

# Architetture del Santo Sepolcro nell'Europa medievale

Carlo TOSCO

*Prima Facoltà di Architettura, Politecnico di Torino*

## Abstract

The essay deals with the general theme of the "Rotundas", following the European routes that translated the Holy Sepulchre into the West, with preference for the cultural theme and for the circular plan. Among the buildings named to the Holy Sepulchre we find some which imitate the Jerusalem architectonic model, some which do not follow the architectural form and some which imitate their form without any thematic involvements.

## 1. L'immagine e il suo doppio

Nel febbraio dell'anno 638 l'ultima guarnigione bizantina che difendeva Gerusalemme si arrendeva ai nuovi conquistatori arabi. Il califfo Omar entrava nella città santa cavalcando un cammello bianco, seguito dalle sue truppe e accolto dal patriarca Sofronio, che implorava clemenza per il popolo cristiano. A quanto pare non si scatenarono violenze e il califfo chiese piuttosto di visitare i luoghi di culto. Quando venne condotto alla chiesa del Santo Sepolcro era ormai l'ora della preghiera per i musulmani. Rispettando il luogo in cui si trovava, Omar uscì dalla rotonda e riunì i suoi uomini per recitare il Corano nel portico antistante<sup>1</sup>. Il gesto del primo conquistatore arabo di Gerusalemme è significativo: il monumento più sacro della cristianità poteva mantenere le sue funzioni, mentre l'Islam avrebbe occupato nuovi spazi all'interno della città santa.

La convivenza tra arabi, ebrei e cristiani in Palestina rimase abbastanza tranquilla, fino all'età delle crociate. I seguaci delle "religioni del libro" potevano professare la loro fede e conservare gli edifici di culto, pagando una tassa speciale, la *jizya*. In tale contesto anche i pellegrinaggi dall'Europa latina si svolgevano senza particolare attriti con il mondo arabo, mentre le difficoltà maggiori consistevano nell'organizzare il viaggio e nella difesa dalla pirateria. Il complesso monumentale del Santo Sepolcro era la meta più importante

per i pellegrini che raggiungevano l'Oriente. Il santuario custodiva la tomba del Salvatore e rappresentava uno spazio straordinario perché aveva ospitato il fatto fondante della religione cristiana: la resurrezione. Il Santo Sepolcro era lo scenario architettonico dell'evento che aveva cambiato la storia.

La decisione di fondare un grande santuario sulla tomba di Cristo scavata nella roccia, alle pendici del Golgota, venne presa dall'imperatore Costantino nel 325. Gli autori cristiani metteranno in relazione il progetto con l'interesse dimostrato da esponenti della famiglia imperiale verso la Terrasanta, in seguito ai pellegrinaggi compiuti da Elena, madre di Costantino, e dalla suocera Eutropia. Il nuovo edificio verrà consacrato dieci anni dopo, nel 335, e conosciamo il discorso pronunciato da Eusebio di Cesarea per la grande occasione, che qualificava il complesso costantiniano come "nuova Gerusalemme", sorta sulla roccia del Golgota di fronte alla città antica degli ebrei e dei pagani<sup>2</sup>.

Il complesso costantiniano risulta oggi abbastanza noto grazie alle fonti iconografiche, alle descrizioni dei pellegrini e alle ricerche archeologiche. Gli scavi diretti da padre Virgilio Corbo, dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, pubblicati nel 1981, hanno contribuito notevolmente alla conoscenza del sito, che mantiene però ancora diversi punti oscuri (Corbo 1981). Si trattava di un grande santuario composto da blocchi edi-

lizi collegati lungo un asse longitudinale disposto da Est a Ovest. Il pellegrino era accolto da un portico d'ingresso rivolto ad oriente, che si apriva su una vasta basilica a cinque navate chiamata *Martyrion*. Dalla basilica si accedeva ad un cortile a cielo aperto, colonnato su tre lati, che a sua volta comunicava con il centro sacro, la rotonda dell'*Anastasis* costruita sul sepolcro di Cristo scavato nella roccia.

La rotonda era formata da un ambulacro interno di sedici sostegni (dodici colonne alternate a quattro pilastri), mentre tre absidi semicirculari si aprivano sui lati cardinali (il quarto, quello orientale, era occupato dall'ingresso). Soltanto l'abside ovest però risultava visibile nella sua interezza, mentre le altre due erano inglobate all'esterno in un blocco murario quadrangolare. Alcuni problemi rimangono aperti, in particolare la cronologia della galleria superiore, attestata con sicurezza a partire dal XII secolo, e l'assetto della copertura del vano centrale, dove una probabile cupola emisferica di età costantiniana venne in seguito sostituita da una struttura lignea piramidale, dotata di un oculo alla sommità.

Il monumento costantiniano era molto rinomato e rappresentava la meta più ambita per i pellegrini che raggiungevano la Terrasanta. Nell'età paleocristiana e poi nell'alto medioevo un ricco *corpus* di testimonianze iconografiche attesta il fascino suscitato dal Santo Sepolcro in Occidente. Il fenomeno delle sue imitazioni architettoniche si diffonde però in epoca più tarda. Il grande periodo di sviluppo delle chiese collegate al culto dell'*Anastasis* si colloca tra XI e XII secolo, nell'età che corrisponde, per le nostre codificazioni stilistiche, al romanico. Il problema principale che la storiografia ha sollevato rispetto a questi edifici è in che senso possano essere definiti "copie" del prototipo costantiniano e quale grado di fedeltà mantengano rispetto all'originale. Il fenomeno ha suscitato lunghi dibattiti, alimentando un filone di studi che mantiene la sua vitalità.

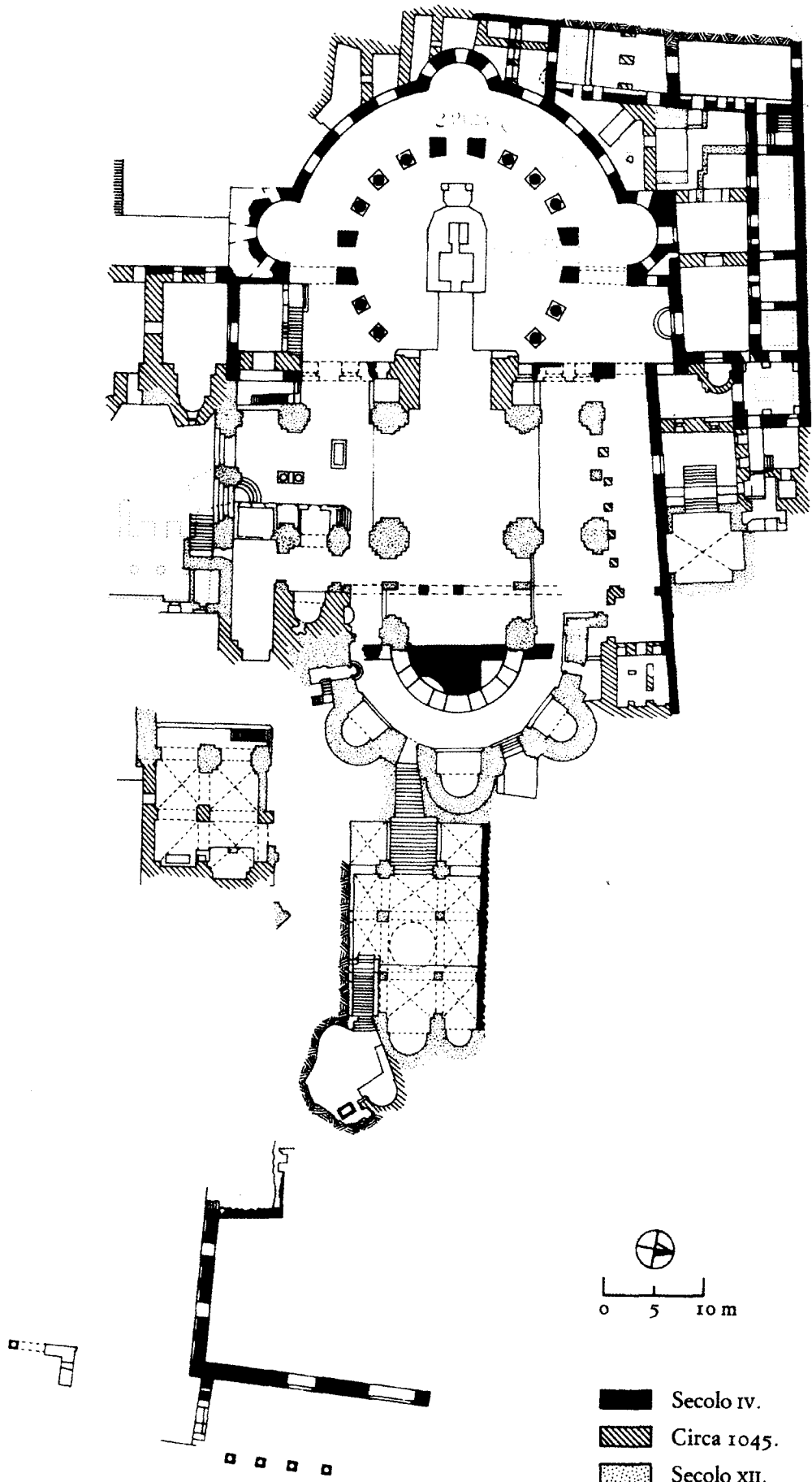
Come per molti altri temi dell'architettura medievale, le ricerche sull'influenza del Santo Sepolcro in Occidente iniziano con Viollet-le-Duc (Viollet-le-Duc 1875: 279-299). L'architetto francese inaugurava una tendenza, destinata a durare a lungo, di accostare al modello gerosolimitano molti edifici a pianta centrale conservati in Europa. Strutture come il *Saint-Bénigne* di Digione o la rotonda di Landleff venivano posti in stretto con-

tatto con la chiesa di Costantino. Pochi anni prima, nel 1845, in Inghilterra George Williams e Robert Willis avevano pubblicato il primo studio archeologico moderno sul Santo Sepolcro (Williams 1845). Il libro riconosceva diverse fasi costruttive nel complesso monumentale e tentava d'individuare il nucleo primitivo, oscurato dai grossolani restauri realizzati nel 1808, dopo un devastante incendio. I lavori, diretti dal capomastro Comminos di Mitilene, avevano comportato la ricostruzione di diverse parti dell'antico edificio e il completo rifacimento della cupola. Ormai si ammetteva che il Santo Sepolcro era un problema archeologico e che doveva essere indagato con i nuovi strumenti della disciplina.

La tendenza a riconoscere in una eccessiva quantità di edifici l'imitazione consapevole del modello costantiniano appare oggi ridimensionata. La questione ha interessato a lungo Richard Krautheimer, come dimostrano gli aggiornamenti e le rielaborazioni di uno dei suoi saggi più noti, pubblicato per la prima volta nel 1942 (Krautheimer 1969: 115-150). In quel lavoro Krautheimer aveva rovesciato l'approccio tradizionale: per risolvere il problema delle "vere o false" imitazioni del Santo Sepolcro occorreva in primo luogo comprendere che cosa un architetto medievale intendesse per "copia", analizzando il suo approccio alla forma progettuale. Dall'esame del costruito si passava al processo ideativo. Krautheimer elaborava così il concetto di "selective copy", come lettura del sistema di selezione che guidava la nascita di nuovi edifici collegati ai grandi modelli del passato.

Nel quadro odierno delle ricerche il tema ha continuato a suscitare perplessità e dibattiti, come dimostra la nutrita e autorevole bibliografia, anche molto recente<sup>3</sup>. In effetti il fascino resta grande e gli interrogativi sul rapporto modello/copia sono un lungo filo rosso che unisce, in senso diacronico, la storia dell'architettura. In relazione al Santo Sepolcro, se vogliamo affrontare la questione in modo sistematico, possiamo distinguere tre casi nel grande patrimonio dell'architettura cristiana medievale:

1. edifici dedicati al culto del Santo Sepolcro che imitano fin dalla prima fase elementi architettonici del prototipo gerosolimitano;
2. edifici dedicati al culto del Santo Sepolcro senza riprendere elementi architettonici dell'originale;
3. edifici che imitano elementi architettonici del



1. - Gerusalemme, planimetria degli scavi archeologici nella chiesa dell'Anastasis (da Corbo, 1981-1982).

Santo Sepolcro di Gerusalemme senza sviluppare rapporti con il suo culto.

Gli esempi non mancano per ognuna delle categorie e, limitandosi ai casi più conosciuti, al primo punto corrisponde la rotonda francese di Neuvy-Saint-Sépulcre, al secondo la chiesa del Santo Sepolcro di Barletta, al terzo il battistero del duomo di Pisa. Com'è noto il battistero pisano rappresenta l'edificio medievale più vicino all'architettura dell'Anastasis anche se, paradossalmente, non era consacrato al culto del Santo Sepolcro<sup>4</sup>.

Il problema dell'imitazione architettonica, inoltre, dovrebbe essere differenziato a seconda dei periodi: il santuario di Gerusalemme infatti era mutato per gli interventi di restauro e aveva assunto una conformazione sensibilmente diversa nel corso del tempo, dalla prima fase costantiniana, al recupero bizantino dell'XI secolo, alla trasfigurazione promossa dai crociati nel secolo successivo. È indispensabile pertanto comprendere, di volta in volta, a quale fase del monumento facciamo riferimento gli edifici realizzati nel contesto europeo.

La fenomenologia qui elencata appare ulteriormente complicata dal fatto che occorre correttamente distinguere tra le imitazioni architettoniche dell'edificio costantiniano e le imitazioni della tomba di Cristo, custodita all'interno, denominata *sepulchrum Domini* o *tegurium*, in relazione alla copertura leggera che la sovrastava. I sacelli commemorativi erano strutture fisse o mobili dell'arredo liturgico, che venivano inserite nelle chiese e utilizzate per le cerimonie pasquali, in base ai riti e alle tradizioni locali (Brooks 1921; Biddle 1999; Piva 1999: 183-199; Crook 2000: 255-256). In gran parte queste edicole vennero rimosse dopo il Concilio di Trento, in ottemperanza alle norme di ristrutturazione dei presbiteri che cancellavano secoli di apparati liturgici medievali, adeguando le chiese alle nuove esigenze della riforma cattolica. Oggi l'archeologia ha consentito di ritrovare diversi esempi nel corso degli scavi (come vedremo meglio più avanti), mentre il sondaggio delle fonti archivistiche è in grado di documentare casi scomparsi.

Le edicole del Santo Sepolcro potevano assumere dimensioni diverse, più o meno monumentali, e ospitare apparati decorativi scultorei o pittorici. Il fatto interessante è che vennero inserite in edifici dedicati al culto dell'Anastasis, ma anche in chiese che non mantenevano nessun rapporto con l'edifi-

cio gerosolimitano, magari in epoca posteriore rispetto alla prima fondazione. La presenza di tali edicole è dunque una variabile in più, totalmente indipendente, che complica in modo ulteriore il quadro storico.

In sostanza emerge con chiarezza che l'imitazione del Santo Sepolcro in Occidente è un fenomeno dotato di due facce, una *culturale* e una *architettonica*, due facce che non sempre corrispondono alla medesima medaglia. La *mimesis* del prototipo costantiniano poteva assumere un aspetto liturgico, legato alla devozione verso il santuario più prestigioso della cristianità, e un aspetto costruttivo, legato all'imitazione di quel modello.

