezia alla fine dei tempi*, Milano 2016.

a restare era una natura senza moto, vita e direzione. Dura e inerte. Un «cadavere della natura», per usare le parole di Bacone⁶⁷. Inabile non solo a produrre i portenti di cui tutti favoleggiavano, ma persino a compiere le azioni più comuni. I corpi disimparavano a cadere, si potrebbe dire. Ed è per questo che la nuda materialità era portata ad attingere a forze più o meno estranee a se stessa e in qualche modo garantite da un Creatore-Reggente. «Benché le specifiche operazioni nella natura possano essere spiegate meccanicamente, tuttavia gli stessi principî meccanici e regole dei moti ma anche tutte le leggi generali della fisica non procedono da nozioni puramente materiali, bensì dalla considerazione di sostanze indivisibili, in particolare da Dio». Così spiegava Leibniz in una lettera a Philipp Jacob Spener, padre del pietismo⁶⁸. Una dinamizzazione estrinseca, dunque, divinizzante, grazie alla quale, da inerte, la natura veniva caricata di appetiti, percezioni e sensazioni, ma soprattutto si faceva straordinariamente frizzante: idonea a compiere operazioni stupefacenti che con maggiore difficoltà un aristotelico le avrebbe potuto attribuire.

Sostanze spirituali scivolavano nella e sulla natura, animandola e consentendone azioni a distanza. Ogni suo fenomeno ne risultava così, se non miracoloso, almeno meraviglioso. Non solo non freddamente meccanico, ma financo beneficiario di un lontano impulso divino, come suggerisce Leibniz. Ed è proprio in questa idea di una dipendenza del creato da forze numinose in senso lato che la prospettiva agostiniana – la quale, con l'avvento della scienza moderna, si sarebbe potuta giudicare archiviata per sempre – insperabilmente riguadagnava terreno su quella tommasiana, menando a esiti che col passare del tempo avrebbero assunto una coloritura sempre più esplicitamente panteistica⁶⁹. Nel Seicento non ancora però⁷⁰.

⁶⁷ F. BACON, *Cogitationes de natura rerum*, in *Lord Bacon's Works*, ed. by B. Montagu, London 1825-34, X, p. 388.

⁶⁸ Lettera di Gottfried Wilhelm von Leibniz a Philipp Jacob Spener, Hannover, 8 (18) luglio 1687, in G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, II.2, *Philosophischer Briefwechsel (1686-1694)*, Berlin 2009, p. 212.

⁶⁹ K. HUTCHINSON, *Supernaturalism and the Mechanical Philosophy*, «History of Science», 21, 1983, pp. 297-333.

⁷⁰ Sui principî dinamizzanti tra XVII e XVIII secolo, C. WEBSTER, *The Discovery of Boyle's Law, and the Concept of the Elasticity of Air in the Seventeenth Century*, «Archive

Adesso il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, piuttosto che dissolversi nella natura come avrebbe spesso fatto nel secolo successivo, ancora maschiamente assiso sul trono da pantocratore la governava per mezzo di forze luogotenenti. E questo perché era come se la materia di molti protestanti avvertisse il «servo arbitrio», il proprio essere cioè in balia di forze paradossalmente trascendenti e immanenti al tempo stesso: forze che a ogni istante, e non soltanto quando Dio compiva tal o talaltro miracolo, le ricordavano il suo originario status di ontologica inettitudine. Perché il Creatore, osserva l'agostiniano Lutero, opererebbe «in, con e sotto» il creato. In maniera a esso consustanziale, si potrebbe dire per evocarne le posizioni teologiche: «Dio è, nella sostanza [*wesentlich*], presente ovunque, in e attraverso tutte le creature, in ogni loro parte e luogo, cosicché il mondo sia pieno di Dio ed Egli riempia tutto. Ma senza essere da esso rinchiuso e contenuto»⁷¹.

La somma esperienza religiosa cui tendeva la devozione luterana, se non altro nella configurazione seicentesca, era, come a suo tempo illustrò Max Weber, l'*unio mystica* degli eletti con la divinità. «Dio operava [...] in loro», rendendoli vasi o strumenti della propria potenza. Tanto che ogni loro azione si compiva grazie a una forza non «solo voluta da Dio, ma anche e soprattutto causata da lui»⁷². Ebbene, si ha l'impressione che quella attitudine all'operatività che lo studioso individuava nel *Beruf* (una chiamata-professione, laica ma non troppo, che nel mondo cattolico trovava un corrispettivo solo nel più esplicitamente religioso concetto di vocazione), non avesse a che fare solo con la vita degli individui. Ma anche con quella della realtà tutta, «chiamata» per l'appunto ad agire da un elemento dinamizzante, a essa al contempo proprio ed estraneo. Talvolta preternaturale, se si vuol star lì con il bilancino a pesar tutto. Ma, si potrebbe dire,

for the History of Exact Sciences», 2, 1965, pp. 441-502; G. GIGLIONI, *Francesco Bacone*, Roma 2011, pp. 59-95.

