

Maria Sole Cardulli¹

Tra *spiritus e mundus*: la politica delle reliquie nell'azione di Udalrico vescovo-conte di Fermo

Abstract

Relics are the tangible aspect of the sacred: the saint's physical remains convey a spiritual dimension, which gives value to the body itself. In the Middle Ages, marked by a deep gap between mundus and spiritus, relics put these opposites into contact, becoming receptive to secular religiousness. As a counterpart of corporal humiliation, the veneration of holy remains is the mean through which body can be glorified. The worship of relics is also a political instrument at the time of the XIth century Reformation trends, as demonstrated by several acts of transfer and consecration made by Udalricus, bishop of Fermo.

Keywords

Relic, Middle Ages, Udalricus

Leurs corps, devenus temple du Saint-Esprit,
ne pouvaient pas ne pas conserver après leur mort
la trace du pouvoir surnaturel qui les avait animés
jusqu'au bout et qui les avait rendus semblables au Christ.
(Vauchez 2008: 83)

1. Il culto delle reliquie

Il culto dei sacri resti è uno degli aspetti più pregnanti della religiosità e della civiltà medievale. La varietà onomastica dei reliquiari, come sono indicati nelle fonti, rende ragione della pervasività del fenomeno: *theca, vas, lipsanoteca, phylacterium, chrismarium, conditorium, repositorium, custodia*, nei primi secoli del Cristianesimo; *arca, scrinium, feretrum, acerra, truha*, i reliquiari a forma di cassa; *pyxis, buxus, cuppa, scyphus*, quelli a forma di pisside; *tabula, icona, plena-*

¹ mariasole.cardulli@beniculturali.it

rium, quando sono a forma di tavola; *imago, caput, herma, manus, brachium, pes, crux, corona*, i contenitori che riproducono forme corporee o figurati; *monstrantia, ciborium, tabernaculum* se usati come oggetti per l'esposizione e la benedizione; e ancora *encolpium, pectorale, fibula, monile, bursa, pax, pacificale, staurotheca, gestatorium* (Elbern 1998: 893, cfr. anche Braun 1940).

La venerazione delle reliquie in ambito cristiano si fonda sull'idea dell'incarnazione di Cristo e sulla fede nella risurrezione dei morti, cioè sulla dottrina della risurrezione della carne. Alla morte del vescovo Policarpo di Smirne, come riferisce Eusebio, il sangue versato dal martire fu raccolto dai panni dei fedeli: il culto dei sacri resti risale ai primi secoli del Cristianesimo e si sviluppa insieme a quello dei martiri, nel quale la morte è interpretata come *dies natalis*. "Nell'identità tra corpo perituro e trasfigurato, nel *corpus incorruptum* (Gregorio di Tours) è dunque da riconoscere il presupposto sostanziale per la venerazione dei resti terreni dei santi, *lapides vivi della Chiesa*" (Elbern 1998: 892).

Dalla qualità di "portatore di Cristo" del martire deriva presto l'uso della sepoltura *ad sanctos*, cioè presso le tombe dei santi, viste come luogo di contatto privilegiato fra cielo e terra. La San Pietro costantiniana sorge come cimitero coperto e aula funeraria destinata a sepolture, riti funebri e al culto di Pietro, apostolo e martire, in corrispondenza del "trofeo di Pietro", una piccola area funeraria che alla fine del II secolo fu chiusa su un lato con un muro a cavallo di una delle tombe, contrassegnata da un'edicola, in corrispondenza di quella che era identificata con la sepoltura del martire. Il sacrario di Pietro costituiva il centro stesso dell'edificio (Krautheimer 1981: 31, 38). È a quest'epoca che i papi cominciano a fondare la rivendicazione del primato della Chiesa romana proprio sul fatto che l'Urbe possedesse le reliquie dei Ss. Pietro e Paolo.

Nel tempo verranno poi costruite vere e proprie cappelle delle reliquie, dal *Sancta Sanctorum* in Laterano alla *Sainte-Chapelle* di Parigi, eretta tra il 1239 e il 1248 per ospitare la corona di spine di Cristo, per citare solo le più note. Traforata di finestre e rutilante delle luci delle vetrate policrome, la *Sainte-Chapelle* ha l'aspetto di un monumentale reliquiario incastonato di gemme lucenti.