La strada che sceglieremo per la nostra ricerca non sarà quella, del tutto legittima sul piano metodologico, di elencare le possibili "copie" dell'Anastasis ancora conservate in Europa e di verificare, di volta in volta, l'effettiva corrispondenza con il prototipo. Si cercherà piuttosto di evitare una rigidità eccessiva, imponendo alla ricerca limitazioni preventive che, se corrispondono al rigore accademico del nostro tempo, non corrispondono affatto alla mentalità medievale. Nel settore dei Santi Sepolcri più che di chiare imitazioni architettoniche si dovrebbe parlare di *contaminazioni*, di continue elaborazioni e ibridazioni di un modello lontano, giocate su un intreccio di temi liturgici, devozionali, artistici, architettonici, sviluppati in direzioni divergenti.

Il Santo Sepolcro era un edificio-modello non tanto per la sua forma architettonica, quanto per il significato religioso che rappresentava. La sua possibile incidenza sull'arte dell'Occidente non si limitava certo allo schema a pianta centrale con ambulacro e alle infinite variazioni di questa matrice compositiva. È recente la proposta di Beat Brenk di riconoscere nelle tre absidi aperte sulla rotonda dell'Anastasis un possibile modello per l'elaborazione dei deambulatori a cappelle radiali (Brenk 2002: 128). Il fascino del Santo Sepolcro, inoltre, si accostava e si "contaminava" nella fantasia progettuale degli architetti con altri edifici a pianta centrale venerati in Occidente, come la Cupola della Rocca o i numerosi santuari mariani conservati in Palestina. Non dobbiamo dimenticare che il periodo di maggiore ripercussione del monumento gerosolimitano coincide con l'età romanica, uno dei momenti più produttivi, ma anche frammentati e differenziati nella storia dell'architettura europea.

Nella ricerca tenteremo di seguire le tracce dei percorsi che hanno traslato il Santo Sepolcro in Occidente, senza pretendere di esaurire gli esempi possibili e di formare un catalogo completo degli edifici conservati. Come tema-chiave verrà privilegiato quello culturale, che prevede un richiamo esplicito, tramandato dai documenti, alla sacralità del monumento di Gerusalemme e ai suoi valori religiosi. Non tratteremo pertanto una storia dell'architettura in senso tradizionale, ma una storia degli sviluppi di un tema al centro della religiosità medievale, riflesso negli spazi liturgici e nelle opere artistiche. Il problema della "vere" o "false" copie del modello resterà così sullo sfondo, un problema rigoroso dal punto di vista filologico ma lontano dai criteri progettuali degli architetti romani che, in grande maggioranza, non avevano mai visto con i loro occhi Gerusalemme.

## 2. La "preistoria" dei santi sepolcri

Nell'età paleocristiana le prime forme di riproduzione del Santo Sepolcro si registrano nel campo iconografico. L'occasione di ritrarre la tomba di Cristo era offerta dalla scena della *Visitatio sepulchri* narrata nei vangeli, dove le Marie ("Myrophores") ricevono l'annuncio dell'angelo di fronte al sepolcro vuoto. L'immagine compare nella primissima arte cristiana, già negli affreschi del battistero di Dura Europos, in Siria, verso la metà del III secolo (Grabar 1968: 517-522), e si diffonde rapidamente. Intorno al 400 l'iconografia delle Myrophores appare stabilizzata, con la caratteristica di collocare la scena di fronte all'edificio costruito da Costantino, con un evidente anacronismo<sup>5</sup>. Il monumento esibito nelle raffigurazioni testimonia il valore simbolico e sacrale ormai assunto dalla chiesa dell'Anastasis.

L'icona del Santo Sepolcro viene divulgata in Occidente tramite *media* figurativi diversi, dalle placche eburnee agli affreschi parietali, dalle ampole d'olio consacrato alle miniature<sup>6</sup>. Un confronto tra queste testimonianze evidenzia più differenze che analogie, e occorre ricordare che non sempre appare chiaro se la scena riproduca l'Anastasis costantiniana oppure il sacello della tomba di Cristo. I tentativi di ricostruire l'assetto originale della struttura architettonica in base alle riproduzioni iconografiche hanno dato luogo a risultati incerti, che attribuiscono gradi differenti di

fedeltà rispetto all'originale<sup>7</sup>. La possibilità di ricostruire l'alzato dell'edificio confrontando le immagini più antiche della *Visitatio sepulchri* rimangono in definitiva scarse, perché appare chiaro che, alle spalle dell'angelo, gli artisti collocavano immagini idealizzate del monumento, secondo uno schema a pianta centrale derivato dai mausolei tardoantichi.

Alle illustrazioni iconografiche si affiancavano quelle documentarie. Nell'Occidente medievale si conservano diverse fonti che descrivono, con maggiore o minore dettaglio, il complesso di edifici realizzato sul Golgota. Una "memoria degli occhi" (Frank 2000), basata sull'evocazione verbale d'immagini visive, si diffondeva nell'Europa cristiana. Nel genere letterario possiamo distinguere due tipi di testimonianze: le descrizioni fornite dai pellegrini tornati dalla Terrasanta e i trattati più sistematici redatti da studiosi, come ad esempio il *De locis sanctis* di Beda<sup>8</sup>. Questi ultimi si configuravano come dei "viaggi letterari", compiuti non oltremare ma negli *scriptoria* monastici, sulla base del testo biblico e delle notizie offerte circa la Palestina da autori cristiani e pagani.

Il patrimonio di testimonianze letterarie e iconografiche non sembra aver ispirato però, nell'età paleocristiana e altomedievale, compiute riproduzioni architettoniche del prototipo di Gerusalemme. Le proposte di riconoscere il modello del Santo Sepolcro in alcuni edifici dei secoli IV-VI hanno perduto forza nelle ricerche più recenti. Un caso emblematico si riscontra nel Santo Stefano Rotondo di Roma, dove i rapporti tipologici con l'Anastasis possono basarsi soltanto su allusive analogie formali<sup>9</sup>. In mancanza di attestazioni liturgiche e documentarie restiamo però nel campo delle ipotesi. Anche per la liturgia stazionale che si svolgeva nelle basiliche romane oggi si tende a ridimensionare i legami un tempo ipotizzati con gli ordinamenti della Chiesa gerosolimitana, che del resto conosciamo in modo molto frammentario (de Blaauw 1994: 194-195).

Nella città dei papi la basilica di Santa Croce di Gerusalemme aveva intrecciato, fin dalla fondazione, un rapporto forte con la Palestina. La chiesa era nata presumibilmente negli anni 326-328 per iniziativa di Elena, madre di Costantino, e ospitava i frammenti della croce di Cristo che si ritenevano portati dalla Terrasanta<sup>10</sup>. Si trattava di una delle basiliche più antiche di Roma, promossa dalla committenza imperiale riutilizzando le strutture di un complesso edilizio preesistente, il palazzo

Sessoriano. L'epiteto *Hierusalem* denotava l'accostamento simbolico della chiesa alla città santa, dovuto certo alla presenza di reliquie cristologiche. È difficile stabilire però, in base alle scarse fonti disponibili, fino a che punto il rapporto si fosse conservato nei secoli successivi alla prima fondazione. Come vedremo in seguito, a partire dagli anni intorno al Mille i legami tra la basilica di Santa Croce e l'Oriente sembrerebbero di nuovo attivi.

Una precoce attestazione del culto gerosolimitano si segnala per la sede arcivescovile di Ravenna. La cattedrale urbana era stata dedicata solennemente al culto dell'Anastasis dal vescovo Orso, la notte del sabato santo del 13 aprile 407 (Orioli 1997: 191-196). Il giorno prescelto si collegava, nella simbologia liturgica, alla "consacrazione" del Santo Sepolcro di Gerusalemme avvenuta al momento della risurrezione del Salvatore. A quell'epoca la corte imperiale di Onorio si era trasferita a Ravenna e la grandiosa sede episcopale corrispondeva alle nuove esigenze di rappresentanza. La struttura della cattedrale metropolitana, demolita a partire dal 1733, seguiva un modello basilicale a cinque navate, ma è probabile che nell'edificio esistessero elementi figurativi o scultorei connessi alla devozione del Santo Sepolcro. La scena della *Visitatio sepulchri* era certamente raffigurata nel grande mosaico absidale, rifatto nel 1112 e rilevato nel dettaglio dall'architetto riminese Gianfrancesco Buonamici prima della distruzione<sup>11</sup>.

Una certa ripresa dell'immagine dell'Anastasis si registra più tardi, in piena età carolingia. Senza considerare le leggende fiorite nei secoli successivi, che trasformeranno l'imperatore in un pellegrino a Gerusalemme, Carlo Magno aveva certamente inaugurato nuovi rapporti con la Palestina e favorito contatti con i cristiani d'Oriente. Nell'anno 800 il patriarca di Gerusalemme lo aveva riconosciuto protettore dei luoghi santi, inviandogli le chiavi del Santo Sepolcro (Musca 1996 e Barbero 2000: 82). In età carolingia l'interesse verso il santuario dell'Anastasis è dimostrato dalla diffusione nelle biblioteche franche dei manoscritti che riportavano il *De locis sanctis* dall'abate irlandese Adamnano, un'opera dedicata alla descrizione del pellegrinaggio in Terrasanta compiuto dal vescovo Arculfo alla fine del VII secolo<sup>12</sup>.

In tale contesto culturale le fonti segnalano la comparsa, all'interno di chiese preesistenti, di riproduzioni della tomba del Salvatore. Una copia

dell'edicola del Santo Sepolcro venne realizzata da Adone, arcivescovo di Vienne, morto nell'875. Il sepolcro, collocato all'ingresso della cattedrale, fu rimosso nel XVI secolo, ma una fonte agiografica descrive con chiarezza la presenza: «in introitu sancti matris ecclesiae, in honore Salvatoris constructa, domunculam quandam instar sepulchri dominici construi fecit» (*De sancto Adone episcopi Viennensi elogium historicum*: 1668). Si tratta di una delle prime attestazioni di un monumento pensato *ad instar* del modello gerosolimitano. Il termine "domunculam" suggerisce che si trattasse di una struttura di piccole dimensioni, ad imitazione della tomba di Cristo.

In alcuni centri monastici carolingi di grande prestigio, legati alla politica imperiale, sono stati proposti contatti devozionali con la liturgia del Santo Sepolcro. Nell'abbazia di Saint-Riquier a Centula in corrispondenza dell'ingresso era collocata una torre occidentale, che gli scavi più recenti hanno dimostrato di forma ottagonale (Heitz 1963, Bernard 1989: 307-361, Caillet 2002: 71-82), dedicata al Salvatore. Nei giorni di Pasqua si svolgeva nella chiesa un complesso rituale, forse collegato alla disposizione architettonica del complesso costantiniano. Nel monastero di Fulda, nella chiesa cimiteriale di San Michele, consacrata nell'822, una composizione poetica redatta da Rabano Mauro per l'altare di Cristo e di San Michele testimonia la presenza di un *tumulus* (*Monumenta Germaniae Historica* 1884: 230; cfr. anche Ellger 1989). Si trattava con ogni probabilità, anche in questo caso, di una struttura che riproduceva la tomba del Salvatore, a meno che l'espressione non si riferisse all'intero edificio, realizzato a pianta circolare con un ambulacro interno di otto colonne.

Anche in Italia si conservano notizie frammentarie che nel IX secolo attestano un nuovo interesse verso i monumenti cristiani di Gerusalemme. Il primo San Marco di Venezia venne realizzato dal doge Giovanni I Particiaco negli anni 829-836 per ospitare le reliquie dell'evangelista seguendo il modello del Santo Sepolcro. Sebbene risulti difficile oggi comprendere l'assetto del nucleo primitivo, una fonte agiografica attesta con chiarezza che il doge «Construxit iuxta palatium elegantissimae formae basilicam, ad eam similitudinem quam supra Domini tumulum Hierosolimis viderat»<sup>13</sup>.

A Bologna la chiesa di Santo Stefano, che ospitava la sepoltura del vescovo Petronio, viene definita nell'887 in un diploma di Carlo il Grosso

come *Hierusalem*<sup>14</sup>. Si tratta della prima attestazione documentaria di un culto locale della città santa, che verrà coronato più tardi, in età romanica, con la costruzione di un complesso di edifici collegato alla passione e resurrezione di Cristo. Il termine *Hierusalem* richiama la medesima qualifica attribuita alla basilica romana di Santa Croce in Gerusalemme, anche se non esistono fonti che provano un rapporto intrecciato tra i due centri di culto.

Le testimonianze altomedievali appaiono, come si vede, disperse e frammentarie, talvolta di difficile interpretazione. Tutti gli edifici e i sacelli dell'età carolingia che presupponevano un rimando esplicito all'Anastasis risultano oggi perduti o radicalmente trasformati. La ricostruzione del loro assetto appare impossibile e la natura dei legami intrecciati con l'Oriente non può essere verificata sulla base di una documentazione affidabile.

Nella maggioranza dei casi si trattava di edicole di ridotte dimensioni che riproducevano la tomba di Cristo, utilizzate presumibilmente nella liturgia pasquale. Un caso a parte, forse collegato all'esempio romano di Santa Croce, è rappresentato dal monastero di Santo Stefano a Bologna, che doveva ospitare elementi architettonici o di altro genere in grado di rappresentare la città di Gerusalemme. In ogni caso, nell'età carolingia, non si era ancora affermata l'idea di costruire e consacrare un edificio nella sua interezza al culto del Santo Sepolcro. Tale orientamento liturgico compare soltanto più tardi, alla fine del X secolo, e si può dire che di qui inizi un nuovo corso nella storia del monumento costantiniano riprodotto in Occidente.

### 3. Nuove chiese dell'Anastasis

Una leggenda fantasiosa, attestata già alla fine dell'XI secolo, legava Silvestro II, il papa dell'anno Mille, alla città di Gerusalemme. Il pontefice era noto presso i suoi denigratori per aver praticato le arti magiche e, secondo una profezia demoniaca, non sarebbe morto prima di aver cantato messa nella città santa<sup>15</sup>. Come tutte le profezie, anche quella di Silvestro giocava con le parole e la morte lo avrebbe colto dopo aver celebrato una messa a Roma, nella basilica di Santa Croce in Gerusalemme.

Seguendo la proposta formulata da Carlo Guido Mor, nella leggenda possiamo riscontrare un

nucleo distorto di verità, che attestava l'interesse dimostrato dal papa verso il Santo Sepolcro e le comunità religiose che si erano stabilite in Palestina (Mor 1953: 217-223; cfr. anche Nuvolone 2001; Nuvolone 2002). In effetti sappiamo che nel 986 un gruppo di monaci, fuggiti da Montecassino per contrasti con l'abate Mansone, aveva raggiunto Gerusalemme e formato una comunità presso la chiesa dell'Anastasis. Più tardi li aveva raggiunti il vescovo Pietro di Vercelli, caduto prigioniero dei Saraceni dopo la sconfitta di Capo Colonna del 982, quando l'armata di Ottone II era stata distrutta nel tentativo di conquistare la penisola calabrese. A quanto sembra si erano mantenuti dei legami tra la comunità gerosolimitana di monaci latini e il papato di Roma.

