

FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA

LE MERAVIGLIE DEL SANGUE. I DIFFERENTI LIMITI DELLA NATURA NELLE «DUE EUROPE» DI ETÀ MODERNA

ABSTRACT. According to a middle and north European tradition, the cadaver of a murdered person would start bleeding in the presence of his or her assassin: “Therefore, when you create a contact between the breath of the murderer and the spirit that has remained in the blood of the murdered, the blood boils and rages [*ebullit effervescitque sanguis*]”. Reading such accounts, one may be struck by their similarities to the chronicles of the so-called “miracle of saint Januarius” in Naples, in which the verbs *ebullire* and *effervescere* were usually used to describe the behaviour of the blood of the martyr in the presence of his own head. In my paper, similarities and differences between the two ritual phenomena will be used as a litmus test to shed light on the relationships between the natural, the preternatural and the supernatural in the different early modern European cultural contexts. In other words, I will try to ascertain to what extent knowledge of what nature can or cannot do has been culturally (religiously, ethnographically, juridically etc.) determined or at least influenced.

KEYWORDS. Miracles; Prodigies; Vampires; Blood; The Limits of Nature.

I. Sulla scena del crimine

Come individuare un assassino? Lo spiega una fonte giuridica del 1328. Il rituale si compiva entro il quinto giorno dall’omicidio,

allorché si portava la povera vittima nel *Ring* della corte per lavarne le ferite con acqua e vino. Quindi si asciugava tutto per far constatare a un medico o, in mancanza, a due saggi, se nel frattempo fosse in esse intervenuto qualche cambiamento. A questo punto,

L'imputato deve girare sulle ginocchia intorno alla bara per tre ore, baciare il morto, chiamarlo per nome e pronunciare le seguenti parole: «Giuro su Dio e su te che sono innocente della tua morte». Se lo fa per tre ore e le ferite non cambiano, lui è libero per gli amici e per il tribunale. Ma se le ferite cambiano, perché sono tristi, allora lui è diventa colpevole della morte agli occhi degli amici e del tribunale: egli si è giudicato da solo, perché lui ha individuato la prova a cui sottoporsi senza nessuno lo avesse costretto a farlo.¹

Quello di un cadavere che sanguina al cospetto dell'assassino è un *topos* relativamente antico². Come si vede però, non una mera finzione letteraria. Piuttosto una credenza connessa a una pratica abbastanza diffusa tra basso medioevo ed età moderna.

Uno dei modi per accertare le responsabilità giudiziarie era infatti quanto nelle culture germaniche andava sotto il nome di *Bahrprobe* (oppure *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 generale all'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 sacramenta-

¹ *Freisinger Rechtsbuch*, ed. by H.-K Claussen, Weimar, 1941, art. 273, pp. 314-15.

² C. DE TROYES, *Yvain, le chevalier au lion*, vv. 1175-1200; H. VON AUE, *Iwein*, vv. 1355-1364; *Nibelungenlied*, vv. 987-990.

le. Ciononostante, accolta tra le consuetudini, la cruentazione sarebbe rimasta attestata per molti secoli ancora. La qual cosa probabilmente beneficiò della riconcettualizzazione a cui essa venne sottoposta³.

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 sovrannatura – 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.

Si consideri ora un caso letterario. È Shakespeare a parlare. Lento e mesto, procede il corteo funebre di Enrico VI. Lady Anna, vedova di Edoardo, figlio del sovrano assassinato, fa arrestare la marcia e comincia una lamentazione, maledicendo il colpevole della morte di

³ La letteratura cinque-settecentesca sulla cruentazione è sterminata. Per una rassegna si rinvia a C. GARMANN, *De miraculis mortuorum*, Dresda-Lipsia, Zimmerman, 1709, pp. 537-625. Relativamente pochi sono invece gli studi recenti sull'argomento, per esempio: C.V. CHRISTENSEN, *Baareprøven, dens historie og stilling i fortidens rets- og naturop-fattelse*, Nordiske forlag, Copenaghen, Nordiske forlag, 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 c. di F.P. DE CEGLIA, Roma, Aracne editrice, 2018, pp. 15-54, oppure al più ampio F.P. DE CEGLIA, *Saving the Phenomena: Why Corpses bled in the Presence of their Murderer in Early Modern Science*, in *The Body of Evidence. Cadavers and Proofs in Early Modern European Medicine*, ed. F.P. de Ceglia, New York-Boston-Leida, Brill, 2020, pp. 23-52.

entrambi. Chiede poi che la processione prosegua. Ed è allora che compare il deforme Duca di Gloucester il quale, responsabile della doppia tragedia, blocca il feretro. Avviene in quel frangente qualcosa di straordinario, che è la stessa Anna a descrivere:

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*].
Tu, Dio che hai fatto questo sangue, vendicalo!
Terra, che bevi questo sangue, vendicalo!⁴

Quel litotico *unnatural* che il traduttore shakespeariano rende nella sua seconda occorrenza con «soprannaturale», in certa *koiné* culturale mitteleuropea, sembra più che altro un «non in armonia con quanto comunemente previsto dalla natura». Come lo è 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 autonomia estrusione⁵. 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

⁴ W. SHAKESPEARE, *Riccardo III*, Atto I, Scena II, vv. 55-63, in *I drammi storici*, vol. III, trad. it. di R. Wilcock (riveduta da G. Melchiori), Milano, Mondadori, 1989, p. 865.