Mentre si estendeva ad altri tipi di santi oltre ai martiri, come gli asceti, che si erano distinti per le loro privazioni o i loro combattimenti spirituali, cioè per la mortificazione del corpo, la venerazione delle reliquie si organizzava negli uffici divini, nelle processioni e nel calen-

dario liturgico. Prendeva inoltre le mosse il fenomeno delle traslazioni (cfr. Heinzellmann 1979, Cancrini 2011-2012). L'esempio più antico è la traslazione dei martiri Gervasio e Protasio, effettuata nel 386 da S. Ambrogio a favore della chiesa da lui fondata davanti alle mura di Milano. In un momento di tensione fra impero ed episcopato, dal momento che Ambrogio si era opposto alla consacrazione di una basilica al culto ariano, il vescovo è sollecitato dai fedeli a ripetere, per la consacrazione della basilica dei martiri, la stessa procedura di quella della basilica degli Apostoli, dove Ambrogio aveva depresso le spoglie di Giovanni, Andrea e Tommaso. In seguito a una rivelazione, il vescovo trova nei pressi delle sepolture dei martiri Felice e Nabori resti che identifica con quelli di Gervasio e Protasio. "I corpi di Gervasio e Protasio erano tornati alla luce nel momento in cui la chiesa sentiva il bisogno di una protezione più efficace e quindi più sicura. I martiri sono i difensori e quindi i soldati di Cristo, le guardie del corpo acquisite da Ambrogio per il suo santo gregge" (Scorza Barcellona 2003: 214).

Il culto delle reliquie, fin dall'epoca paleocristiana, ha anche un valore politico e la sua importanza aumenta con il progredire della cristianizzazione delle campagne e in particolare delle popolazioni germaniche, estranee alle tradizioni e ai valori della civiltà romana.

Incapable[s] d'accéder à la compréhension des dogmes et du discours théologique, les "païens" et les barbares privilégierent au sein du christianisme les manifestations les plus sensibles de leur nouveau Dieu et de ses amis, les saints, dont ils expérimentaient le pouvoir à traverser les victoires militaires et les miracles de ses adeptes, et adoptèrent avec enthousiasme le culte des reliques, considérées par eux comme des sortes d'amulettes ou de talismans. (Vauchez 2008: 83-4)

Con il diffondersi della venerazione delle sacre spoglie, verso l'età carolingia² comincia a configurarsi una sorta di "caccia alle reliquie", dovuta alla convinzione della presenza del santo nel suo corpo mortale, efficace protettore celeste, oltre che alla prescrizione, da allora invalsa, di inserire reliquie in ogni altare.

Risvolti del fenomeno sono anche i *furta sacra* (cfr. Geary 1978), come quello, celeberrimo, delle reliquie di S. Marco da parte dei Veneziani ad Alessandria nell'847, la frammentazione e la dispersione dei corpi dei martiri e la produzione di falsi. Guirbert de Nogent (1100

² Per una sintesi del dibattito sul culto delle immagini, dei santi e delle reliquie in età carolingia cfr. Noble 2009.

circa) è autore del trattato *De pignoribus sanctorum* in cui denuncia tali abusi (rilevando fra l'altro che ai suoi tempi circolavano non meno di tre teste di San Giovanni Battista, in luoghi differenti)³. Tutti conoscono la novella del *Decameron* nella quale "Frate Cipolla promette a certi contadini di mostrar loro la penna dell'agnolo Gabriello; in luogo della quale trovando carboni, quegli dice esser di quegli che arrostitono San Lorenzo" (Boccaccio 1980: 759), gridando al miracolo, esempio di quanto la chiesa e i suoi rappresentanti fossero ormai smalziati nella gestione e nella promozione dei sacri resti e della disinvoltura con cui venivano maneggiati.

2. *La reliquia: l'aspetto tangibile del sacro*

Fin dalle origini del culto cristiano delle reliquie emergono quindi diversi aspetti. La reliquia si configura come l'aspetto tangibile del sacro poiché da un lato il corpo del santo è veicolo di una dimensione ultraterrena, dall'altro la stessa carica spirituale investe di significato il corpo. Se in questa carica spirituale risiedono sia l'origine che il fine delle reliquie e della loro venerazione, è intorno all'aspetto materiale della reliquia che si concentrano le manifestazioni della sua celebrazione nel Medioevo. Non solo vengono creati sontuosi reliquiari per conservarle e valorizzarle, ma interi edifici ecclesiastici del calibro, delle dimensioni e dell'importanza di San Pietro a Roma vengono eretti per la loro memoria. Si tratta di manifestazioni incentrate sulla reliquia considerata come oggetto, in quanto corpo (*ex ossibus, ex carne, ex corpore, ex praecordis, ex piliis, ex cineribus...* tralasciando le reliquie di secondo grado, che comprendono gli oggetti indossati o quelli usati dal santo, e quelle *ex-contactu*, derivate, solitamente oggetti entrati in contatto con una reliquia). Dei corpi di Gervasio e Protasio, fisicamente intesi, aveva bisogno Ambrogio per stringere a sé la comunità cattolica di Milano nella contesa antiariana. Lo spirito è l'inizio e la fine della reliquia, ma al centro c'è il corpo. Nella vicenda ambrosiana emerge come non solo la reliquia si offra alla devozione popolare ma anche come il culto dei sacri resti sia il frutto dell'adattamento della missione della chiesa a istanze che muovono dal basso,