Proprio negli anni intorno al pontificato di Silvestro II si colloca la nascita delle prime due fondazioni monastiche italiane esplicitamente dedicate al culto del Santo Sepolcro: quella di Noceto, oggi Borgosansepulcro, sulle montagne dell'Appennino, e quella di Acquapendente, nel Lazio settentrionale. Le due abbazie s'inserivano nella rete dei tracciati viari verso Roma: Borgosansepulcro lungo il percorso che, seguendo l'alta valle del Tevere, valicava gli Appennini a Montecoronaro e raggiungeva Rimini sul versante adriatico, mentre Acquapendente era un'importante stazione della via Cassia, nel medioevo inserita nel sistema della Francigena.

Le notizie riguardanti la nascita di Borgosansepulcro presso la chiesa di San Leonardo, fondata da Egidio e Arcano, due pellegrini provenienti dalla Terrasanta, compaiono soltanto a partire dal XV secolo e sono da ritenersi di natura puramente leggendaria (Sensi 1998). All'epoca si conservava nel borgo una tenace memoria collettiva legata al deposito di reliquie gerosolimitane, tra cui figurava un frammento della pietra del *sepulchrum Domini*. L'identità religiosa degli abitanti era legata al culto dell'Anastasis, che troverà nelle arti figurative i suoi grandi interpreti, dal Sassetta a Piero della Francesca (Gardner von Teuffel 2002: 113-117). Al di là delle leggende agiografiche, sul piano storico il rapporto privilegiato con le memorie di Terrasanta dipendeva dall'antica presenza presso il borgo di un monastero, dedicato al Santo Sepolcro e ai Santissimi Quattro Evangelisti. Il cenobio compare nei documenti a partire dal 1012 e nel 1017 Enrico II poneva l'abate Bonizo sotto la protezione impe-

riale, garantendo la consistenza del patrimonio fondiario e ampie immunità da poteri laici ed ecclesiastici<sup>16</sup>.

Il diploma di Enrico II proseguiva la politica dei suoi predecessori di appoggio alle fondazioni ecclesiastiche radicate nelle aree di strada. L'abbazia di Sansepolcro sorgeva lungo un tracciato di comunicazione tra Roma, Rimini e Ravenna, la città arcivescovile che gli imperatori sassoni avevano scelto come sede privilegiata in Italia. Gerberto d'Aurillac, prima di divenire papa come Silvestro II, era stato arcivescovo di Ravenna. All'interno delle mura i sovrani sassoni costruirono un nuovo palazzo imperiale (di cui non restano tracce archeologiche) e la cattedrale urbana venne restaurata verso la fine del X secolo (Rizzardi 1990: 393-415). La cattedrale era dedicata all'Anastasis e, con ogni probabilità, esistevano rapporti di continuità tra il culto del Santo Sepolcro, la sede ravennate, le nuove chiese di Sansepolcro e di Acquapendente, nel quadro della politica ecclesiastica di Ottone III, Silvestro II ed Enrico II. Purtroppo nella struttura della chiesa di Borgosansepulcro, che oggi corrisponde alla cattedrale, ricostruita nella prima metà del Trecento, non è possibile individuare elementi architettonici risalenti alla fase primitiva. Alcuni indizi però consentono d'ipotizzare che l'edificio seguisse, fin dall'origine, un impianto tradizionale monastico di tipo basilicale (Salmi 1943: 51-52).

Una situazione simile si verifica per Acquapendente. Il monastero del Santo Sepolcro compare per la prima volta nei documenti nell'età di Ottone III, nel 993, quando il marchese Ugo di Toscana e la moglie Giulitta donano alla chiesa di Gerusalemme vaste proprietà fondiarie<sup>17</sup>. Purtroppo, allo stato odierno delle ricerche e in mancanza di scavi stratigrafici, non esistono elementi dell'edificio che risalgano ad un'epoca anteriore al XII secolo, quando la chiesa (come vedremo più avanti) venne ricostruita e riconsacrata. Nella cripta si conserva un sacello del Santo Sepolcro, che contiene un altare e un tabernacolo per la conservazione di reliquie ritenute gerosolimitane, ma il manufatto è di epoca moderna, riadattato presumibilmente dopo il 1649, quando Acquapendente divenne sede vescovile. Un elemento però consente di ritenere che l'edicola sia stata costruita rispettando l'ubicazione di un sacello più antico. Le colonne della cripta del XII secolo infatti presentano un evidente disassamento in cor-

rispondenza dell'edicola e la planimetria venne tracciata tenendo conto di una struttura preesistente che occupava lo spazio centrale. Il sacello inoltre si colloca ad una quota inferiore rispetto al piano di calpestio della cripta. Soltanto scavi pianificati e indagini più approfondite degli alzati potranno aiutare a chiarire la cronologia costruttiva del monastero di Acquapendente, che rivela però grandi potenzialità archeologiche.

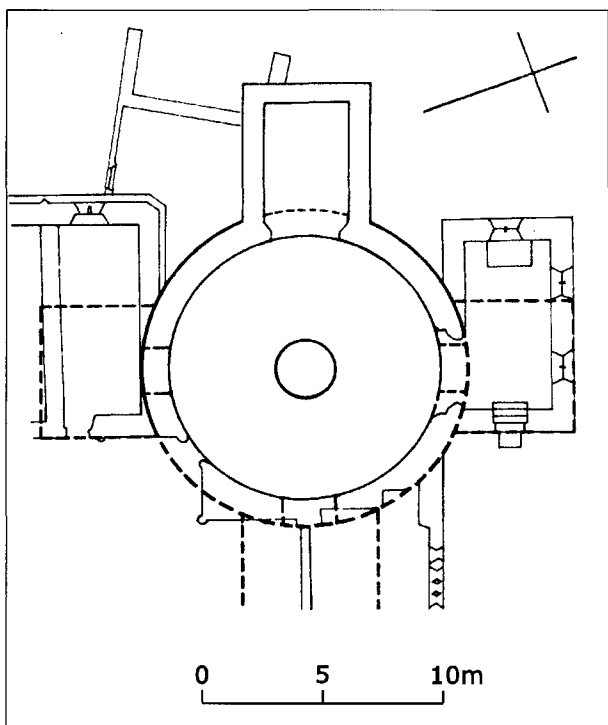
La comparsa delle due fondazioni monastiche è di grande importanza per comprendere il nuovo interesse verso Gerusalemme e la Terrasanta. I fatti si collocano nel clima della *Renovatio Imperii* e dei crescenti contatti con il mondo bizantino. Il modello politico "costantiniano" scelto da Ottone III rappresentava il sogno di un ritorno al passato, che trovava nell'arte e nell'architettura uno strumento di affermazione (Engels 1997: 267-326; e Koder 2001: 237-250). Nell'ambito della Chiesa romana si delineava il progetto di organizzare in modo stabile i rapporti con le comunità d'oltremare, in una prospettiva di espansione dell'influenza cattolica verso la Palestina. Negli anni seguenti tali premesse si sviluppavano, mentre cresceva il flusso dei pellegrinaggi alle sorgenti della cristianità.

#### 4. Il cerchio e la croce: santi sepolcri nelle terre germaniche

In età ottoniana anche nell'area tedesca assistiamo alla nascita di nuove chiese e cappelle dedicate al Santo Sepolcro. I fondatori non sono dei pellegrini laici, come avverrà in Francia, ma alti dignitari ecclesiastici, legati alla politica imperiale. Gli esempi più antichi presentano analogie interessanti, nella forma architettonica e nel ruolo assunto dalle figure di committenti.

Tra la Germania e la Svizzera, nella regione della Reichenau, è documentato un interesse precoce verso la Terrasanta. Il vescovo di Costanza Corrado si era recato per ben tre volte in pellegrinaggio a Gerusalemme e intorno al 950, al ritorno dal suo secondo viaggio, aveva promosso l'edificazione della Mauritius-Rotunde presso l'abside del duomo (Maurer 1973: 50-56). Si trattava di una cappella a pianta circolare, dedicata alla memoria di san Maurizio, che associava al culto del martire quello del Santo Sepolcro: all'interno della chiesa venne collocata un'edicola della tomba di Gerusalemme, pervenuta fino ad oggi nella fase di



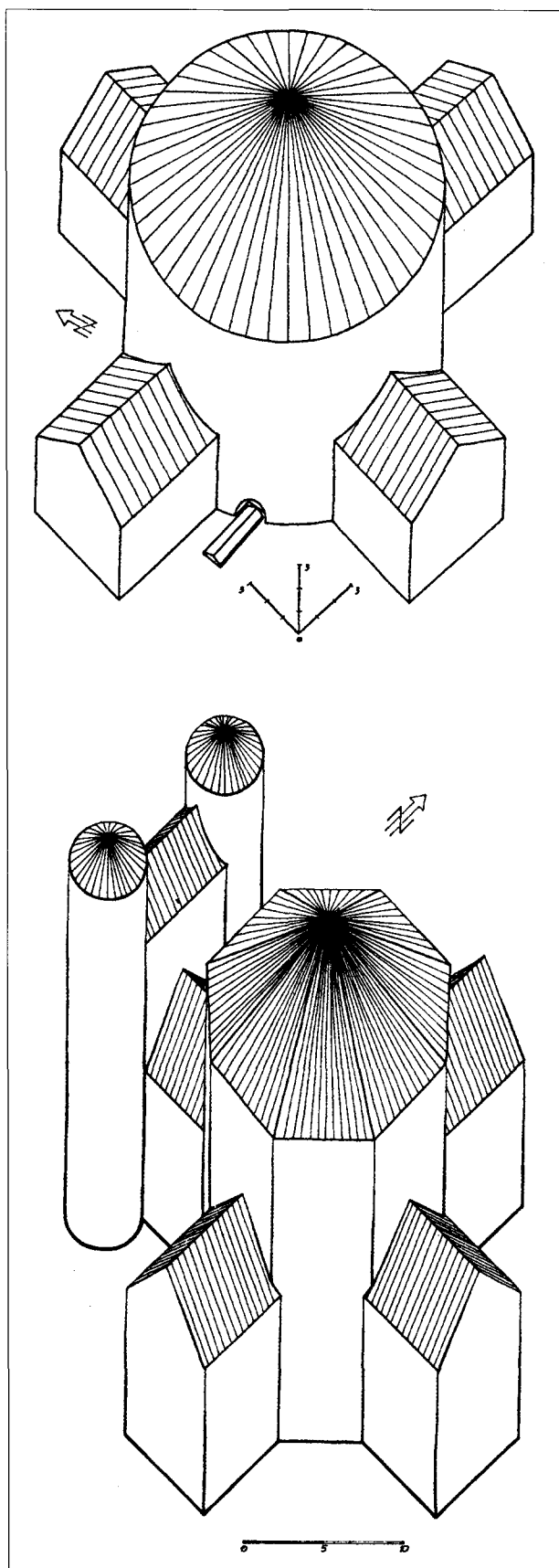


2. - Costanza, cattedrale, Mauritius-Rotunde, planimetria degli scavi archeologici.

rifacimento gotico<sup>18</sup>. La Mauritius-Rotunde subì una incisiva ristrutturazione nel Trecento e soltanto il perimetro di base conserva l'assetto originario, indagato nel corso di scavi condotti nel 1975, non del tutto pubblicati (Erdmann 1977: 55-61). L'edificio era formato da un nucleo circolare di 10,8 m. di diametro, dotato di quattro ambienti rettangolari in forma di croce, in parte rinvenuti nelle ricerche archeologiche.

Anche la cattedrale di Vienne era affidata alla protezione di san Maurizio e, alla fine del IX secolo, il re Boso di Burgundia aveva donato al tesoro una testa-reliquiario del santo, oggi scomparsa ma attestata da un disegno del 1637 di Fabri de Peiresc, conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi (ms. lat. 17558). Come abbiamo visto in precedenza all'ingresso della cattedrale esisteva un'edicola del Santo Sepolcro, realizzata dal vescovo Adone. A Vienne e a Costanza le tradizioni locali trovavano un comune spazio devozionale, forse sviluppato a livello liturgico<sup>19</sup>, che univa la memoria del Santo Sepolcro al martire orientale Maurizio, comandante della Legione Tebea.

L'esempio di Costanza non era rimasto isolato nella regione della Reichenau. Anche nel grande monastero di San Gallo esisteva una cappella del Santo Sepolcro, costruita durante il governo dell'abate Ulrico I (984-990). L'edificio a pianta centra-

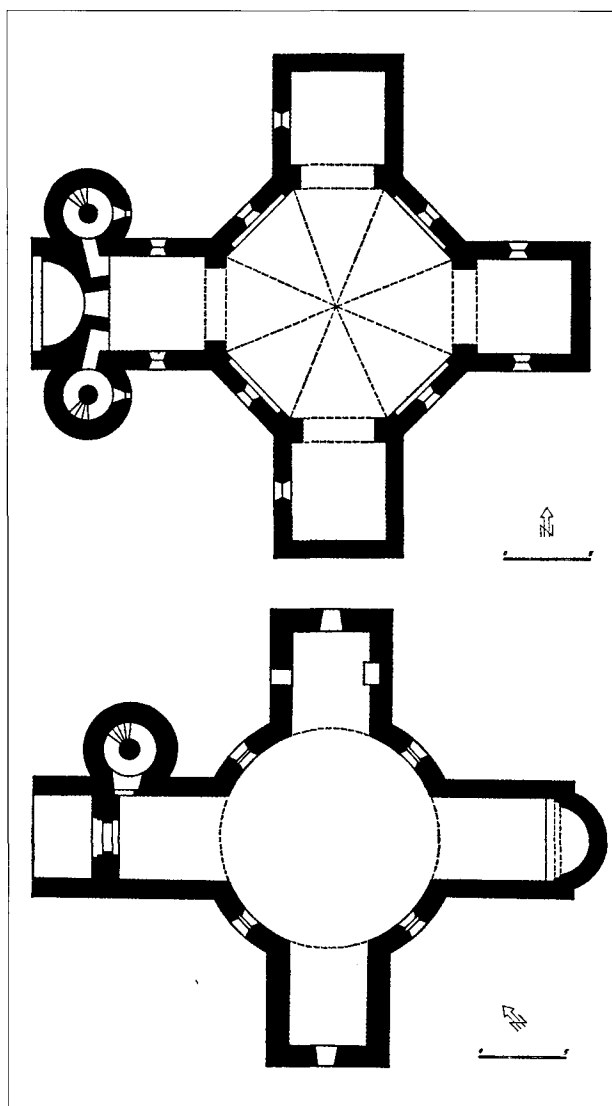


3. - Confronto tra le ricostruzioni assonometriche della Mauritius-Rotunde di Costanza (in alto) e della Busdorfkirche di Paderborn (in basso) (da Erdmann e Zettler, 1977).

le, oggi scomparso, venne collocato presso il lato est della chiesa maggiore: una forma e una posizione che corrispondono a quella della Mauritius-Rotunde rispetto al duomo di Costanza (Horat 1991: 192). Una fonte del tardo XII secolo descrive il sacello collocato nella chiesa: «[L'abate Ulrico] fecit capellam in qua sepulchrum Domini maximo studio auro et coloribus ornatum positum est» (Pertz 1829: 151). Con ogni probabilità anche questa struttura presentava uno sviluppo cruciforme, perché il sepolcro era circondato da quattro altari, dedicati alla Trinità, alla Santa Croce, all'Assunzione di Maria e a San Giovanni Battista. Gli altari erano consacrati a culti che ruotavano intorno alla figura del Salvatore e la stessa devozione al Battista compare di frequente, come vedremo, in associazione all'Anastasis e alla memoria della passione.