⁵ L. DASTON, *Preternatural Philosophy*, in *Biographies of Scientific Objects* a c. di L. DASTON, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 15-41.

è rimasto nel sangue dell'assassinato, [...] il sangue ribolle e ferve [*ebullit effervescitque*]»⁶.

II. *San Gennaro era un assassino?*

Qualche anno fa ho scritto un libro su san Gennaro e il miracolo periodico della liquefazione del suo sangue⁷. V'è da chiedersi che cosa c'entri con la bizzarra pratica germanica di cui si è parlato. La risposta è che, per quanto improbabile 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 (presunto) sangue del (presunto) martire 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, per così dire, 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*]»⁸.

Ecco, era proprio questa assonanza a suggerirmi qualcosa. La schiumazione del *Blut* nella *Bahrprobe* era identica, almeno nelle descrizioni, a quella del *crur* nel *miraculum*. Persino i verbi impiegati

⁶ A. LIBAVIUS [LIBAU], *De cruentatione cadaverum*, in *Id.*, *Tractatus duo physiici*, Francfort, Kopff, 1593, p. 121.

⁷ F.P. DE CEGLIA, *Il Segreto di san Gennaro. Storia naturale di un miracolo napoletano*, Torino, Einaudi, 2016.

⁸ T. BOSIO, *De signis Ecclesiae*, Köln, Gimnich, 1593, I, p. 364. Cfr. per esempio, C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, Roma, Tipografia della Congregazione dell'Oratorio, 1594, II, anno 305, n. 6, p. 803.,

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'istantaneo dissiparsi delle energie vitali, le quali erano come rimaste vincolate al corpo⁹. 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 al sapere condiviso. Perché chi muore ammazzato nel pieno del vigore fisico è per il comune sentire comunque destinato a ritornare. 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 *cruur* 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»¹⁰.

Quel che mi colpiva è che vi erano due fenomeni apparenti (ossia costruiti socialmente, almeno nella persuasione che si istituiva un'azione a distanza tra il sangue e un altro corpo) praticamente identici, ma che ricevevano, 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, imprisonano su se stesse un'immagine pronta alla vendetta, ragion per cui alla

⁹ J.H. WASZINK, *Biothanati*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, II, Stoccarda, Hiersemann, 1954, coll. 391-94. Cfr. *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, a c. di L. F. Pizzolato, Milano, Paoline editoriale, 1996, pp. 9-44.

¹⁰ *Genesi*, 4,9-10.

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, 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 vendetta¹¹.

Beninteso, Jean Baptiste van Helmont, autore del passo riportato, non era un protestante. Ma in questa idea della vitalità *post mortem* del sangue fu citato soprattutto in ambienti protestanti. Anche in contesti cattolici, in Francia ad esempio e persino in Italia, si faceva un certo ricorso alla cruentazione o comunque se ne discuteva. L'ipotesi per cui, se accertata, essa sarebbe stata un miracolo, svolgeva però un ruolo assai più significativo¹². Come indiscutibile, nelle medesime aree culturali, era che la liquefazione del sangue di san Gennaro fosse di origine sovranaturale.

III. *Un'epoca di meraviglie*

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 dal miracoloso vi si collocasse ad altezze diverse. E questo mi incuriosiva terribilmente. Fornendomi soprattutto un formidabile strumento di comparazione: vista la stretta parentela antropologica tra tali

¹¹ J.B. VAN HELMONT, *De magnetica vulnerum curatione*, in *Opera omnia*, Francoforte, Erythropill, 1682, p. 724.

¹² Per esempio, M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris, Cramoisy, 1623, quest. 53, art. 3, col. 1443.

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 miracoloso, 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 miracolosi. O comunque liminari. Era insomma come se la natura di certa Europa centrale germanica e protestante, non dovendo più confrontarsi con un incumbente sovrannaturale dai confini marzialmente presidiati dalla Chiesa, potesse non avere pressoché più limiti, diventare proattiva e farsi carico di azioni a distanza spesso di ascendenze magico-rituali, che la fisica aristotelica non avrebbe saputo mai spiegare¹³. Meravigliosa natura!