³ In area bizantina, già anteriormente al trattato di Guirbert de Nogent, circolano tre diverse leggende sull'invenzione e traslazione della testa del Battista (cfr. Janin 1938).

diventando strumento di operazioni dai complessi risvolti politici. In bilico fra *mundus* e *spiritus*, la reliquia oscilla nel corso del Medioevo in un senso o nell'altro.

Il carattere ossimorico della reliquia in quanto "corpo spirituale" trova riscontro nella frizione medievale fra *mundus* e *spiritus*.

La vita terrena, e tutto ciò che essa comporta di materiale e di mondano, vengono visti come ostacolo alla salvezza. Lo stesso stato laicale viene vissuto a lungo come un handicap da superare. La letteratura medievale ha prevalentemente carattere clericale e soprattutto monastico, mentre poco è lo spazio che vi trovano i laici. Alcuni tipi di fonti, come i libri penitenziali, censurando e prescrivendo le pene canoniche per le varie colpe copiosamente elencate e descritte, parlano al contrario della religiosità dei laici. Degno di nota è che spesso le pene passavano attraverso mortificazioni corporali, in particolari digiuni, anche di mesi, quando non di anni. Lo stesso pellegrinaggio, data la fatica e la pericolosità che il viaggio comportava, era vissuto come una forma di mortificazione corporale. "Tutto avviene come se i laici avessero voluto trovare in un supplemento di violenza nei confronti del proprio corpo una compensazione alla loro incapacità di leggere e meditare la parola di Dio" (Vauchez 2006: 52), essendo la lettura dei testi sacri appannaggio del clero. Se alcuni peccati passano attraverso il corpo, e comunque praticamente tutti sono frutto delle lusinghe del *mundus*, è però proprio attraverso il corpo che si può espiare tali peccati. Il corpo diventa così veicolo della salvezza, negato solo per essere chiamato di nuovo in causa e diventare *instrumentum salvationis* e "strumento devozionale" (Laugerud, Ryan e Skinnebach 2016: 2). Dato tuttavia il citato dualismo fra corpo e anima, la questione è come impiegare il corpo.

È funzionale d'altronde alla missione evangelica della chiesa permeare di religione la vita quotidiana dei fedeli e questa operazione passa, in particolare in epoca carolingia, per il tentativo di cristianizzazione della "sacralità indifferenziata" che avvolgeva principali atti della vita nella religiosità popolare (Vauchez 2006: 25). Da qui il proliferare di paraliturgie, quali benedizioni ed esorcismi, delle ordalie, il moltiplicarsi di segni rituali, con lo scopo di esteriorizzare il senso delle parole pronunciate (come il sacerdote che si batte il petto durante il *Confiteor*), lo spazio sempre più ampio e il carattere sempre più teatrale delle sacre rappresentazioni e, non da ultimo, l'impulso dato al culto dei santi, vissuti come intermediari nei confronti del Dio-Giudice. Legata a quest'ultimo punto è ovviamente la venerazione

delle reliquie, anzi “on peut donc dire sans exagération que, jusqu’au XII^e siècle, le culte des saint s’est dans une large mesure identifié à celui des reliques” (Vauchez 2008: 82). Al culto delle reliquie fra l’altro corrispondevano diverse pratiche di devozione come il bacio, la prostrazione, la processione, da vivere – o patire – in prima persona, sulla propria pelle.

Fino all’epoca carolingia la Cristianità conosce dunque una religiosità che consta soprattutto di pratiche esteriori, più vicine apparentemente a una convenzione sociale che non all’espressione di una dimensione interiore, e dell’obbedienza ai precetti, mentre la fede, penetrando nelle campagne, tendeva a ridursi a quelle che sembrano pratiche superstiziose. Non di rado si assiste ad esempio a casi di furto di reliquie da parte dei contadini allo scopo di seppellirle per aumentare la fertilità della terra.