Sempre in area tedesca, una forte devozione al Santo Sepolcro è documentata pochi anni più tardi in Westfalia, nella città di Paderborn. Base avanzata delle operazioni militari di Carlo Magno contro i Sassoni, divenuta sede episcopale nell'805, la città ospitava un palazzo imperiale e rimaneva legata alle fortune della dinastia sassone. Nel 1002 aveva ospitato l'incoronazione della regina Cunegonda, moglie di Enrico II, ad opera dell'arcivescovo di Magonza Villigiso. Nel 1009 lo stesso arcivescovo favoriva la nomina alla cattedra episcopale del cappellano Meinwerk, che governerà a lungo la diocesi, fino al 1036, incoraggiando un'intensa attività edilizia. Durante il suo episcopato Meinwerk aveva intrapreso la ricostruzione della cattedrale carolingia e presso la chiesa aveva fatto costruire la cappella di San Bartolomeo, impiegando nel cantiere "greci operarii" (Wemhoff 1997: 7-13). L'intervento di maestranze esterne, provenienti forse dall'Italia meridionale, era indice di contatti con la cultura bizantina e con correnti architettoniche esogene rispetto al mondo germanico.

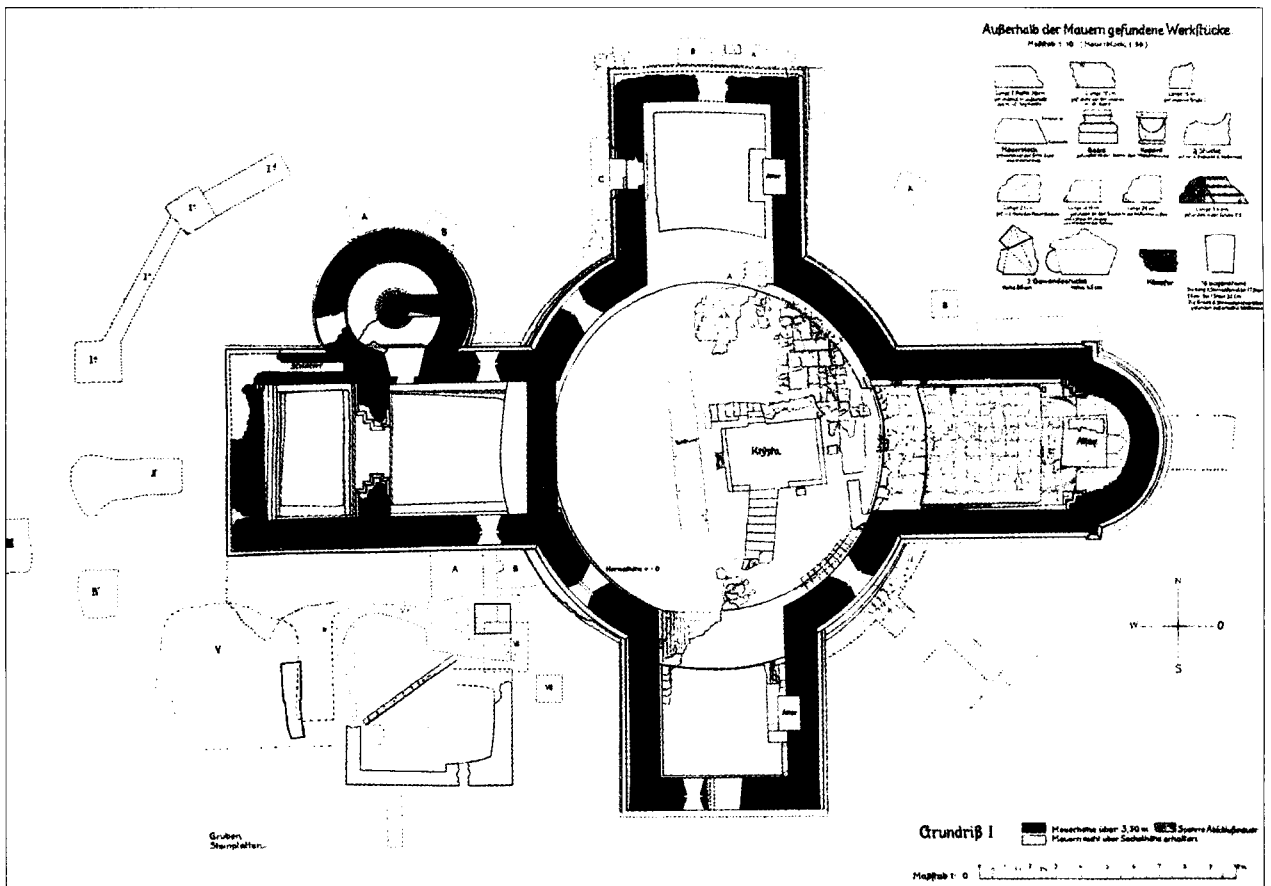
Secondo le informazioni della *Vita Meinwerki* il vescovo di Paderborn si era fatto anche promotore di una ricerca "archeologica" sul Santo Sepolcro di Gerusalemme<sup>20</sup>. Per il progetto di una chiesa dedicata alla Vergine e ai Santi Pietro e Andrea, che doveva sorgere presso il tratto orientale delle mura urbane, aveva inviato a Gerusalemme l'abate Wino di Helmarshausen, con l'incarico di rilevare le misure dell'Anastasis da riprodurre nel nuovo edificio. L'abate aveva assolto il suo compito ed era ritornato in città portando le misure richieste, insie-



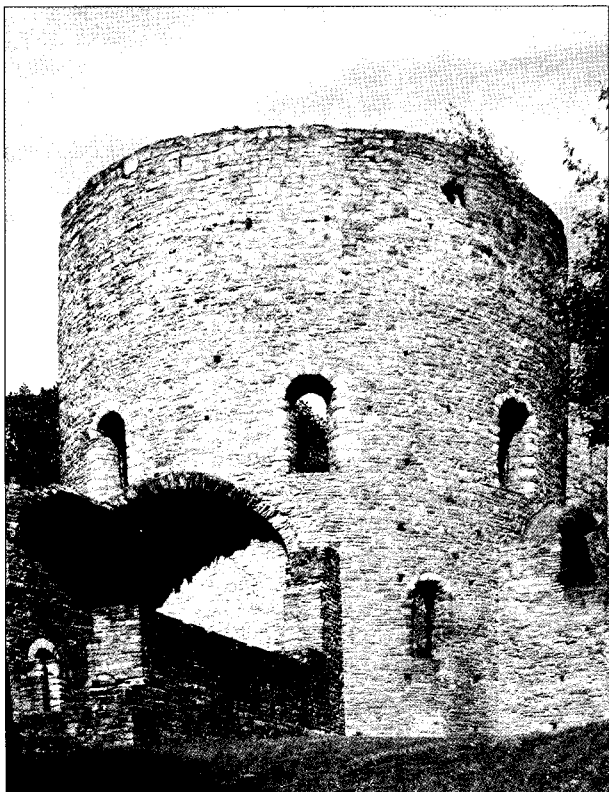
4. - Confronto tra le planimetrie della Busdorfkirche di Paderborn (in alto) e del S. Giovanni Battista di Kruchenberg (in basso).

me a preziose reliquie gerosolimitane. A Paderborn sorgeva così nel 1036 una «coelesti Ierusalem ecclesiam ad similitudinem Sanctae Ierosolimitani ecclesiae»<sup>21</sup>.

L'edificio non è più conservato e corrisponde oggi alla Busdorfkirche, ricostruita nel XIII secolo. La struttura si collocava ad est dell'abside odierna, e uno scavo avvenuto nel 1935 ad opera di Alois Fuchs, della Erzbischöflichen Akademie di Paderborn, ha ritrovato nel giardino retrostante il perimetro dell'edificio fondato da Meinwerk<sup>22</sup>. Data l'epoca di esecuzione, però, lo scavo non seguiva principi stratigrafici e la ricostruzione dell'assetto originario risulta oggi difficile. La chiesa fondata nel 1036 era composta da un nucleo circolare di 13,5 m. di diametro, dotato di quattro bracci



5. - Kruchenberg, S. Giovanni Battista, pianta degli scavi archeologici del 1934-1939.



6. - Kruchenberg, S. Giovanni Battista, ruderi.

quadrangolari fuoriuscenti dal perimetro. Alla committenza di Meinwerk può essere ricondotto soltanto il tracciato delle fondazioni, poiché il vescovo moriva pochi giorni dopo la posa della prima pietra: il cantiere verrà ripreso dai successori, i vescovi Rotho e Imad, giungendo a conclusione verso il 1070. Lo scavo ha dimostrato che la struttura iniziale subì una variazione, probabilmente poco dopo l'inizio dei lavori, e la cappella assunse in una seconda fase un assetto ottagonale, mantenendo sempre i quattro bracci aggettanti. Il braccio occidentale venne inoltre collegato, probabilmente all'epoca del vescovo Imad, ad un monumentale Westbau d'ingresso, chiuso tra due torri cilindriche ancora in parte conservate presso l'abside della chiesa gotica.

L'impresa di Meinwerk si distingue dalle imitazioni coeve del Santo Sepolcro per il progetto di riprodurre con esattezza le dimensioni dell'originale. Lo schema costruttivo però elabora liberamente il modello gerosolimitano e sembra ispirarsi al precedente della Mauritius-Rotunde di Costanza<sup>23</sup>. Nell'architettura dell'XI secolo la capacità raggiunta dalle maestranze, con l'impiego di disegni o

di modelli tridimensionali, offriva nuove prospettive ai committenti<sup>24</sup>. La città santa di Gerusalemme veniva traslata nelle terre della Westfalia grazie alla perizia degli architetti e alle ambizioni del vescovo committente. Ancora nel 1667 il vescovo Ferdinand von Fürstenberg, nell'iscrizione collocata sulla Vorhalle barocca aggiunta alla facciata medievale, celebrava l'antico santuario «ad formam hierosolimitanae ecclesiae olim constructam».

Le trasformazioni subite dalla chiesa hanno radicalmente variato l'aspetto dell'edificio, ma la memoria del culto gerosolimitano restava ben radicata nel santuario. Nel contesto locale è possibile assistere al fenomeno della moltiplicazione riproduttiva: la copia di Paderborn aveva generato un'altra copia. Nel località di Kruchenberg, sull'altura che domina il sito dove sorgeva il monastero di Helmarshausen, un successore di Meinwerk, il vescovo Enrico II di Werl, aveva fondato nel 1126 una chiesa dedicata a Giovanni Battista (Mietke 1991: 180-187 e Brandt 1986: 192-194). Il titolo derivava da una cappella precedente già presente nel luogo, ma il santuario nasceva da un voto del committente formulato per sostituire un pellegrinaggio a Gerusalemme, ormai impossibile da realizzare per l'avanza età del presule, che in effetti morirà l'anno seguente. La nuova chiesa verrà consacrata dal successore Siegward von Minden qualche anno più tardi, verso il 1140. L'edificio è oggi in rovina, e conserva parti del nucleo centrale fino all'imposta della cupola, ma uno scavo condotto negli anni 1934-1939 per iniziativa del Landeskonservator Karl Nothnagel, ha consentito di ricostruire la struttura originaria e di ritrovare, nello spazio centrale, una cripta del Santo Sepolcro. La chiesa superiore era formata da un nucleo circolare, dotato di quattro bracci rettangolari innestati sul perimetro (soltanto il braccio est, che ospitava l'abside, terminava con un lato curvo). Lo spazio centrale era coperto da una cupola e una torre cilindrica scalare era collocata a fianco del braccio ovest d'ingresso. Il Santo Sepolcro consisteva in un ambiente sotterraneo quadrangolare, scavato sotto il pavimento, dove si trovava un arcosolio con la lastra di pietra che commemorava la tomba di Cristo.

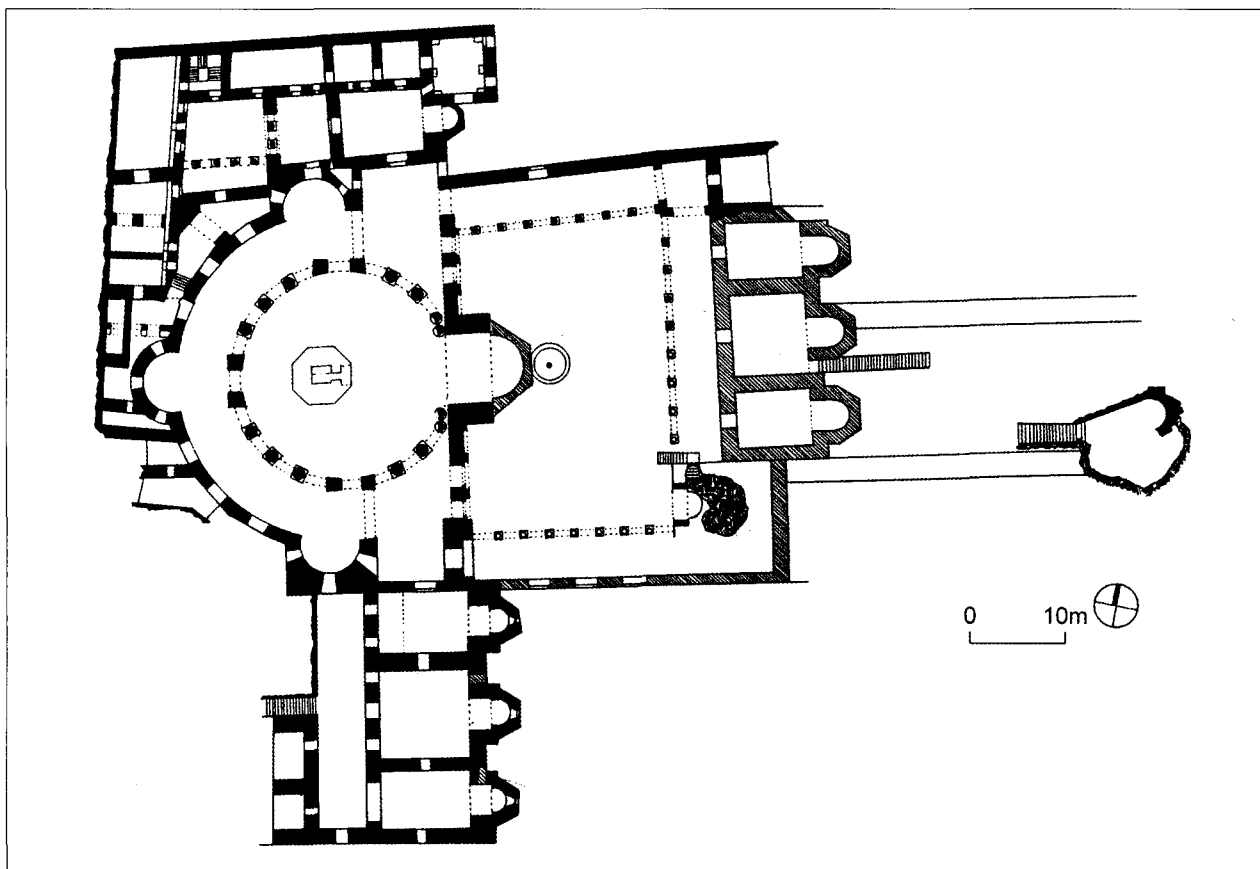
Il progetto di Kruchenberg riprendeva evidentemente il modello della chiesa realizzata a Paderborn da Meinwerk, proseguendo sulla tradizione locale della committenza vescovile. Anche

un confronto dimensionale dimostra gli stretti legami tra i due edifici, documentando il rispetto per le preziose misure portate dalla Palestina dall'abate Wino. Entrambi gli edifici però sembrano dipendere dal modello precedente realizzato alla metà del X secolo a Costanza dal vescovo Corrado. I primi santi sepolcri dell'area germanica presentano quindi un medesimo assetto a pianta circolare libera, privo di sostegni interni, con l'innesto di quattro bracci quadrangolari. In tutti i casi si tratta di fondazioni promosse dalla committenza vescovile.