La questione non era così anodina, perché ero conscio di quanto lo scivolamento dal miracoloso 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 gorgoglianti operatori, più o meno intelligenti, della e nella natura¹⁴. E che tale processo era incominciato ben prima delle predicazioni di Lutero¹⁵. Non ritenevo comunque che l'abbandono del cattolicesimo avesse causato tutto questo. Bensì solo che l'avesse favorito. In altri termini, nelle filosofie germaniche – e in genere Centro e Nord europee – era già presente una tendenza all'esaltazione energetica di una natura quasi divinizzata: basti pensare a Paracelso (anche lui formal-

¹³ Sui problemi dell'azione a distanza cfr. C. ZILLER CAMENIETZKI, *Jesuits and Alchemy in the Early Seventeenth Century. Father Johannes Roberti and the Weapon-Salve Controversy*, «Ambix», vol. 48, 2001, pp. 83-101.

¹⁴ B. ROLING, *Drachen und Sirenen: Die Aufarbeitung und Abwicklung der Mythologie an den europäischen Universitäten*, Leida, Brill, 2010.

¹⁵ Sullo scivolamento dei fenomeni dal sovrannaturale al naturale in senso lato, cfr. L. DASTON, *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe*, «Critical Inquiry», 18, 1991, pp. 93-124.

mente non protestante, ma esaltato proprio in contesto protestante). 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*¹⁶.

Una volta 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, restava una natura senza moto, vita e direzione. Dura e inerte. Un «cadavere della natura», per usare le parole di Bacone¹⁷. Inabile non solo a produrre i portenti di cui tutti favoleggiavano, ma persino a compiere le azioni più comuni. I corpi avevano disimparato ad agire, 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 principi 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.

¹⁶ Su Paracelso e la Chiesa cattolica, si rinvia a K. GOLDAMMER, *Paracelsus in neuen Horizonten Gesammelte Aufsätze*, «Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung», 24, 1986, pp. 164-171; 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, Olschki, 2011, pp. 7-150; C. WEBSTER, *Paracelso. Magia, medicina e profezia alla fine dei tempi*, Milano, Hoepli, 2016.

¹⁷ F. BACON, *Cogitationes de natura rerum*, in *Lord Bacon's Works*, ed. by B. Montagu, Londra, Pickering, 1825-34, X, p. 388.

Così spiegava Leibniz in una lettera a Philipp Jacob Spener, padre del pietismo¹⁸. 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.

IV. Dio e la natura

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 fredamente 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, conducendo a esiti che col passare del tempo avrebbero assunto una coloritura sempre più esplicitamente panteistica¹⁹. Nel Seicento non ancora però²⁰.

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”,

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

¹⁹ K. HUTCHINSON, *Supernaturalism and the Mechanical Philosophy*, «History of Science», 21, 1983, pp. 297-333.

²⁰ 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 for the History of Exact Sciences», 2, 1965, pp. 441-502; G. GIGLIONI, *Francesco Bacone*, Roma, Carocci, 2011, pp. 59-95.

il proprio essere cioè in balia di forze paradossalmente, al tempo stesso, trascendenti e immanenti: 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 riempra tutto. Ma senza essere da esso rinchiuso e contenuto»²¹.

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»²². 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, naturale e soprannaturale insieme. Anche perché nella teologia protestante la differenza tra i due ordini di causalità è ben più sfumata.

²¹ M. LUTHER, *Dass diese Wort Christi (Das ist mein Leib etce.) noch fest stehen wider die Schwermgeister*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Böhlau, 1883-1929, XXIII, pp. 134-135.

²² M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1991, ad esempio, pp. 166, 207.

La desacralizzazione dei riti comportava, per una sorta di meccanismo compensativo, una più o meno esplicita risacralizzazione della natura. Era come se il “disincantamento” di qualcosa generasse l’“incantamento” di qualcos’altro²³. L’indagine della natura diveniva essa stessa il rituale principe per portarsi dal visibile all’invisibile e cogliere il disegno divino: la filosofia naturale si trasformava in una pratica di «adorazione razionale (*logikè latreia*) di Dio»²⁴. 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»²⁵. Anche Newton ne era persuaso: per agire, l’ordine naturale aveva bisogno del continuo supporto di un Dio veterotestamentario che gli imponeva ritmi e moenze.

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 ce-

²³ Per le più recenti prospettive sul «disincantamento», A. WALSHAM, *The Reformation and «The Disenchantment of the World’ Reassessed»*, «The Historical Journal», 51, 2008, pp. 497-528.

²⁴ R. BOYLE, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, in *Works*, London, Johnson et al., 1772, II, p. 63. Si confronti, ad esempio, con P. MELANCHTHON, *Doctrinae physicae elementa*, in *Corpus reformatorum Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, ed. by C.G. Bretschneider, H.E. Bindseil, Halle, Schwetschke, 1846, XIII, pp. 410-411.