Dall’XI secolo il culto delle reliquie comincia a evolvere verso una dimensione più interiorizzata, sotto l’influenza di una nuova corrente spirituale che preconizza il ritorno alla vita apostolica, cioè all’ideale della prima comunità cristiana di Gerusalemme, riunita attorno agli apostoli (Vauchez 2008: 86). *Cur deus homo?* L’interrogativo che si pone S. Anselmo a metà dell’XI secolo pone al centro del dibattito teologico la questione dell’incarnazione: era necessario che Dio si facesse uomo perché all’umanità fosse concessa la salvezza. La devozione patetica dell’umanità di Cristo come si sarebbe affermata nei secoli successivi è ancora di là da venire, ma tale posizione non poteva non portare a una nuova concezione della vita terrena e di conseguenza a una rivalutazione della condizione laicale. Fra i laici stessi, anche come conseguenza dello sviluppo economico, del crescente urbanesimo e, non da ultimo, del progredire dell’istruzione, si sviluppa un nuovo spirito religioso. “Nascono discussioni sulla sacra scrittura a ogni angolo della strada”, scrivono i vescovi della provincia di Sens attorno al 1140 (Vauchez 2006: 70).

Ciò non esclude che diversi autori dell’epoca, da Anselmo d’Aosta a Giovanni di Fécamp e a Bernardo di Morlaas, predichino il disprezzo del mondo (*contemptus mundi*), giudicando negativamente la realtà temporale, le attività terrene e la vita mondana nel suo insieme ed esaltando invece la vita monastica come unica via di salvezza. Tuttavia, ancora una volta, il mondo e la materialità ritornano: i fasti di Cluny, i fantasmagorici edifici, lo scintillio dell’oro e dei lampadari di quelle *immensas altitudines, immoderatas longitudes, supervacuas latitudines, sumptuosas depolitiones, curiosas depictiones* censurate

da Bernardo di Chiaravalle nell'*Apologia ad Guillelmum*, secondo la dottrina cluniacense sono un anticipo su questa terra degli splendori della corte celeste. Gli stessi Cistercensi di S. Bernardo, d'altronde, vivevano appieno il *mundus* del loro tempo, se si pensa agli apporti che fornirono, oltre che alla trasmissione del sapere e alla dimensione spirituale, anche all'architettura, ai sistemi di adduzione delle acque, all'agricoltura etc. *Mundus e spiritus*, inconciliabili nelle fonti, appaiono piuttosto come due facce della stessa medaglia, e la parete che li separa si configura come una membrana osmotica. "The distinction between materiality and spirituality was in itself porous" (Laugerud, Ryan e Skinnebach 2016: 2) e quando si guarda alla concezione della materialità nel Medioevo, è necessario andare oltre l'esteriorità, dal momento che il mondo sensibile era percepito come immanentemente spirituale e i sensi, porte dell'anima, erano in grado di andare oltre la superficie delle cose (cfr. anche Biernhoff 2002, Bynum 2011).

Anche la cosiddetta "controversia eucaristica" dell'XI si sostanzia di questa apparente contraddizione. Nel IX secolo, al realismo eucaristico di Pascasio Radberto che affermava la reale presenza del corpo di Cristo nel pane consacrato si opponeva lo spiritualismo simbolico di Ratramno di Corbie, per cui le specie eucaristiche sono figure di una realtà spirituale. La posizione spiritualistica è rivitalizzata nell'XI secolo da Berengario di Tours per il quale dalla non evidenza empirica e materiale di una trasformazione concreta del pane si deduce il valore simbolico dell'eucarestia. Le diverse contestazioni a Berengario si basano essenzialmente sul concetto di *omnipotentia fidei*: è attraverso la fede che va accettata la reale trasformazione dell'ostia. La realtà rimane tale, non si degrada in simbolo, tuttavia si avvale del sostegno della fede, anzi esiste solo in virtù di un atto di fede, senza per questo perdere in concretezza (Borriello 2012).

Questa posizione innanzitutto ha delle ricadute sul culto di alcuni tipi di reliquie, come il Sangue di Cristo, che assume un significato eucaristico, nel quale l'elemento centrale non è tanto la venerazione della persona del Salvatore quanto l'identità fisica, nel senso più realistico del termine, del pane e del vino consacrato con il corpo e il sangue di Cristo (Vauchez 2008: 87). Più in generale, lo stesso atteggiamento è quello che ad oggi giustifica il culto delle reliquie, che spesso viene concesso a prescindere dalla loro autenticità, o meglio: l'autenticità dei corpi come sacri resti è avvalorata dalla devozione popolare. La materialità del corpo è imprescindibile ma si sostanzia della fede.