⁷¹ M. LUTHER, *Dass diese Wort Christi (Das ist mein Leib etc.) noch fest stehen wider die Schwermgeister*, in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-1929, XXIII, pp. 134-5.

⁷² M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 1991, *passim*, ad esempio, pp. 166, 207. Per le più recenti prospettive sul «disincanto», A. WALSHAM, *The Reformation and «The Disenchantment of the World» Reassessed*, «The Historical Journal», 51, 2008, pp. 497-528.

naturale e sovranaturale insieme. Anche perché nella teologia protestante la differenza tra i due ordini di causazione è ben più sfumata.

La desacralizzazione dei riti comportava, per una sorta di meccanismo compensativo, una più o meno esplicita risacralizzazione della natura, la cui indagine diveniva essa stessa il rituale principe per portarsi dal visibile all'invisibile e cogliere il disegno divino: la filosofia naturale così si trasformava in una pratica di «adorazione razionale (*logikè latreia*) di Dio»⁷³. Era in questo modo che l'uomo di scienza protestante riusciva ad avocare a sé parte del ruolo sciamanico esercitato dal sacerdote cattolico nel garantire certa intermediazione o almeno familiarità con un Creatore il quale, ora più che mai, si mostrava innamorato del creato nel suo complesso. A conferma di ciò, era chiarito all'inizio di uno dei più celebri libri di *miracula naturae*, «la natura è mente, logos o ragione divina, effettuatrice delle opere naturali e conservatrice delle cose esistenti. Ogni sua forza può dipendere solo da Dio [...] e in lui risiede la vita e il vigore del creato»⁷⁴. Anche Newton ne era persuaso: per agire, l'ordine naturale aveva bisogno del continuo supporto di un Dio veterotestamentario, che gli imponeva ritmi e movenze.

Ciò ovviamente non significa che tutti i protestanti fossero preternaturalisti (e che non lo fosse alcun cattolico) o che lo fossero sempre, in relazione a ogni fenomeno e a ciascuno dei suoi aspetti. Le generalizzazioni sono occhiali dalle lenti colorate con cui meglio intendere e tassonomizzare ciò che si vede: non vanno usate per celare la complessità e quella che talvolta è l'intrinseca contraddittorietà dei fatti storici. Ciò che più modestamente si vuol mettere in luce è che l'interesse per le creative potenzialità di una natura divinizzata e spumeggiante era nel Seicento più diffuso nei

⁷³ R. BOYLE, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, in ID., *Works*, London 1772, II, p. 63. Si confronti, ad esempio, con P. MELANCHTHON, *Doctrinae physicae elementa*, in *Corpus reformatorum Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, hrsg von C.G. Bretschneider und H.E. Bindseil, Halle 1846, XIII, pp. 410-1.

⁷⁴ L. LEMNIUS, *De occultis naturae miraculis*, Antwerp 1575, p. 1. Sulla difficoltà di definire il credo religioso di Lemnius, C.M. VAN HOORN, *Levinus Lemnius en Willem Lemnius, twee zestiende-eeuwse medici*, Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, Middelburg 1973, pp. 55-6. L'opera venne comunque messa all'Indice *donec expurgetur*.

contesti a maggioranza protestante. Qui l'indagine sui fenomeni naturali – e nella loro cornice, su quelli preternaturali – era un'impresa in cui gli uomini potevano cimentarsi liberamente, perché il libro della Natura era a disposizione di tutti: aperto, come quello della Scrittura, a che ciascuno lo interrogasse in autonomia per risalire dagli effetti alla causa prima. Ecco perché così spesso le opere di scienza dei fedeli delle Chiese nate a ridosso della Riforma si risolvevano in scritti di teologia naturale o fisicoteologia⁷⁵.