La struttura cruciforme innestata su un cerchio può trovare precedenti noti nell'architettura paleocristiana, ma nei casi in esame doveva collegarsi all'immagine simbolica degli edifici. Mentre la scelta della croce conteneva un ovvio riferimento alla passione di Cristo, è anche possibile riconoscere rimandi alla Città Santa. I bracci fuoriuscenti dal perimetro erano in grado di evocare l'Anastasis di Gerusalemme. Nelle immagini riprodotte in Occidente il Santo Sepolcro poteva apparire come un cerchio inserito in una croce, formata dalle absidi. La pianta conservata in uno dei manoscritti di Arculfo del IX secolo, oggi alla Bibliothèque Nationale di Parigi (ms. lat. 13048, fol. 4v), illustra con chiarezza questo schema planimetrico. Il disegno dimostra inoltre come tutte le absidi potessero essere percepite con un profilo quadrangolare, uniformando l'assetto complessivo<sup>25</sup>. I restauri promossi dai bizantini dopo la distruzione del 1009 avevano completato l'assetto a croce greca, inserendo una quarta abside sul lato d'ingresso. Sembra essere questo il modello scelto come riferimento per le chiese di area tedesca posteriori al 1035 circa. Lo schema iniziale di Costanza, probabilmente ripreso a San Gallo, appare monumentalizzato nelle grandi rotonde dell'XI secolo, con un maggiore sviluppo dimensionale e con l'innesto di torri occidentali. Soltanto sulla collina di Kruchenberg possiamo oggi percepire i resti di un progetto grandioso, che segnava nel paesaggio la sacralità del santuario vescovile.

## 5. Distruzione e rinascita dell'Anastasis

Mentre in Italia e in Germania nell'età ottoniana il culto del Santo Sepolcro conosceva nuove fortune, in Terrasanta la situazione politico-religiosa subiva un rapido deterioramento. Nel 1009 il califfo al-Hakim, dei fatimidi d'Egitto, inaugurava



7. - Gerusalemme, planimetria dell'Anastasis alla metà dell'XI secolo, dopo il restauro bizantino (da Ousterhout, 2003).

una politica di aggressivo rigorismo nei confronti delle comunità cristiane ed ebraiche, che porterà alla distruzione del Santo Sepolcro e di numerose sinagoghe<sup>26</sup>.

Le offese alla chiesa dell'Anastasis non erano un evento sporadico, ma si collocavano in un progetto di affermazione dell'ortodossia filo-ismailita, teso a rafforzare il ruolo carismatico dell'egemonia egiziana sulla Palestina, sulla Siria e sulle popolazioni berbere. La politica del califfo si scontrava però con la resistenza ebraico-cristiana e con la stessa popolazione araba e turca, in una fase d'espansione commerciale e di crescente penetrazione greca nei porti del Levante. Dopo gli scontri iniziali, la situazione era destinata ad un progressivo miglioramento, segnando la fine dell'ondata persecutoria: quando al-Hakim scomparve il 13 febbraio del 1021, durante una cavalcata alle pendici del Muqattam, i suoi sudditi lo rimpiansero poco. Negli anni successivi, con il governo del fratello Sitt al-Mulk, tutore del giovane figlio del califfo, si svilupparono le premesse per un accordo con il *basileus* Costantino VIII che apriva una lunga fase di distensione. L'accordo consentiva alle comunità musulmane stanziate nell'Impero bizantino di cele-

brare pubblicamente il nome dell'Imam, mentre si avviava il restauro delle moschee di Costantinopoli per intervento dei califfi fatimidi e il recupero del Santo Sepolcro di Gerusalemme a spese dei sovrani bizantini (Lo Jacono 2003: 290).

È difficile oggi stabilire l'entità dei danni provocati dall'aggressione del 1009 e le fonti cristiane sembrano esagerare nel descrivere la completa distruzione del Santo Sepolcro. Soltanto le evidenze archeologiche possono aiutare a comprendere questa fase dell'edificio. I lavori di ripristino vennero promossi dopo la fine della persecuzione e conclusi verso la metà dell'XI secolo, durante il governo imperiale di Costantino IX Monomaco<sup>27</sup>. Con ogni probabilità sul cantiere intervennero maestranze bizantine. Le risorse a disposizione però non dovevano essere troppo sostanziose e la scelta progettuale dei costruttori fu selettiva, abbandonando l'idea di ricostruire la grande basilica a cinque navate edificata in età costantiniana. Le parti superstiti del restauro, con i resti del colonnato nord, dimostrano il reimpiego di materiali eterogenei e di frammenti edilizi derivati dal crollo. Mentre la basilica venne abbandonata, il cortile intermedio fu ripristinato e dotato di una fila di

cappelle sul lato orientale (dove in precedenza si trovava l'abside della basilica). La chiesa dell'Anastasis venne ri-orientata verso est, inserendo una nuova abside su un muro rettilineo che interrompeva il perimetro circolare. La rotonda diveniva così la struttura eminente del nuovo complesso, rafforzando la sua autonomia e la sua immagine di centro sacrale.

Il cronista Rodolfo il Glabro offre una versione leggendaria della distruzione del califfo al-Hākīm, di grande importanza per comprendere l'idea che in Europa circolava sulla rinascita del Santo Sepolcro<sup>28</sup>. Tutto sarebbe nato da un complotto ebraico, partito dalla città di Orléans: si forniva così una giustificazione alle persecuzioni antisemite che cominciavano a colpire le comunità insediate in Francia e in Germania. Sobillato dagli ebrei, il califfo avrebbe inviato i suoi uomini a Gerusalemme per demolire la chiesa dell'Anastasis. Gli infedeli avevano tentato di distruggere con mazze di ferro lo stesso sepolcro del Salvatore («conca-vum sepulchri tumulum»), ma l'impresa miracolosamente non riuscì, lasciando intatto il nucleo sacrale dell'edificio che, pochi anni più tardi, verrà ricostruito. Il merito del restauro però non spettava, come storicamente avvenne, all'imperatore bizantino, ma ad alcuni arabi cristiani. È significativo che il cronista assimili l'evento della ricostruzione ad una sorta di ri-fondazione: la moglie del califfo, di religione cristiana, si chiamava Maria e il padre aveva aderito di nascosto alla vera fede, come un «alter Nichodemus»<sup>29</sup>. Il progetto venne realizzato con grande impegno, utilizzando pietre ben squadrate e, terminati i lavori, una moltitudine di pellegrini aveva ripreso a recarsi a Gerusalemme. Nell'immagine di Rodolfo il Glabro, una nuova Maria e un nuovo Nicodemo avevano realizzato un nuovo Santo Sepolcro sulle tracce dell'antico. Nasceva così una prima "copia" *in situ* del prototipo costantiniano, destinata a divenire a sua volta modello per le costruzioni che sorgeranno in Occidente. È in questo momento che inizia in Europa la grande diffusione del culto: le riproduzioni si riferiranno all'assetto dall'edificio restaurato dei bizantini. Mentre i casi altomedievali restavano isolati e sporadici, a partire da questa "rinascita" si moltiplicano i richiami al santuario di Gerusalemme, con una progressione lineare che raggiungerà il culmine nel XII secolo.

Il legame tra le chiese fondate in memoria dell'Anastasis e la ripresa dei pellegrinaggi rappre-

senta il nodo fondamentale per comprendere il fenomeno. I viaggi verso la Terrasanta non si erano mai interrotti, ma a partire dal primo XI secolo conoscevano un forte rilancio. Le nuove forme di pellegrinaggio si differenziavano dalla *peregrinatio* monastica dell'alto medioevo, legata all'evangelizzazione e a scopi penitenziali (Sergi 2005: 1165-1188). La "cultura del movimento" che attraversava l'Europa era dovuta a fattori diversi che univano al sentimento religioso lo sviluppo delle rotte commerciali verso l'Oriente e la ripresa dei traffici marittimi. L'iniziativa signorile e la tutela offerta ai pellegrini contribuivano all'espansione. La promozione dell'*iter Hierosolymitanum*, l'assistenza ospedaliera lungo il percorso, la difesa armata, divenivano un segno di prestigio e di cristianità per le dinastie laiche in ascesa nel mondo feudale.

## 6. Pellegrini committenti

Iniziava così un periodo molto favorevole per i pellegrinaggi cristiani in Oriente, in un clima di relativa tolleranza destinato a durare fino al 1080 circa. La politica dei califfi fatimidi si mostrava aperta alla distensione. Nuovi attriti si verificheranno, piuttosto, con l'impero bizantino, minacciato dall'invadenza dei latini nel Mediterraneo e sempre più impegnato in uno scontro frontale con i Normanni nel Mezzogiorno d'Italia. Negli stessi anni s'inasprivano i contrasti religiosi con il papato di Roma che porteranno allo scisma del 1054.

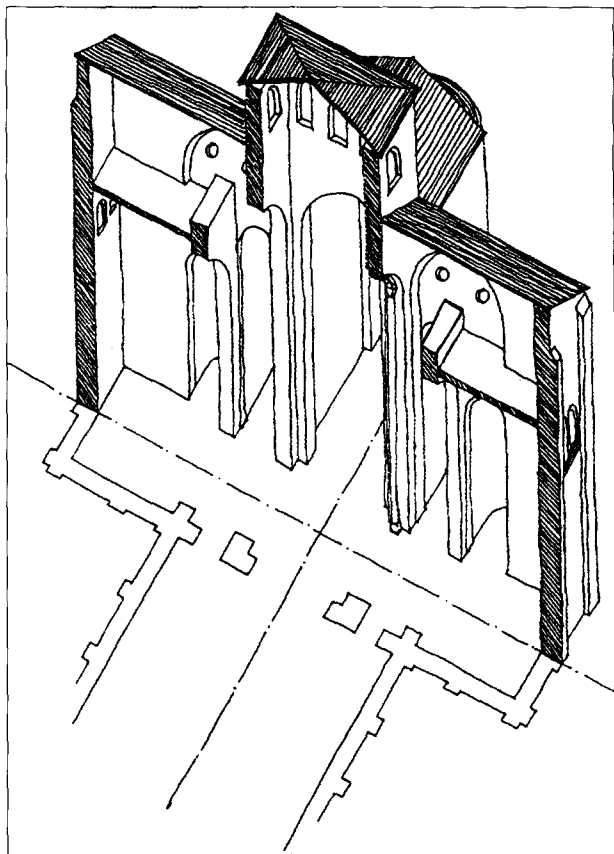
Il centro propulsore del nuovo slancio verso Gerusalemme si colloca in Francia. Nella regione della Loira, lungo il fascio di vie di comunicazione terrestri e fluviali che attraversano il territorio, si concentrano le testimonianze più significative. Nel primo XI secolo le maggiori dinastie ducali e comitali della Francia settentrionale stabilivano rapporti con Gerusalemme, seguendo l'esempio trainante dei duchi di Normandia e dei conti d'Anjou. Ragioni politiche e militari s'intrecciavano al sentimento religioso, che preparava il terreno alla nascente ideologia della Crociata. I Franchi si consideravano eredi del "protettorato" di Carlo Magno di Palestina, in realtà puramente leggendaria, ma enfatizzato nella prima letteratura cavalleresca. Nasceva in questi anni il mito del pellegrinaggio di Carlo Magno in Oriente. La tradizione letteraria compare proprio alla fine del X secolo, nel *Chronicon* di Benedetto di Sant'Andrea di

Monte Soratte, per svilupparsi poi nell'epica del ciclo carolingio, fino alla redazione del poemetto in versi alessandrini *Pèlerinage de Charlemagne*, redatto probabilmente durante il regno di Luigi VII, nel clima che prelude alla seconda crociata (Tyssens 1995).

Nello scenario mediterraneo si affacciavano forze nuove, provenienti dalla Francia settentrionale. Nel 999 un drappello di normanni era sbarcato a Salerno e aveva partecipato alla battaglia per liberare la città dalla guarnigione araba. Il gruppo di armati non proveniva direttamente dalle terre del Nord, ma da un lungo pellegrinaggio al Santo Sepolcro<sup>30</sup>. I contatti tra la Francia settentrionale e la Terrasanta erano sempre più frequenti. Verso la metà dell'XI secolo, le reliquie di santa Caterina d'Alessandria vennero trasferite dal monastero del Sinai, minacciato dagli infedeli, alla città di Rouen, per iniziativa di monaci egiziani (Fawtier 1923: 368). Nello stesso periodo il duca di Normandia Riccardo II si dichiarava protettore dei pellegrini e depositava a Gerusalemme, presso il Santo Sepolcro, la somma di centro libbre d'oro destinate all'assistenza dei fedeli<sup>31</sup>. Tra i pellegrini che si muovevano verso l'Oriente si potevano trovare alte personalità laiche ed ecclesiastiche, che formavano spedizioni ben organizzate, con valenze commerciali e diplomatiche.

I numerosi pellegrinaggi a Gerusalemme di Folco di Nerra, conte di Anjou e di Touraine, vennero arricchiti da particolari legendari, ma si collocano storicamente a partire dagli anni 1002-1003<sup>32</sup>. Al ritorno da una visita al Santo Sepolcro, intorno al 1010, il nobile fondava tra i possedimenti di famiglia il monastero della Trinité a Beaulieu-lès-Loches, presso il grande castello dinastico di Loches, sulla riva destra del fiume Indre. Stando al racconto delle *Gesta consulum Andegavorum* (Halphen 1913: 50-51), il conte aveva portato dal suo primo pellegrinaggio un frammento estratto dalle mura del Santo Sepolcro: il nuovo monastero era destinato ad ospitare la preziosa reliquia.

L'edificio di Beaulieu-lès-Loches appare oggi molto stratificato, e alterato dai restauri di primo Novecento, ma le ricerche più recenti hanno proposto d'individuare nel corpo della navata le strutture dell'età di Folco (Camus 2003: 13-29). Per questo precoce centro di devozione al Santo Sepolcro non si era scelto un modello a pianta centrale, ma un tradizionale impianto basilicale. Un grande corpo longitudinale, in origine a copertura lignea, s'inne-



8. - Beaulieu-lès-Loches, abbazia della Trinité, ipotesi ricostruttiva della crociera con le tribune alte e la torre-lanterna, detta "clocher du Saint-Sépulcre" (disegno di J.-F. Grevet, 2003).

stava su un transetto continuo, dotato di tribune, mentre la terminazione est presentava, probabilmente, un sistema ad absidi *échelonnées*. Sulla crociera s'innalzava una torre-lanterna che le fonti qualificavano come "clocher du Saint-Sépulcre". Lo sviluppo monumentale del transetto, e la presenza delle tribune elevate, hanno suggerito che i frammenti del tomba di Cristo portati da Gerusalemme fossero collocati in questi spazi privilegiati all'interno della chiesa<sup>33</sup>.