Dal valore della corporeità, che traduce anche l'aspirazione alla presenza concreta del santo, derivano fra l'altro, dal punto di vista storico-artistico, diversi espedienti volti ad attuare un contatto vivo con il potere salvifico: dall'età carolingia cominciano a diffondersi i reliquiari antropomorfi e vengono impiegati materiali trasparenti, o pareti a traforo per le custodie, allo scopo di rendere percepibile il contenuto dei reliquiari.

3. *La politica delle reliquie di Udalrico*

Dal momento che la Riforma cosiddetta gregoriana, come ogni altro moto di rinnovamento della Chiesa, guarda alle origini della cristianità, lo stesso culto delle reliquie, in questa temperie culturale e religiosa, acquisisce un rinnovato impulso. Gli aspetti finora tratteggiati si traducono nel caso specifico della "politica delle reliquie" di Udalrico, vescovo di Fermo di XI secolo, di presumibile provenienza germanica.

Il suo episcopato (1055/57-1074) si colloca nella *Marka*⁴ di età salica, dipendente dall'impero e oggetto di una diffusa germanizzazione politica e amministrativa, oltre che demica, e dominata da figure istituzionali di estrazione teutonica (cfr. Cardulli 2015, con bibliografia).

Il momento storico è quello in cui si coagulano le istanze, provenienti da più parti (monastica, imperiale, pontificia, ma anche da alcuni vescovi e capitoli di cattedrali), che condurranno a quella che viene comunemente detta Riforma gregoriana, la cui lunga durata è ormai comunemente accettata (G.M. Cantarella e A. Calzona 2012)⁵. Concubinato e simonia sono i principali obiettivi polemici, ma la Riforma rappresentò più generalmente un movimento di rinnovamento e risanamento della vita ecclesiastica all'insegna del ritorno all'*Ecclesiae primitivae formae*. Il dato politico e quello spirituale comunque non sono mai lontani: la controversia religiosa, con un processo i cui prodromi si delineano a partire dalla metà del Mille e che culmina con Gregorio VII, diventerà strumento della progressiva emancipazione della Chiesa dall'ingerenza laica.

⁴ Da cui l'attuale nome della regione Marche.

⁵ La portata del fenomeno, come definito da Fliche 1924-37, è stata nel tempo oggetto di un acceso dibattito, per gli orientamenti attuali del quale si rimanda a G.M. Cantarella e A. Calzona 2012.

In particolare, attraverso l'instancabile azione di Pier Damiani la *Marka* era attraversata dalle istanze riformistiche, allora condivise da parte imperiale e pontificia, prima della rottura che si sarebbe consumata con la lotta per le investiture. Le scarse fonti su Udalrico lo dimostrano aggiornato sul dibattito culturale e partecipe di alcuni dei più importanti eventi storici di quegli anni, quali il Sinodo lateranense del 1059, oltre che in contatto con personaggi del calibro dello stesso Pier Damiani. L'approfondimento biografico restituisce la figura di un vescovo di confine, impegnato in un'attiva politica di presidio territoriale di una diocesi di frontiera, condotta fra l'altro attraverso una ramificata campagna edilizia che lo porta a indirizzare il suo evergetismo monumentale nei nodi nevralgici del territorio. Gli interventi del vescovo in Sant'Angelo in Montespino, in San Marone a Civitanova e nella cattedrale di Fermo dimostrano come la valorizzazione del culto delle reliquie, in linea con i dettami della Riforma, facesse parte di tale politica.

Sant'Angelo in Montespino sorge fra Montemonaco e Montefortino, in un territorio che forma una sorta di cuneo verso l'Appennino costituendo un avamposto occidentale della diocesi di Fermo. L'attuale chiesa è stata costruita da Udalrico in forme che rimandano all'architettura oltremontana, tanto da apparire come una sorta di bandiera della germanizzazione della *Marka* dell'XI secolo (Piva 2003: 56-67, Cardulli 2015).

Fin dalle più antiche testimonianze, la pieve compare nelle fonti come santuario angelico (*Liber iurium...* 1996: I, 90-9, n. 48). Senza chiamare in causa esempi di santuari dedicati all'arcangelo Michele situati in contesti montani, distanti anche per il ruolo storico che rivestirono, quali San Michele sul Gargano, la sacra di San Michele in Val di Susa o Mont Saint-Michel in Normandia, si può ricondurre il caso di Montespino al fenomeno dei numerosi luoghi di culto micaelici sorti lungo le vie della transumanza sull'Appennino umbro-marchigiano-abruzzese, nella diffusione dei quali ebbe un ruolo propulsivo l'abbazia di Farfa (Sensi 2007: 250-68).