Quali, le conseguenze? Mentre i cattolici che ardivano addentrarsi nelle pieghe dei fenomeni preternaturali, naturalizzando l'azione divina erodevano il concetto stesso di miracolo, i protestanti potevano dichiararsi mai paghi di descrivere le meraviglie naturali perché era in esse che scorgevano il «dito di Dio». Motivo per cui i preternaturalisti cattolici erano non di rado bollati come empi e di conseguenza perseguiti; quelli protestanti, per parafrasare Robert Boyle, scienziato nella cui esperienza intellettuale fu fondamentale la professione di fede anglicana, esaltati nel loro ruolo di «virtuosi cristiani»⁷⁶. Di «preti della natura»⁷⁷. In quanto «la contemplazione della natura è pregustazione del piacere celeste», come riassumeva Carlo Linneo, figlio di un pastore luterano⁷⁸.

Il dubbio non va aggirato: si potrebbe ipotizzare che se la Chiesa di Roma non fosse stata così severa nel reprimere gli slanci dei propri pensatori, anche nei paesi cattolici sarebbe germogliato il preternaturalismo e con esso il naturalismo in cui era iscritto. L'Italia della seconda metà del Cinquecento e dell'inizio del Seicento aveva fatto scuola con i vari Telesio, Campanella, Bruno e Vanini, giusto per citarne alcuni, le cui opere erano tuttavia incorse in condanne ufficiali, tanto da circolare solo clandestinamente. Sì, la Chiesa cattolica soffocò sul nascere una feconda tradizione di ricerca. Francamente non è però sostenibile che l'emergere di essenzia-

⁷⁵ Cfr. P. HARRISON, *The Bible, the Protestantism, and the Rise of Natual Science*, Cambridge 1998; *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia*, ed. by O. Grell and A. Cunningham, Abington-New York 2017.

⁷⁶ S. SCHAFFER, *Godly Men and Mechanical Philosophers. Souls and Spirits in Restoration Natural Philosophy*, «Science in Context», 1, 1987, pp. 53-85.

⁷⁷ R. ILIFFE, *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton*, Oxford 2017.

⁷⁸ C. LINNAEUS, *Curiositas naturalis*, in *Amoenitates Academicae*, Erlang 1787, I, pp. 540-63: 563.

lismo e normativismo – fossero, questi, di genesi aristotelica, platonica o archimedea – che caratterizzarono parte della scienza, per esempio italiana e francese tra la fine del XVI e la metà del secolo seguente, sia dipesa sempre e solo da una tale azione repressiva, la quale nondimeno influenzò le ricerche di molti. Per intendersi, sarebbe eccessivo affermare che il tentativo di un Galileo di matematizzare la natura sia stato, sin dagli anni padovani, una immediata conseguenza del timore di incorrere in problemi con l'Inquisizione.

È pertanto lecito credere che nella evoluzione dell'immaginario naturale dei cattolici l'indirizzo pesantemente imposto attraverso una attività repressiva si intrecciasse con una predilezione relativamente spontanea per una materia più modesta e disciplinata, la quale, si può azzardare, riverberava il modo in cui il sacro era esperito. Quest'ultimo era l'«altro» rispetto alla natura, non la sua sostanza primigenia o il suo carburante. Tanto che gli scienziati, lungi dall'identificarsi con i preti, si sentivano figure alternative alle sacerdotali. Concentrata l'iperattività spirituale nei miracoli e nella «materia sacra» – ostie e reliquie, come pure oggetti entrati in contatto con esse o in qualche modo impiegati in celebrazioni sacramentali e ancora statue e icone – la natura poteva come asciugarsi e perdere di slancio, ritirandosi entro confini più angusti di quelli che le erano stati fino ad allora riconosciuti. Essere insomma ridotta a mera dimensionalità geometrica, come in Cartesio e Galileo. Dimenticare il «mondo della vita», per dirla con Husserl⁷⁹. Essere, in altre parole, francamente sorda alle ragioni delle cause occulte e del preternaturale.

Per sintetizzare, come qualche tempo fa già intuito da Peter Dear, due erano le Europe che si affrontavano nella prima metà del Seicento, quando i dibattiti su cruentazione e miracolo di san Gennaro divennero più vivaci⁸⁰. Ciò, perlomeno sul piano della cultura dotta e nella misura in cui una generalizzazione così ampia ammetta non pochi controesempi. Da una parte si ergeva un'area centro-settentrionale, a maggioranza prote-

⁷⁹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1987, pp. 77-8.