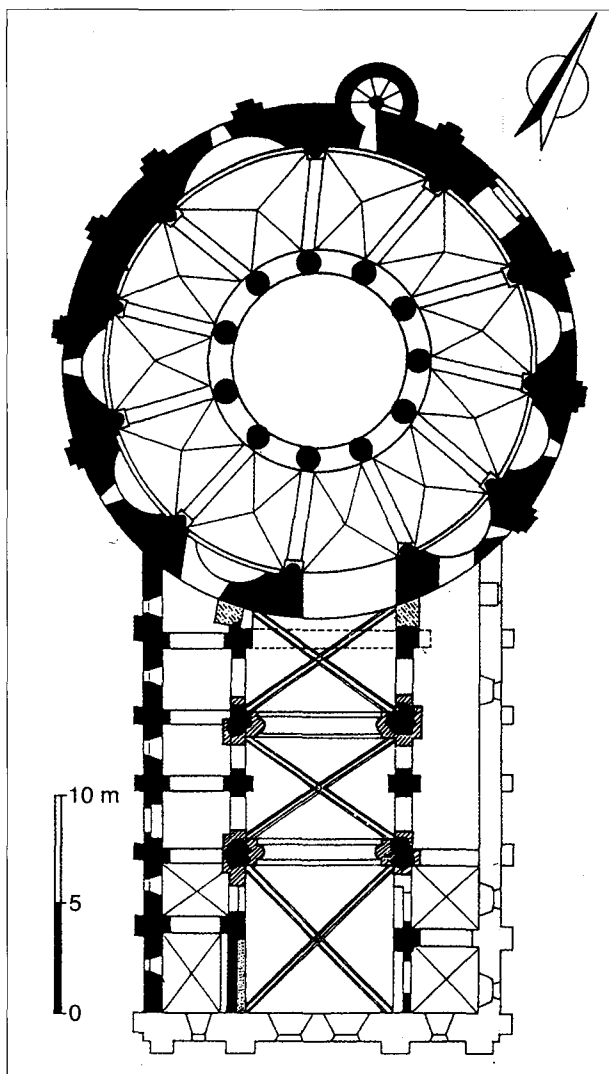
Un grande cantiere quindi si era aperto a Beaulieu-lès-Loches, con il probabile intervento di maestranze già attive nel vicino castello di Loches, legate alla committenza signorile. Nella chiesa il culto della Trinità, degli angeli e degli arcangeli si collegava a quello del Santo Sepolcro. Il santuario dinastico custodiva le memorie gerosolimitane e conservava i rapporti tra le terre d'Anjou e la Palestina. Nella medesima regione, a Le Liget, verrà fondata più tardi la cappella di San Giovanni Battista, interpretata come copia dell'Anastasis<sup>34</sup>. È significativo che un omonimo discendente del fondatore di Beaulieu-lès-Loches, Folco V d'Anjou,

abbia ereditato nel 1133 il trono di Gerusalemme dal suocero Baldovino.

Nel 1036 il nobile Hictor, al ritorno da un pellegrinaggio in Terrasanta, fece costruire a Jaligny, nel Borbone, una chiesa dedicata al culto del Salvatore e del Santo Sepolcro (Vayssière 1890: 181-182). La dedicazione tradizionale al Salvatore, diffusa in età carolingia, si accostava così a quella più recente del *Sepulchrum Domini*. L'edificio venne realizzato a spese del committente (definito "auctor et constructor") e acquisito in seguito dalla sede vescovile di Clermont-Ferrand. La chiesa è oggi scomparsa e non possiamo purtroppo verificare il modello architettonico utilizzato, ma è certo che il pellegrinaggio in Oriente di Hictor era all'origine del progetto.

L'importanza della Francia per la diffusione devozionale all'Anastasis è testimoniata da un'irradiazione del culto oltre la catena alpina, ben documentata dalle fonti. Verso il 1020 un pellegrino franco proveniente da Orléans, di nome Ansegiso, fondava in Lombardia, nella località di Ternate, una chiesa del Santo Sepolcro. L'edificio nasceva come chiesa privata, ma entro pochi anni verrà sancito il passaggio alla giurisdizione dell'arcivescovo milanese, all'epoca di Ariberto d'Intimiano<sup>35</sup>. Il territorio prescelto dal primo fondatore corrispondeva ad un'area di strada compresa tra i laghi di Varese, di Monate e di Comabbio, dove passava un tracciato di collegamento tra i valichi alpini e la pianura lombarda. La nuova fondazione si colloca in un periodo di crescenti contatti architettonici tra l'area lombarda e la Francia settentrionale, negli anni di formazione del regno capetingio (Hubert 1988: 18-20; Tosco 1997a: 92-97). Abbiamo visto come valle della Loira e la città di Orléans, da dove proveniva il fondatore di Ternate, avessero assunto un ruolo importante come veicolo di comunicazione per il culto dell'Anastasis, lungo un percorso stradale che assumeva un'importanza sempre maggiore nelle comunicazioni intereuropee.

L'attrazione esercitata dalle terre dei Franchi è dimostrata anche dalle vicissitudini della chiesa del Santo Sepolcro di Sélestat (Schlettstadt), nell'Alsazia centrale. L'edificio era stato fondato da Ildegarda di Buren, madre di Federico I duca di Svevia, alla fine dell'XI secolo "ad instar dominici sepulchri facta" (Lehmann-Brockhaus 1938: 261). Nel 1094 la fondatrice decideva di donare la chiesa al celebre monastero di Sainte-Foy di Conques,

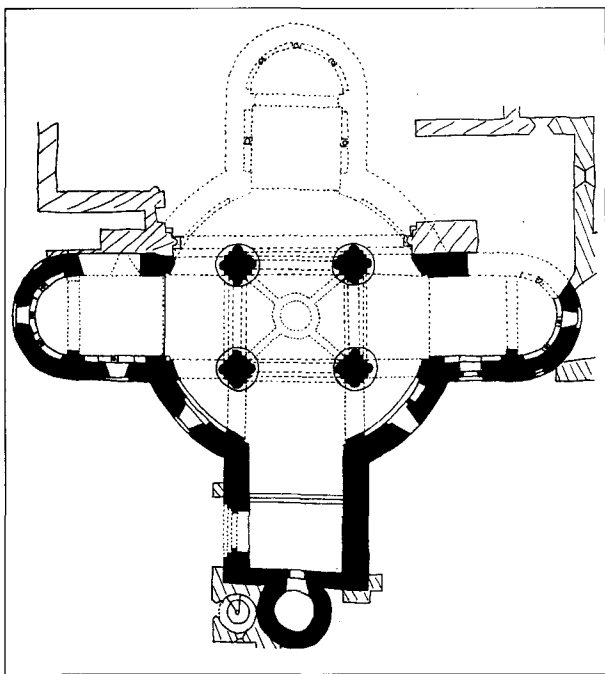


9. - Neuvy-Saint-Sépulcre, chiesa del Santo Sepolcro, planimetria (Piva 2000b).

con tutte le sue dipendenze. Negli anni 1160-1190 il santuario, riconsacrato al culto di Sainte-Foy, verrà interamente ricostruito secondo i moduli del tardo romanico lorenese, ma della struttura originaria permangono ancora i resti dell'abside semicircolare (emersa in uno scavo del 1892). Sotto il pavimento della chiesa permanevano parti dell'antica cripta, formata da un ambiente rettangolare con due scale a gomito di accesso (Will 1975: 33-51; Meyer 1985: 6844-6845). Nella struttura si conservava quindi la memoria liturgica dell'antico centro di culto concepito *ad instar* del monumento di Gerusalemme.

In altri santuari francesi permangono in alzato le strutture architettoniche originarie. Nel 1026 il conte di Angoulême, Guglielmo Tagliaferro, accompagnato da numerosi abati e signori laici, "iter cepit ad Sepulchrum Domini". L'impresa aveva





10. - Villeneuve d'Aveyron, Saint-Sépulcre, planimetria con ipotesi ricostruttiva della quarta abside (da Péquignot, 1995).

colpito i contemporanei perché non si trattava di un pellegrinaggio individuale, ma di una spedizione organizzata, e al seguito del conte figurava l'abate di Déols (Mortet 1911: 123-124). Vent'anni più tardi nella regione del Berry, a Neuvy-Saint-Sépulcre, venne fondata una chiesa "ad formam Sancti Sepulchri Ierosolimitani", nelle terre che appartenevano alla famiglia di un signore locale, Bosone di Cluis. L'atto di fondazione venne siglato alla presenza del castellano di Déols, Odone Ruffo<sup>36</sup>. Il centro di culto nasceva pertanto sulla base di una tradizione locale già orientata verso il pellegrinaggio gerosolimitano, per iniziativa di un possidente terriero laico.

A differenza dei casi fin'ora incontrati la struttura di Neuvy-Saint-Sépulcre è tuttora conservata e, a partire dall'epoca di Viollet-le-Duc, rappresenta in Francia un punto di riferimento di prima importanza per comprendere i nuovi orientamenti costruttivi<sup>37</sup>. Si tratta di un edificio a pianta circolare, con un ambulacro interno di undici colonne, che sostengono una corona di archi radiali, accolti lungo perimetro da altrettante semicolonne<sup>38</sup>. Una serie di nicchie, dal profilo irregolare, movimentata la parete interna. L'ambulacro è voltato a crociera e sostiene una galleria superiore colonnata, con archi leggermente acuti. Nella parte alta si aprono monofore arcuate e il vano centrale è coronato da una cupola, non visibile all'esterno per una coper-

tura a tetto. Una torretta scalare, collocata ad ovest, consente di accedere al livello della galleria.

Le strutture evidenziano fasi diverse di costruzione della rotonda e soltanto la parte inferiore può essere attribuita all'epoca della prima fondazione. Al centro della chiesa esisteva sicuramente un'edicola che imitava la tomba dell'Anastasis, rimossa nel 1806, ma non sappiamo se appartenesse alla fase primitiva dell'edificio. L'esempio ben conservato di Neuvy-Saint-Sépulcre illustra che, verso la metà dell'XI secolo, l'immagine architettonica del Santo Sepolcro si traduceva in Occidente in una struttura già alquanto distante dall'originale gerosolimitano, sintetizzata in un edificio circolare ad ambulacro interno di colonne.

Esattamente negli stessi anni veniva fondata a Villeneuve d'Aveyron, nelle campagne della Rouergue, un'altra chiesa dedicata al culto del Santo Sepolcro. Anche questo edificio è conservato e consente una lettura diretta dell'assetto costruttivo. La fondazione era stata promossa nel 1053 nella parrocchia di Mauriac da Odilone, signore di Morlhon, al ritorno da un pellegrinaggio a Gerusalemme, e consacrata al Santo Sepolcro. L'atto di fondazione prescriveva che fosse mantenuto un contatto con la città santa e che tutti gli anni un messaggero avrebbe portato da Villeneuve un bisanzio d'oro per l'olio delle lampade che ardevano sulla tomba di Cristo (Péquignot 1995: 147-153). Nonostante le intenzioni del fondatore verso il 1070 il priorato entrava nei possedimenti della grande abbazia di Moissac e più tardi veniva rivendicato, senza successo, dal vescovo di Rodez, Pierre Brenguier, che si considerava il custode dell'edificio.

La chiesa di Villeneuve assume un assetto differente rispetto all'esempio di Neuvy, perché innesta sull'impianto circolare un inserto cruciforme, con quattro bracci fuoriuscenti dal perimetro, mediati da una campata di collegamento. La soluzione richiama gli esempi dell'area tedesca. Un restauro successivo ha causato la perdita del lato est e rende difficile oggi una lettura adeguata dell'edificio originario. I bracci nord, est e sud erano conclusi da absidi semicirculari, mentre a ovest, in corrispondenza dell'ingresso, il braccio assumeva un assetto rettangolare, come una sorta di narteca. Al centro della rotonda si collocano quattro pilastri polilobati che sostengono una copertura a crociera, ma nelle parti alte dell'edificio si riconoscono fasi diverse di

costruzione, che attendono ancora di essere chiarite nel dettaglio.

Lo schema costruttivo di Villeneuve sembrerebbe ripreso nella chiesa di Sainte-Croix a Quimperlé, in Bretagna, dove una struttura di primo XI secolo venne radicalmente restaurata a partire dal 1083. Anche qui l'impianto circolare è variato da un innesto cruciforme, che appare però meno percepibile rispetto all'esempio di Villeneuve (*L'Abbaye Sainte-Croix de Quimperlé, des origines à la Révolution* 1999). Il monastero di Quimperlé non era dedicato al Santo Sepolcro, ma la leggenda di fondazione si collegava al culto della passione di Cristo: il conte Alain Canhiart di Cornovaglia, caduto in una grave malattia, avrebbe visto in sogno una croce incandescente discendere verso la sua bocca che, grazie all'intervento del papa, venne interpretata come una promessa di guarigione legata alla fondazione di un santuario dedicato alla Santa Croce. Nella leggenda incontriamo un probabile riferimento al famoso racconto eusebiano della croce luminosa apparsa all'imperatore Costantino, alla vigilia della battaglia di Saxa Rubra. La pietà del nobile committente veniva così collegata a quella del primo imperatore cristiano.

I possibili rapporti architettonici tra le chiese di Saint-Sépulcre a Villeneuve d'Aveyron e di Sainte-Croix a Quimperlé dimostrano i contatti sempre più forti che coinvolgevano il culto del Santo Sepolcro, della Santa Croce e della passione del Salvatore<sup>39</sup>. Il modello a pianta centrale con ambulacro interno di sostegni liberi veniva variato, già nel corso dell'XI secolo, da soluzioni differenti e dotato di maggiore articolazione compositiva, segnando evidenti distanze rispetto al prototipo gerosolimitano. Lo schema cruciforme innestato su una base circolare caratterizzava, come abbiamo visto, le chiese di area tedesca collegate al Santo Sepolcro. Allo stato attuale non si segnalano fonti in grado di documentare contatti tra i centri di culto tedeschi e quelli francesi. In ogni caso gli edifici dimostrano l'intensa circolazione, a livello europeo, del modello architettonico.

## 7. Chiese "ex reditu": i santuari-replica

La panoramica che abbiamo delineato offre un quadro multiforme dei riflessi dell'Anastasis in Occidente per il periodo compreso tra il X secolo e la prima crociata. Rispetto alla tradizione altome-

dievale, che privilegiava l'inserito di edicole commemorative all'interno di chiese, si assiste alla comparsa di nuovi santuari interamente dedicati al culto dell'Anastasis. Gli edifici nascevano come enti ecclesiastici autonomi e gestivano una liturgia ordinaria, non riservata soltanto al triduo pasquale. Le notizie offerte dalle fonti e i resti architettonici consentono di evidenziare alcuni caratteri comuni:

1. i fondatori risultano essere in genere dei laici;
2. le chiese sono create ex novo sulle terre dei committenti;
3. i committenti offrono a proprie spese la costruzione edificio;
4. l'offerta avviene al ritorno da un pellegrinaggio in Terrasanta;
5. le chiese nascono come luoghi privati di culto (*ecclesiae propriae*) e soltanto in seguito vengono rivendicate da enti ecclesiastici dotati di giurisdizione territoriale (vescovadi, pievi, grandi monasteri);
6. gli edifici conservati appaiono di medie dimensioni, non seguono un modello architettonico comune ma condividono tutti uno schema a pianta centrale.