²⁵ L. LEMNIUS, *De occultis naturae miraculis*, Antwerp, 1575, p. 1. Sulla difficoltà di definire il credo religioso di Lemnius, cfr. C.M. VAN HOORN, *Levinus Lemnius en Willem Lemnius, twee zestiende-eeuwse medici. Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen*, Middelburg, Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen, 1973, pp. 55-56. L’opera venne comunque messa all’Indice *donec expurgetur*.

lare 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 divinizata e spumeggiante era nel Seicento più diffuso nei contesti a maggioranza protestante (anche a cagione dell'eredità germanica e, se si vuole, celtica ecc.). 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 fisicoteologia²⁶.

V. *Due Europe a confronto?*

Un fatto è certo: 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 empì e di conseguenza perseguitati; 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»²⁷.

²⁶ P. HARRISON, *The Bible, the Protestantism, and the Rise of Natual Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; *Medicine, Natural Philosophy and Religion in Post-Reformation Scandinavia*, ed. by O. Grell, A. Cunningham, Abington-New York, Routledge, 2017.

²⁷ S. SCHAFFER, *Godly Men and Mechanical Philosophers. Souls and Spirits in Restoration Natural Philosophy*, «Science in Context», 1, 1987, pp. 53-85.

Di «preti della natura»²⁸. In quanto «la contemplazione della natura è pregustazione del piacere celeste», come riassume Carlo Linneo, figlio di un pastore luterano²⁹.

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 dalla 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. Franca-mente non è però pienamente sostenibile che l'emergere di essenzialismo e normativismo – fossero, questi, di genesi aristotelica, platonica o archimedeica – 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 in maniera pesante 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 nell'evoluzione dell'immaginario naturale dei cattolici l'indirizzo gravosamente 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 da identificarsi con i preti, si sentivano figure alternative alle sacerdotali. Concentrata l'iperattività spirituale nei miracoli e nella "materia

²⁸ R. LIFFE, *Priest of Nature. The Religious Worlds of Isaac Newton*, Oxford, O.U.P. USA, 2017.

²⁹ C. LINNAEUS, *Curiositas naturalis*, in *Amoenitates Academicae*, Erlang, Palm, 1787, I, pp. 540-563, in particolare p. 563.

sacra” – ostie e reliquie, come pure oggetti entrati in contatto con esse o in qualche modo impiegati in celebrazioni sacramentali e ancora statue, icone ecc. – 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 Husserl³⁰. Essere, in breve, schiettamente 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 Genaro divennero più vivaci³¹. 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 protestante, 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 pure 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,

³⁰ E. HUSSERL, trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, 1987, pp. 77-78.

³¹ P. DEAR, *Miracle, Experiments, and the Ordinary Course of Nature*, «Isis», 81, 1990, pp. 663-683. La sua analisi si riferisce essenzialmente alle differenze tra l’area britannica e quella italo-francese.

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 Creatore³².

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 miracoli³³. Questi ultimi, tanto più dopo il Concilio di Trento, venivano collocati in una specifica dimensione di cui la Chiesa di Roma rivendicava la completa 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

³² 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. K. von Greyerz, Londra, Allen & Unwin, 1984, pp. 17-31.

³³ Cfr. S. KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy. The Case of Philip Melancthon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 124-73; A. WALSHAM, *Providence in Early Modern England*, Oxford-New York, Oxford University Press, 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, Manchester University Press, 2002, soprattutto pp. 57-96. Per un confronto tra dottrina cattolica della Provvidenza e dottrina protestante (in cui essa si intreccia alla predestinazione): M. W. ELLIOTT, *Providence Perceived. Divine Action from a Human Point of View*, Berlino-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 173-88.

sforzo conoscitivo, ma avente come oggetto la storia. Potenziano 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.

Da tutto questo, il titolo del presente articolo, evidentemente provocatorio. La cruentazione e il miracolo di san Gennaro – ma si potrebbero considerare anche esempi assimilabili e storicamente assimilati a tali fenomeni, come l'unguento armario, per l'appunto agente a distanza – rappresentano un doppio punto di osservazione privilegiato per comprendere come in contesti diversi si intendesse l'azione del sangue e, in termini più ampi, i rapporti tra naturale e miracoloso. È chiaro, le generalizzazioni lasciano il tempo che trovano, ma, da storico della scienza, quel che mi piacerebbe passasse è l'idea per cui in età moderna convivessero sul territorio europeo diverse nozioni di natura, risultanti anche da evoluzioni nelle credenze e nei sistemi del sacro. In quanto se è vero che il *sanguis ebullit* – e già questo andrebbe accertato – l'indagine sul perché esso lo faccia dischiude agli storici contemporanei la possibilità di perlustrare i rapporti tra naturale, preternaturale e sovranaturale.