Una lapide oggi trafugata, della quale è edita una riproduzione fotografica, riporta la consacrazione dell'altare della chiesa da parte di Udalrico, 16 marzo 1064:

((signum crucis)) HOC ALTARE C(ON)SECRAVIT OUDALRI/CUS EP(ISCOPU)S IN HONORE D(OMI)NI N(OST)RI I(E)H(S)U CHR(IST)I ET S(AN)CTAE ((signum cru-

cis)) / ET S(ANCTI) MICHAELIS ET S(ANCTI) PANCRATII MAR(TIRIS) ET / S(ANCTI) G[^EOR?]G[^II?] MAR(TIRIS) ET S(ANCTI) SAVINI M(A)R(TIRIS) ET IU-
LIANI MAR(TIRIS) / ET O(MN)IU(M) S(AN)C(T)OR(UM) XVII K(ALENDAS) APRI-
LIS ANNO / AB INCARNATIONE D(OMI)NI MILL(ESIMO) LXIII EPISCUPATU(S)
SUI ANNO VII / FELICITER. AMEN. (Diamanti 1998: 82)

Il contenuto della lapide sembra configurare un'operazione di *traslato* da parte del vescovo di Fermo. Poiché “trattandosi di un angelo, quindi di un puro spirito, i più antichi luoghi di culto micaelici sono legati non a reliquie ma a una apparizione o a un transfert di sacralità” (Sensi 2007: 243), è infatti probabile che Udalrico, in linea con il culto delle reliquie promosso dall'incipiente Riforma, abbia collocato i sacri resti dei santi citati in Sant'Angelo in Montespino, nota sia prima che successivamente con la sola dedica angelica, mentre ne consacrava, o riconsacrava, l'altare procedendo alla riedificazione della fabbrica. È sintomatico dell'importanza attribuita alla pieve il fatto che fra le reliquie di cui fu allora dotata ci fossero quelle della vera croce, fra le più preziose provenienti dalla Terra Santa, che come le altre derivanti dai loca sacra si diffondono soprattutto tra X e XI secolo in seguito alla stabilizzazione dei fenomeni di pellegrinaggio (cfr., fra la sterminata bibliografia in materia, Cadei 2002; più recentemente Mercuri 2014). Ugualmente rispondente ai dettami della Riforma appare la selezione di martiri (Pancrazio, Giorgio, Savino e Giuliano), il cui sangue “come quello di Cristo contribuiva ad abbellire e a rendere feconda la Chiesa” (Toubert 2001: 222), mentre il riunire nello stesso altare reliquie della croce e di martiri esprimeva, nella rivitalizzazione riformistica di un messaggio già paleocristiano, il parallelismo cristologico dell'opera di questi ultimi.

Il culto delle reliquie è al centro di un altro caso. La pieve di San Marone sorge sulla costa adriatica, nella parte bassa di Civitanova (Piva 2003: 224). È sotto Udalrico che la chiesa fa la sua comparsa nelle fonti, in una donazione *pro anima* del maggio 1062 (*Liber iurium...* 1996: II, 597-9, n. 333). In seguito a un drastico intervento di restauro subito fra fine Ottocento e inizio Novecento, si presenta oggi come un edificio neoromanico, ma l'analisi architettonica e quella documentaria consentono di ricondurla al nostro vescovo. La sua attenzione si appuntò anche sull'insediamento di Civitanova, destinatario di privilegi che lo individuano come nodo qualificante della sua politica territoriale (Vogel 1859: 30). L'interesse di Udalrico doveva essere giustificato dalle potenzialità portuali del sito, che incentivava con

esenzioni fiscali e agevolazioni commerciali oltre che tramite il conferimento di diritti di giurisdizione, concessioni che si collocano agli albori delle autonomie locali nel contesto piceno, tanto da diventare fondanti del fenomeno. Porto Civitanova, dove sorge la pieve di San Marone, coincide probabilmente con il *municipium* romano di Cluana, mentre in seguito le vicende medievali porteranno allo sviluppo di un insediamento d'entroterra, secondo l'usuale ribaltamento gerarchico fra il centro costiero e quello di altura (Alfieri 1985: 383-5). La politica di Udalrico, attraverso l'incremento dei traffici economici, valorizzando il porto, privilegiava l'insediamento costiero, segnando una nuova inversione di tendenza. Tale operazione passa attraverso la riedificazione della chiesa, sede di reliquie di antico e diffuso culto.