Le tendenze elencate individuano con chiarezza non tanto un tipo di edificio, quanto un tipo di committenza. Anche nel caso dei Santi Sepolcri possiamo così comprendere l'importanza della figura del committente nel quadro del romanico europeo<sup>40</sup>. La casistica dimostra come queste fondazioni corrispondessero ad un modello di promozione architettonica preciso e ricorrente. Il punto essenziale è che i pellegrini-fondatori decidono di creare il nuovo edificio al *ritorno* dalla Terrasanta. Esiste dunque una precisa volontà di riprodurre lo spazio visitato nell'esperienza d'oltremare e di conservarlo nelle proprie terre d'origine. I pellegrini che hanno già adempiuto il loro itinerario espiatorio estendono anche ad altri la possibilità di esercitare una simile devozione. Si affermava così il principio di offrire a tutti i fedeli una forma ridotta di pellegrinaggio in memoria della passione di Cristo. Il committente mirava alla *condivisione* dell'esperienza religiosa e alla *comunicazione* a tutti i fedeli dei suoi benefici spirituali. Allo stesso tempo, però, i fondatori vedevano aumentare il loro prestigio e la loro autorità morale nel contesto delle chiese locali. Per i signori laici la fondazione dei santi sepolcri è anche un efficace strumento di affermazione politico-sociale.

La tendenza è il frutto di una nuova dimensione

del pellegrinaggio che si afferma nei secoli XI e XII, connessa ma distinta dai progetti di riconquista della Terrasanta. Il fenomeno appare slegato dalla spedizione armata: il periodo anteriore alla crociata del 1095 è anzi quello veramente cruciale per comprendere tale prassi. La volontà di riprodurre il centro sacro di Gerusalemme in Occidente non dipendeva affatto dalla minaccia degli infedeli e molti santi sepolcri verranno fondati in Europa mentre la Palestina è occupata dalle armate cristiane.

Il principio ispiratore è piuttosto di natura teologica e liturgica: la remissione dei peccati passa attraverso un atto di espiatione che si compie su una "memoria" dell'Anastasis, immagine sostitutiva ma efficace, sul piano sacrale, del modello gerosolimitano. La sua efficacia devozionale non è dovuta all'imitazione esatta del prototipo ma al contatto, di natura spirituale, stabilito con il centro di culto al momento della consacrazione. I santi sepolcri erano edifici-simbolo della morte e resurrezione di Cristo, unico strumento salvifico di remissione dei nostri peccati: una memoria spaziale del sacrificio espiatorio fondante del Salvatore. L'eventuale presenza di reliquie cristologiche poteva rafforzare tale connessione<sup>41</sup>. La liturgia pasquale non rientrava propriamente in queste azioni culturali, che assumevano il carattere di devozioni private espletabili in qualsiasi periodo dell'anno.

In una dimensione storica più ampia il fenomeno non era limitato ai santi sepolcri, ma s'inseriva in un movimento ampiamente attestato di moltiplicazione dei santuari "ad instar" collegati ad un centro matrice<sup>42</sup>. Il culto dell'arcangelo Michele rappresentava un precedente illustre: a partire dal santuario di Monte Sant'Angelo, eretto dai bizantini sul monte Gargano nel V secolo, erano nate in Occidente diverse altre chiese che condividevano la sacralità del prototipo pugliese. In Normandia a Mont-Saint-Michel, all'inizio dell'VIII secolo, e in Piemonte nell'abbazia di San Michele delle Chiuse, fondata negli anni 983-987, si erano formati centri di culto legati in modo esplicito alla filiazione garganica (Boudet 2003). Per tutti questi edifici esistevano dei richiami simbolici al prototipo di Monte Sant'Angelo, che riproducevano una monumentalizzazione dei percorsi di ascesa alle rispettive montagne sacre.

Anche nel settore del culto mariano, in forte espansione a partire dall'età gregoriana, si segnala-

no fenomeni simili. In Inghilterra a Walsingham, un villaggio nelle campagne del Norfolk, intorno al 1060 una donna aveva promosso la costruzione di una replica della Santa Casa di Betlemme. Un'apparizione miracolosa della Vergine Maria aveva rivelato le misure esatte dell'edificio che doveva essere realizzato nella campagna inglese<sup>43</sup>. Le dimensioni dettate ricordano altri eventi miracolosi legati alla fondazione delle chiese, documentati nell'XI secolo. Anche l'abbazia di Cluny III era stata costruita in base alle misure comunicate dallo stesso apostolo Pietro, comparso in sogno al priore Gunzo<sup>44</sup>. Con l'ausilio di corde metriche il capo degli apostoli aveva prescritto nel dettaglio il progetto del nuovo edificio. Come abbiamo visto anche a Paderborn il vescovo Meinwerk aveva inviato un suo emissario a Gerusalemme per stabilire con precisione le misure del Santo Sepolcro che intendeva realizzare in patria. Anche nel complesso bolognese di Santo Stefano si conserva una testimonianza analoga. La *Vita sancti Petroni*, redatta da un monaco rimasto anonimo tra il 1164 e il 1180, dichiara che il vescovo Petronio avrebbe riprodotto a Bologna una copia fedele dell'originale di Gerusalemme, dopo aver misurato e trascritto "cum calamo" il sepolcro di Cristo<sup>45</sup>. La notizia è chiaramente di natura leggendaria, ma traspone all'epoca di Petronio l'impegno dei costruttori che realizzarono il complesso stefania-no nel XII secolo.

In tutti questi casi più che di "copie" architettoniche di un prototipo, sarebbe corretto parlare di santuari-replica. Il fenomeno può essere studiato in una prospettiva antropologica, inserita nella storia delle religioni<sup>46</sup>. Per garantire l'efficacia della replica devono esistere elementi che assicurano analogie formali e dimensionali con il prototipo. L'imitazione però è di tipo simbolico, non riproduttivo. L'immagine è analogica, non identica. Il simbolo richiama una *sacralità imitativa* dell'oggetto di culto, percepita dai fedeli e promossa dai committenti.

## 8. Reti monastiche

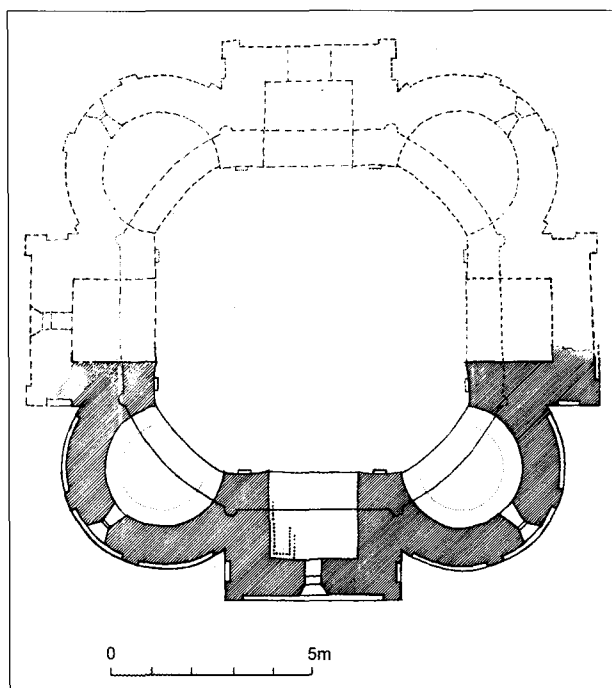
Mentre i pellegrini laici promuovevano in Occidente la devozione al Santo Sepolcro, la riforma monastica rappresentava un altro veicolo importante per la diffusione del culto e delle pratiche rituali connesse. A partire dal X secolo si assi-

steva ad una crescente diffusione delle liturgie che evocavano in modo drammaturgico la passione e la resurrezione di Cristo. Nelle edicole che imitavano la tomba di Cristo si svolgevano riti commemorativi durante il triduo pasquale, culminanti nella deposizione dell'ostia consacrata la notte del venerdì santo. Le azioni liturgiche potevano essere collegate o meno a forme di rappresentazione teatrale, in base allo schema *Depositio-Elevatio-Visitatio*, seguendo formulari attestati tra X e XII in diversi centri ecclesiastici dell'Europa cristiana<sup>47</sup>. In questo caso non si trattava di devozioni private offerte dai fedeli, ma di allestimenti liturgici inseriti nel ciclo annuale dei riti, in base alle *consuetudines* fissate nei centri monastici.

Lo scenario di queste pratiche era un sacello che commemorava la tomba di Cristo, collocato all'interno della chiesa. Data la fragilità e le ridotte dimensioni di queste edicole, spesso rimosse in seguito agli ordinamenti liturgici post-tridentini, possiamo supporre che gli esempi conosciuti costituiscano soltanto un campione limitato rispetto all'effettiva diffusione del rito. È probabile che in futuro nuove ricerche archivistiche e indagini archeologiche riportino alla luce altre testimonianze.

L'importanza dell'area francese per la promozione del culto del Santo Sepolcro si conferma anche nel ruolo assunto dall'abbazia di Cluny. Nel grande monastero borgognone esisteva una tradizione ben radicata di culto funerario e d'intercessione per le anime dei defunti (Cantarella 1993: 151-178). Tra gli edifici del complesso monastico si conservava, fino al Settecento, una chiesa dedicata al Santo Sepolcro, connessa alle funzioni cimiteriali, che le fonti iconografiche documentano di forma trilobata (Piva 2000c: 159).

In Italia settentrionale il cenobio di San Benigno di Fruttuaria, in Piemonte, venne fondato da Guglielmo da Volpiano seguendo un orientamento di riforma vicino agli ideali cluniacensi. Gli scavi archeologici eseguiti nel monastero hanno riportato alla luce un'edicola del Santo Sepolcro collocata nel presbiterio, appartenente alla prima fase del complesso (inizio XI secolo). La struttura è stata collegata ai riti pasquali descritti nelle *Consuetudines Fructuarienses*, che prevedevano la recita del *Quem quaeritis* e la drammatizzazione liturgica della visita delle pie donne alla tomba del Salvatore (Pejrani Baricco 1998: 187-208). Anche per la rotonda del Sanit-Bénigne di Digione, un'al-



11. - Sacra di S. Michele, sepolcro dei monaci, planimetria.

tra costruzione promossa da Guglielmo, sono stati proposti, fin dall'epoca di Viollet-le-Duc, rimandi architettonici e liturgici all'immagine dell'Anastasis (Janet 1996). Ancora nell'area subalpina presso la Sacra di San Michele si conservano i ruderi di un edificio quadrilobato che in origine era dedicato al culto del Santo Sepolcro, databile agli anni 1070-1090. La Sacra aveva intrecciato rapporti significativi con il mondo cluniacense e l'abate Odilone era stato ospite del cenobio segusino (Gentile 1988: 505-532; Tosco 2000: 239-271; cfr. Bonardi 2000: 51-86).

Il Santo Sepolcro di Villeneuve d'Aveyron era entrato, come abbiamo visto, verso il 1070 tra le dipendenze del Saint-Pierre di Moissac, in qualità di priorato. È interessante osservare che dal 1048 Moissac aveva accolto la riforma cluniacense. Gli abati di Cluny tentavano di attrarre nella loro orbita i monasteri che condividevano i programmi di rinnovamento disciplinare. I regni della Spagna cristiana erano entrati fin dal primo XI secolo nel quadro della riforma monastica. All'epoca di Odilone la riforma cluniacense penetrava nel regno di Navarra e in Catalogna grazie all'appoggio del re Sancho III e dell'abate Oliba, che guidava i monasteri di Ripoll e di Cuxa. Nel 1017 Oliba era anche divenuto vescovo di Vich, una città che ospitava un centro di studi prestigioso, frequentato da Gerberto d'Aurillac, il futuro Silvestro II.



12. - Sacra di S. Michele, sepolcro dei monaci, ruderi.

I monaci del Saint-Michel di Cuxa mostravano un precoce interesse verso la Terrasanta e il predecessore di Oliba, l'abate Guarino, intorno al 990 si era recato a Gerusalemme (Micheau 1979: 83-84). Negli anni 1030-1035 Oliba promosse un restauro e un ampliamento del monastero, con l'aggiunta di una struttura d'ingresso posta ad occidente, dove si trovava una cappella circolare dedicata alla Vergine, affiancata da altri spazi liturgici riservati al culto degli arcangeli. La rotonda posta di fronte alla chiesa principale sembra riprodurre lo schema topografico dei luoghi santi, con la chiesa dell'Anastasis collocata di fronte alla basilica costantiniana (Heitz 1987: 223; cfr. anche Uhde Stahl 1977: 339-351). Nell'XI secolo il monastero di Cuxa intratteneva stretti rapporti con Cluny e con San Michele della Chiusa, basati sul comune culto dell'arcangelo e sulla presenza di dipendenze ecclesiastiche nell'area del Roussillon<sup>48</sup>.

Il dinamismo della riforma monastica formava nello scenario europeo un sistema di rapporti che coinvolgeva l'arte e la liturgia. Al ruolo trainante di Cluny si accostavano altre fondazioni che condividevano esperienze e orientamenti spirituali della prestigiosa abbazia borgognona. Su questa linea si muovevano Guglielmo da Volpiano, Oliba e gli abati di San Michele della Chiusa, seguendo i

modelli di Cluny senza entrare nella gerarchia delle dipendenze cluniacensi: erano vie analoghe ma diramate, che si diffondevano nel cuore dell'Europa cristiana.

Nel mondo variegato della riforma altre congregazioni monastiche condividevano l'attrazione verso le fonti orientali della cristianità. I Vallombrosani contribuiranno notevolmente alla diffusione del culto in Italia, con la fondazione di nuove abbazie dedicate al Santo Sepolcro<sup>49</sup>. L'immagine delle "reti monastiche", evocata di recente (Carrara 2000), descrive con efficacia la tessitura di queste connessioni.

Nel quadro multiforme che si andava delineando i santi sepolcri, e le strutture collegate alla memoria della passione di Cristo, si moltiplicavano adattandosi alle *consuetudines* dei diversi centri abbaziali. Non sempre le fonti liturgiche giunte fino a noi consentono di ricostruire con sicurezza l'effettivo utilizzo degli spazi, ma è certo che complesse elaborazioni erano in atto per ambientare le azioni rituali in nuovi scenari architettonici. Il culto dell'Anastasis non restava un fenomeno isolato, ma veniva "contaminato" con altre pratiche devozionali seguite nei monasteri, favorite dalla libertà liturgica che le abbazie riformate rivendicavano nei confronti delle diocesi d'appartenenza.

## 9. Contributi del romanico lombardo

In Italia, negli anni successivi al pontificato di Silvestro II, l'interesse verso il culto del Santo Sepolcro era destinato ad aumentare. Le forme di committenza però mutavano rispetto alle regioni d'oltralpe. La nobiltà italiana non mostra per la Terrasanta un interesse paragonabile a quella franca. Il monaco Donizone attesta nella *Vita Mathildis* che Bonifacio di Canossa progettava un pellegrinaggio a Gerusalemme, ma di fatto non fu mai realizzato. Più tardi la contessa Matilde pare avesse stabilito rapporti con il patriarca di Gerusalemme (Golinelli 1984: 100-101 e 219; cfr. anche Cardini 2000: p. 296, nota 22). A Mantova esisteva una chiesa dedicata al Santo Sepolcro, non sappiamo a partire da quale data, e contatti con l'immagine dell'Anastasis sono stati proposti per la rotonda di San Lorenzo, collocata di fronte al monastero di Sant'Andrea, dove si custodiva una preziosa reliquia del sangue di Cristo (Quintavalle 1991: 55-58; e Calzona 1991: 194-195). Il Santo Sepolcro mantovano è oggi scomparso, ma un disegno seicentesco suggerisce un assetto circolare con ambulacro interno, evidenziato dal tiburio cilindrico di coronamento. Riferimenti all'immagine dell'Anastasis sono stati ipotizzati in Italia settentrionale per edifici di strutture e dimensioni molto diverse, come il Duomo Vecchio di Brescia o la cappella collocata presso il San Giovanni Battista di Vigolo Marchese, sull'Appennino piacentino<sup>50</sup>.