⁸⁰ P. DEAR, *Miracle, Experiments, and the Ordinary Course of Nature*, «Isis», 81, 1990, pp. 663-83. La sua analisi si riferisce essenzialmente alle differenze tra l'area britannica e quella italo-francese.

stante, la quale si confrontava con una natura energizzata e poco regolare. Quest'ultima era più strettamente vincolata a un Dio il quale la gestiva mediante luogotenenti spirituali, che si sarebbero tuttavia in gran parte dissolti nel secolo successivo. E probabilmente anche per questo i processi conoscitivi, nella fattispecie scientifici, ma anche ad esempio giudiziari, erano collegialmente affidati a uomini che, nell'accertare la verità, entravano in contatto con una dimensione in qualche modo trascendente. In quelle società non vi erano più sacerdoti, ossia depositari esclusivi e gestori del *sacer*, etimologicamente il recinto che separava il tempio dal resto della città. E ciò perché il sacro non aveva più bisogno di limiti e barriere, essendo stato diluito nella natura e nella storia: se Dio infatti cessava di concentrarsi nella «materia sacra», poteva più liberamente esser colto in qualunque evento, naturale o umano che fosse. Al posto dei sacerdoti restavano semplici pastori, ossia guide che non possedevano quel sacro più di qualunque altro. Ed è credibilmente proprio per questo che gli scienziati potevano ambire a prenderne il posto, raccontando le meraviglie del creato, spesso in libri di storia naturale. La qual cosa era un po' come raccontare il Creatore⁸¹.

Dall'altra parte si ergeva un'Europa mediterranea e latina, che interrogava una natura relativamente autonoma rispetto a Dio, gli interventi del quale corrispondevano non tanto a un indirizzamento generale della storia come faceva la Provvidenza, assai potente presso i protestanti, quanto a infrazioni puntuali del suo normale corso come lo erano i miracoli⁸². Questi ultimi, tanto più dopo il Concilio di Trento, venivano collocati in una specifica dimensione di cui la Chiesa di Roma rivendicava la completa

⁸¹ R.W. SCRIBNER, *Cosmic Order and Daily Life. Sacred and Secular in Pre-industrial German Society*, in *Religion and Society in Early Modern Europe. 1500-1800*, ed. by K. von Greyerz, London 1984, pp. 17-31.

⁸² S. KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melancthon*, Cambridge 1995, pp. 124-73; A. WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, Oxford-New York 1999. Come è ovvio, gli atteggiamenti degli scienziati erano relativamente vari, W.E. BURNS, *An Age of Wonders. Prodigies, Politics and Providence in England 1657-1727*, Manchester 2002, soprattutto pp. 57-96. Un confronto tra dottrina cattolica della Provvidenza e dottrina protestante (in cui essa si intreccia alla predestinazione) è in M.W. ELLIOTT, *Providence Perceived. Divine Action from a Human Point of View*, Berlin-Boston 2015, pp. 173-88.

alterità rispetto a una natura ben più ingessata della ‘collega’ germanica. In tali contesti i sacerdoti non avrebbero mai perso le proprie prerogative, continuando invece a gestire un «recinto sacro» che non venne mai dismesso né condiviso con altri attori sociali. Il *sacer* rimase lo spazio, separato dalla natura e dalla società civile, in cui si concentravano le forze numinose che solo la Chiesa era abilitata a controllare. Gli scienziati non potevano avocare a sé alcun ruolo sacrale. Tutt’altro. Né, ad esempio, lo potevano i fare i giuristi, impegnati in un analogo sforzo conoscitivo, ma avente come oggetto la storia. Potenziavano invece la propria immagine di esperti di processi conoscitivi, che spiegavano e dimostravano, almeno in linea di principio, con la predilezione ad esempio del genere letterario del trattato fisico-matematico, piuttosto che di quello della storia naturale, che tra l’altro meglio si adattava alla natura più ottusa e normativa con cui avevano a che fare.

In conclusione, è giunto il momento di esser onesti, a costo di deludere qualcuno: questo libro sul miracolo di san Gennaro non ha mai avuto lo scopo di denunciare la composizione del cangiante contenuto del reliquiario né di rivelare la causa della prodigiosa liquefazione. Credo di aver suggerito una pista di indagine in tal senso, ma ciò era francamente estraneo a miei interessi di storico. Desideravo invece semplicemente avere una traccia narrativa efficace. Una finestra attraverso cui guardare all’evoluzione dei rapporti tra naturale e soprannaturale in varie aree culturali. Una finestra che, pur affacciandosi sulla Napoli latina e cattolica, paradossalmente mi suggerisse molti più elementi del paesaggio dell’Europa centro-settentrionale germanica e protestante. Che, pur mirando alla soprannatura, mi consentisse di seguire le complesse oscillazioni della natura. Che, pur dirimpetto a Dio, mi parlasse dell’uomo. Sull’esito di questa operazione, non tocca a me esprimermi. Ma ammetto che in questi ultimi anni spesi affacciato a quella finestra ho imparato molte cose. E sì, è proprio bella la mia finestra.