Marone, vissuto secondo la tradizione fra la fine del I e gli inizi del II secolo e martirizzato al CXXX miglio della via Salaria, è considerato uno dei primi evangelizzatori del Piceno. Condannato a morire schiacciato "saxi ingentis pondere", caricandosi sulle spalle "immanissimam petram, quam vix ad troclea septuaginta homines pensare potuissent", il martire la porta "super humeros" per due miglia "quasi leves paleas [...] et in eo loco posuit, in quo orare consueverat". Ucciso, i fedeli "excavaverunt petram quam humeris portaverat, et ibi sepelierunt eum, et Ecclesiam Christi fabricaverunt in nomine eius" (*Acta Sanctorum...* 1866: 12). Il culto di Marone è diffuso in Sabina, Umbria e Abruzzo, oltre che nelle Marche, da Recanati a Collina nella Valle dell'Aso, con una particolare concentrazione nella valle del Chienti, attestato nell'Appennino camerte, a Urbisaglia e a Civitanova, secondo un itinerario che ricalca la via Salaria e la via Flaminia fino all'Appennino, con le sue diramazioni picene (cfr. Alfieri 1985). Nelle Marche il culto tende a sovrapporsi a quello di S. Mauro (o il monaco africano, martire sulla Salaria, o l'abate e discepolo di Benedetto), soprattutto per l'influenza di Farfa.

Se, come sembra, esisteva una chiesa precedente, che ospitava il corpo di Marone, oggetto di una diffusa devozione nel Piceno e nella valle del Chienti in particolare, Udalrico, attraverso la sua rifondazione e ricostruzione, promuoveva la venerazione di queste reliquie. L'iniziativa andava a vantaggio del porto da lui incentivato, che aveva il suo principale polo ecclesiastico nella pieve.

Infine un ultimo caso, stavolta una consacrazione. Una pergame-na, oggi perduta, riportava la dedica di un altare nella cattedrale di Fermo da parte del vescovo, fornendo la data, 18 settembre 1061, e

la dedica all'Ascensione, a S. Pietro e a tutti gli Apostoli (Catalani 1783: 121).

In questo caso la consacrazione di un altare rappresentava una "presa di possesso liturgica" (Tosco 2012: 75) della cattedrale e più in generale della diocesi, da parte di un vescovo che, oltre a essere un fecondo costruttore, aveva a più riprese dimostrato attenzione per il culto delle reliquie. La dedica petrina, fra l'altro, si adatta alla persistenza del modello romano propria del mondo carolingio e ottoniano.

L'operazione di Udalrico si inquadra nell'impulso dato al culto dei sacri resti dalla Chiesa nel Mille, ma soprattutto risponde a esigenze politiche di controllo di un territorio di frontiera dell'impero e di autoaffermazione da parte del presule di origine forestiera. Un'operazione analoga è quella condotta dal personaggio di Umberto Eco, Baudolino, nel capitolo dell'omonimo romanzo nel quale trova i resti dei Re Magi:

Baudolino sapeva che una buona reliquia poteva cambiare il destino di una città, farla diventare meta di pellegrinaggio ininterrotto, trasformare una pieve in un santuario. A chi potevano interessare i magi? Gli venne in mente Rainaldo: gli era stato dato l'arcivescovado di Colonia, ma doveva ancora andarci per esservi ufficialmente consacrato. Entrare nella propria cattedrale portandosi dietro i magi sarebbe stato un gran colpo. Rainaldo cercava dei simboli del potere imperiale? Ed ecco che aveva sottomano non uno ma tre che erano stati nello stesso tempo sacerdoti. (Eco 2002: 118)

A chi esita sull'abbigliamento da attribuire alle spoglie dei Magi Baudolino risponde: "Sta zitto e vestili [...] stiamo operando per la gloria dell'impero" (Eco 2002: 118). Per la stessa gloria agiva Udalrico.

La reliquia, quanto più è oggetto di devozione spirituale, tanto più è funzionale ad azioni a carattere del tutto terreno e *spiritus* e *mundus* prosperano l'uno nell'altro.

Bibliografia

Acta Sanctorum Maii, edd. socii Bollandiani, III, Parisiis-Romae, 1866.

Alfieri, N., *Aspetti topografici della vicenda di San Marone protomartire piceno*, in *Atti del VI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Pesaro-Ancona 1983)*, Ancona, Consiglio Regionale delle Marche-Firenze, La Nuova Italia, 1985, pp. 363-86.

Biernhoff, S., *Sight and embodiment in the Middle Ages*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002.

Boccaccio, G., *Decameron*, nuova edizione riveduta e aggiornata, a cura di V. Branca, II, Torino, Einaudi, 1980.

Borriello, M., *Leone IX e Berengario di Tours. Le origini della controversia eucaristica nell'XI secolo*, in G.M. Cantarella, A. Calzona (a cura di), *La reliquia del Sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, Verona, Scripta, 2012, pp. 107-22.

Braun, J., *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg i.B., Herder, 1940.

Bynum, C.W., *Christian materiality: an essay on religion in late medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011.

Cadei, A., *Gli Ordini di Terrasanta e il culto per la Vera Croce e il sepolcro di Cristo in Europa nel XII secolo*, "Arte Medievale", n.s., n. 1 (2002), pp. 51-69.

Cancrini, D., *Le reliquie nel Medioevo alla luce della storiografia recente: una rassegna*, tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia, 2011/2012.

Cardulli, M.S., *La germanizzazione della Marka nel Mille: il Westbau di S. Angelo in Montespino presso Montefortino*, in M. Nicolaci, M. Piccioni, L. Riccardi (a cura di), *In corso d'opera*, 1, *Atti delle Giornate di Studio* (Roma, Sapienza, Accademia Nazionale di San Luca, 2014), Roma, Campisano, 2015, pp. 23-30.

Catalani, M., *De Ecclesia Firmana eiusque episcopis et archiepiscopis commentarius*, Firmi, ex typographia Josephi Augustini Paccaroni, 1783.

Diamanti, O., *Inediti fortinesi*, Montefortino, Centro Studi Fortunato Duranti, 1998.

Eco, U., *Baudolino*, Milano, Bompiani, 2002.

Elbern, V.H., *Reliquario*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, IX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998, pp. 892-910.

Fliche, A., *La Réforme grégorienne*, Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense-Paris, Champion, 1924-37.

Geary, P.J., *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Heinzelmann, M., *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979.

Janin, R., *Les églises byzantines du Précurseur à Constantinople*, "Échos d'Orient", n. 37 (1938), pp. 312-51.

Krautheimer, R., *Roma, Profilo di una città, 312-1308*, Roma, Edizioni dell'Elfante, 1981.

Laugerud, H., Ryan, S., Skinnebach, L.K., *The materiality of devotion in late medieval northern Europe. Images, objects and practices*, Dublin, Four Courts Press, 2016.

Liber iurium dell'episcopato e della città di Fermo (977-1266). Codice 1030 dell'archivio storico comunale di Fermo, Ancona, Fondazione Cassa di Risparmio di Fermo, Deputazione di Storia Patria per le Marche, 1996: I, *Intro-*

duzione, documenti 1-144, a cura di D. Pacini; II, *Documenti 145-350*, a cura di G. Avarucci; III, *Documenti 351-442 e indici*, a cura di U. Paoli.

Mercuri, C., *La vera Croce: storia e leggenda dal Gulgota a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

Noble, T.F.X., *Images, iconoclasm and the Carolingians*, Philadelphia, Penn, 2009.

Piva, P., *Marche romaniche*, Milano, Jaca Book, 2003.

G.M. Cantarella, A. Calzona (a cura di), *La reliquia del Sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, Verona, Scripta, 2012.

Scorza Barcellona, F., *L'invenzione delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio*, in P. Pasini (a cura di), *387 d.C. Ambrogio e Agostino, Le sorgenti dell'Europa*, catalogo della mostra (Milano 2003-2004), Milano, Olivares, 2003, pp. 211-14.

Sensi, M., *Santuari e culto di S. Michele nell'Italia centrale*, in P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (a cura di), *Culto e santuari di San Michele nell'Europa medievale. Atti del Congresso internazionale di studi* (Bari, Monte Sant'Angelo 2006), Bari, Edipuglia, 2007, pp. 241-80.

Tosco, C., *Architettura e committenza nell'età di Leone IX*, in G.M. Cantarella, A. Calzona (a cura di), *La reliquia del Sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, Verona, Scripta, 2012, pp. 73-88.

Toubert, H., *Un'arte orientata. Riforma gregoriana e iconografia* (1990), Milano, Jaca Book, 2001.

Vauchez, A., *La spiritualità dell'Occidente medievale* (1978), Milano, Vita e Pensiero, 2006.

Vauchez, A., *Du culte des reliques à celui du Précieux Sang. From the worship of relics to the cult of precious blood*, "Tabularia. Études", n. 8 (2008), pp. 81-8.

Vogel, J.A., *De Ecclesiis Recanatensi et Lauretana earumque episcopis commentarius historicus*, I, Recineti, ex Typographia Leonardi Badaloni, 1859.