A parte il caso d'"importazione" di Ternate, il culto del Santo Sepolcro in Italia settentrionale trovava nelle edicole liturgiche il suo spazio d'elezione<sup>51</sup>. Seguendo la tradizione altomedievale, le memorie venivano collocate all'interno di chiese dedicate ad altri culti. Tra le strutture conservate l'esempio più noto è certamente il Santo Sepolcro lapideo esposto nella navata nord della cattedrale di Aquileia, risalente con ogni probabilità alla fine dell'XI secolo (Zovatto 1956: 31-40; Piusi 1977: 511-559; Piusi 1997: 126-134). In altri casi i documenti attestano con chiarezza la presenza di edicole oggi scomparse. Nella città di Piacenza, appena fuori dalle mura urbane, due *conclaves* fondavano nel 1055 un monastero dedicato alla Trinità e alla Vergine. Notizie documentarie attestano che nella chiesa venne collocato un "sepulchrum in honore Salvatoris", offerto alla venerazione dei fedeli<sup>52</sup>.

Sempre in area emiliana, non conosciamo con

sufficiente chiarezza l'assetto di Santo Stefano a Bologna tra IX e XI secolo, dove certamente esistevano delle memorie collegate al culto gerosolimitano. Alcuni dati però suggeriscono che nel monastero si conservassero rapporti privilegiati con la Terrasanta. Un riferimento importante è rappresentato dalla figura di san Bononio, morto nel 1026, un monaco che aveva iniziato la sua vita religiosa nel chiostro bolognese di Santo Stefano (Schwartz 1976: 1026-1030). Ancora in giovane età Bononio e si era recato in Egitto e in Palestina, intrecciando rapporti diplomatici con le autorità musulmane, per divenire poi abate di San Genuario di Lucedio, presso Vercelli, dove si era formato alla vita monastica Guglielmo da Volpiano.

Tra le chiese dell'area lombarda che ospitavano una memoria del Santo Sepolcro si distingueva la Santa Trinità di Milano, fondata nel 1030 da un committente laico, il ricco monetiere Rozo. La pubblicazione recente dell'atto di fondazione ha consentito di stabilire la presenza nell'edificio, fin dalla prima fase, di una serie di sacelli che commemoravano la passione e resurrezione del Salvatore, probabilmente collegati a percorsi liturgici (Schiavi 2002: 35-54). Una copia del Santo Sepolcro era stata collocata nel settore orientale della cripta, oggi sostituita da un sacello marmoreo databile al primo XIV secolo. La presenza di un così complesso apparato votivo distingueva la Trinità nel contesto cittadino e nel panorama del primo romanico lombardo. La chiesa di Ternate, ormai assorbita nel patrimonio vescovile, aveva con ogni probabilità rappresentato un precedente significativo per l'introduzione del culto nella diocesi ambrosiana. Il caso milanese dimostra come la venerazione del *sepulchrum Domini* fosse precocemente collegata a percorsi devozionali che rivisitavano le storie evangeliche. Settant'anni più tardi la chiesa verrà riconsacrata al culto del Santo Sepolcro, nel clima d'entusiasmo per le vittorie dei crociati in Terrasanta.

## 10. Il Santo Sepolcro riconquistato

Il fenomeno che oggi qualificiamo come "crociate" non era una realtà chiara e unitaria per gli uomini del medioevo, sia sul piano teologico sia su quello politico-militare. L'idea di crociata è frutto di una lunga elaborazione che raggiunge la sua maturità soltanto durante il pontificato d'Inno-

cenzo III (1198-1216): per i secoli XI e XII parlare di “crociate” non sarebbe propriamente corretto. All’epoca degli appelli lanciati da Urbano II il termine di fatto non esisteva e il movimento di riconquista della Terrasanta era un fenomeno complesso, guidato da intenti divergenti e da prescrizioni canoniche confuse (Tyerman 2000: 13-51).

Nella prima fase il movimento religioso si caratterizza come una missione incentrata sul tema del pellegrinaggio. La presenza degli infedeli a Gerusalemme imponeva la trasformazione dei pellegrini tradizionali in *militēs Christi*. Sul piano teologico si elaborava il passaggio dal *bellum iustum*, da tempo riconosciuto dai padri della Chiesa, al *proelium sanctum*, che sacralizzava il combattimento per la fede<sup>53</sup>. Le fonti coeve che descrivevano l’impresa insistevano soprattutto sull’atto di pentimento e di remissione dei peccati tramite un pellegrinaggio armato. La spedizione verso Gerusalemme promossa da Urbano II nel 1095 fu un fenomeno nuovo per l’appoggio incondizionato offerto dalla Santa Sede, ma ben radicato nella tradizione teologica del pellegrinaggio espiatorio.

I documenti ufficiali pongono sempre in primo piano l’obiettivo primario dell’impresa: la liberazione del Santo Sepolcro. Il pellegrinaggio diveniva essenzialmente una spedizione alla chiesa dell’Anastasis: tutte le altre memorie della Terrasanta passavano in secondo piano. Per questi anni è possibile parlare, con enfasi non eccessiva, di una vera “mistica del Santo Sepolcro”. Gli ambienti del monachesimo riformato cistercense e i cluniacense contribuiranno all’elaborazione del simbolismo: il *Sermo in laudem sepulcri Domini* di Pietro il Venerabile offre un vero compendio teologico sul tema. La sacralità del sepolcro di Cristo è da considerarsi superiore a quella di qualsiasi chiesa: «Se un tempio di Dio, costruito per effondere le preghiere a Dio, è definito santo, allora non sarà molto più santo il sepolcro contenente il tempio stesso di Dio, cioè Cristo? (...) Il sepolcro del Signore non è santo come gli altri luoghi santi, ma in verità più di tutti loro»<sup>54</sup>. Non è probabilmente casuale che l’appello di Urbano II fosse maturato durante il sinodo di Piacenza, una città dove si trovava un’antica “memoria” dell’Anastasis, e predicato più tardi nella diocesi di Clermont-Ferrand, che ospitava a Jaligny una delle più rinomate chiese francesi del Saint-Sépulcre.

Anche dopo la presa di Gerusalemme del 1099 la partenza verso l’Oriente manteneva il carattere

di un pellegrinaggio armato verso l’edificio simbolo della resurrezione. Secondo il cronista Odo di Deuil la spedizione organizzata nel 1147 dal re di Francia Luigi VII (che per noi corrisponde alla seconda crociata) era in primo luogo una “via Sancti Sepulchri” (Berry 1948: 2-3). La conquista non aveva affatto comportato la fine delle “copie” architettoniche: anzi si era moltiplicato in Europa il numero degli edifici che in modo esplicito o allusivo s’ispiravano al modello dell’Anastasis. La prima metà del XII secolo è probabilmente il periodo che comprende la maggiore concentrazione del fenomeno. La Terrasanta dei crociati rifluiva oltremare nelle nuove chiese edificate in onore della resurrezione.

Un committente d’eccezione era stato Pietro l’Eremita, il protagonista della prima fallimentare spedizione in Terrasanta, che al suo ritorno aveva fondato a Huy, in Belgio, una chiesa in onore del Santo Sepolcro e di Giovanni Battista. Il tempio era una memoria che custodiva in patria l’immagine dei luoghi santi: «Per venerazione e ricordo della chiesa di Gerusalemme»<sup>55</sup>. L’entusiasmo per il culto è testimoniato anche oltre la Manica, con la nascita dei santi sepolcri di Cambridge e di Northampton, costruiti nello stesso periodo, all’inizio del XII secolo, secondo uno schema comune a pianta centrale con otto sostegni liberi. Entrambi gli edifici erano il frutto della committenza di pellegrini e crociati reduci dalla Terrasanta (Gervers 1972: 363-364).

La geografia dei santi sepolcri europei subiva intanto una moltiplicazione di poli: dall’entroterra delle regioni francesi, tedesche e lombarde raggiungeva i grandi porti del Mediterraneo che gestivano i contatti marittimi con il regno latino di Gerusalemme. I santi sepolcri nati nel XII secolo a Barletta, a Brindisi, a Pisa testimoniano il ruolo assunto da queste città nel movimento crociato<sup>56</sup>.

Il periodo di espansione culminava all’epoca della seconda crociata. La predicazione di Bernardo di Chiaravalle, uscito vittorioso dallo scisma di Anacleto, alimentava nel mondo latino la “mistica del Santo Sepolcro”. L’appoggio offerto agli ordini cavallereschi era un passo ulteriore in questa direzione (Gervers 1992; Viti 1995b; Cardini 1999).

Il 1149 segna una data significativa per due eventi concomitanti in Palestina: la riconsacrazione del Santo Sepolcro e il definitivo fallimento della seconda crociata. In quell’anno ricorreva il primo



13. - Asti, S. Pietro in Consavia (ex chiesa del Santo Sepolcro), interno della rotonda.

cinquantenario della conquista di Gerusalemme e il patriarca consacrava con una fastosa cerimonia il nuovo coro dell'Anastasis, concludendo i lavori di restauro dell'antico edificio promossi dai capi del contingente francese. Anche in Europa, nonostante le sconfitte subite dai cristiani, l'entusiasmo verso la Città Santa rimaneva alto. Nel maggio dello stes-

so anno, nel Lazio, papa Eugenio III riconsacrava la chiesa del Santo Sepolcro di Acquapendente, al termine di un radicale cantiere di ricostruzione<sup>57</sup>. Il pontefice proveniva dal clero pisano e, nel medesimo periodo, l'architetto Deotisalvi progettava a Pisa le sue straordinarie rielaborazioni del modello dell'Anastasis (Pierotti 2001).



Sulla sponda opposta del Mediterraneo si consumava intanto la sconfitta della seconda crociata. Vista l'impossibilità di proseguire la guerra i contingenti militari prendevano la via del ritorno. Alla fine di luglio Eugenio III accoglieva a Tivoli Luigi VII che, scampato per mare alle imboscate dei bizantini, era sbarcato con i resti dell'esercito sulle coste calabresi. Non era un re vittorioso, ma in compenso era carico di reliquie portate dalla Terrasanta.

## 11. Vescovi crociati

Nel clima di entusiasmo religioso, i vescovi avevano assunto un ruolo importante per l'elaborazione pastorale dei contenuti dottrinali connessi al pellegrinaggio armato. Forti dell'autorità acquisita con la riforma gregoriana, i vescovi intervenivano a disciplinare pratiche devozionali già elaborate dal popolo cristiano. Si formalizzava così sul piano teologico la dottrina del *pellegrinaggio sostitutivo*, che assicurava la remissione dei peccati anche a chi non poteva raggiungere, per mancanza di possibilità o limiti di salute, la Terrasanta. Tale dottrina offriva ai fedeli un meta alternativa, in una dimensione geografica regionale compresa tra i confini diocesani. Le riproduzioni del Santo Sepolcro assumevano così un nuovo significato, certamente già percepito a livello popolare, ma ora assicurato dalle disposizioni dell'autorità ecclesiastica. Alla fine dell'XI secolo diverse testimonianze orientano in questa direzione.

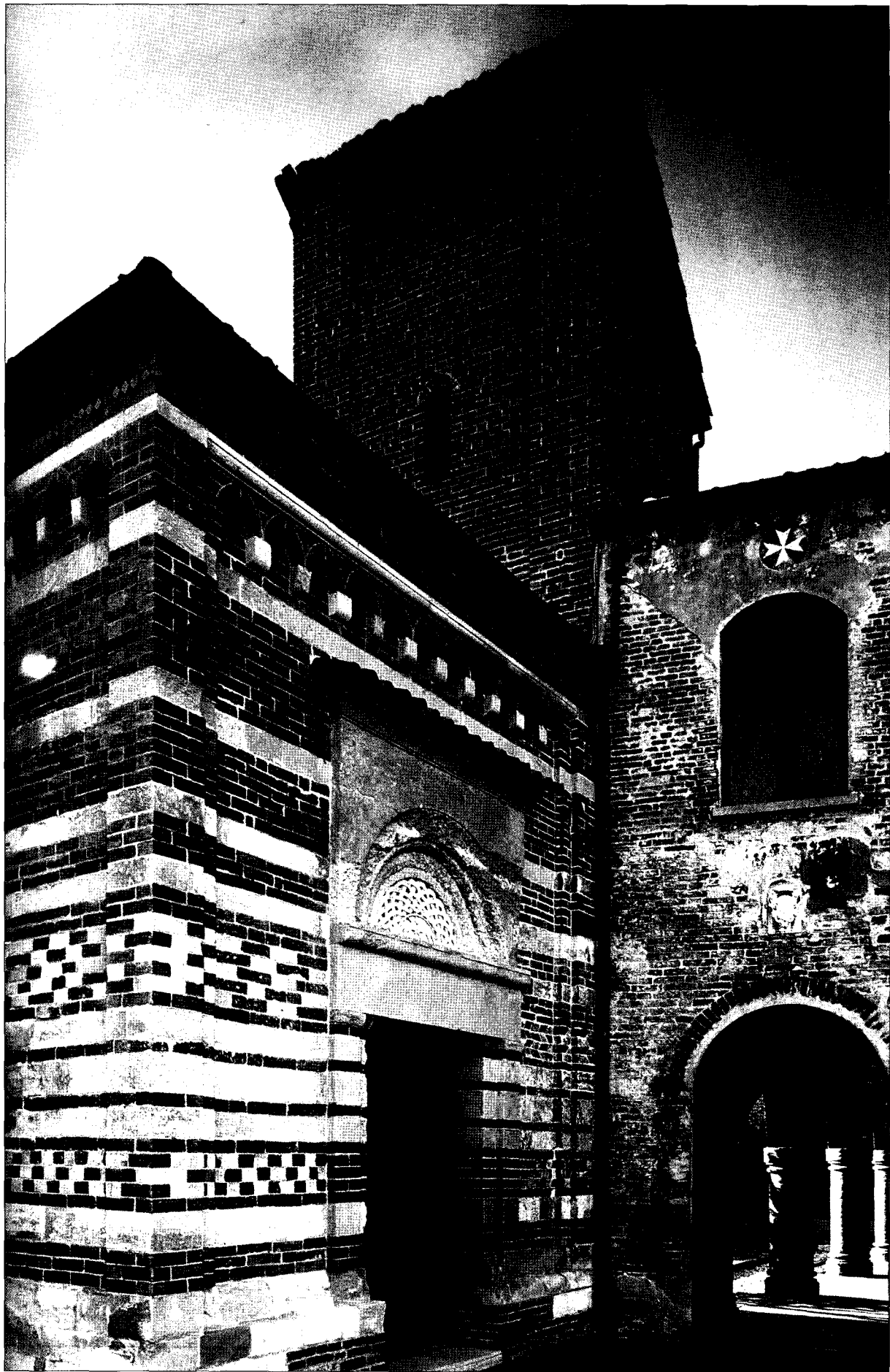
A Cambrai il monaco Rodolfo descrive un'edicola del Santo Sepolcro come meta di pellegrinaggi, costruita "rotundo schemate" (Hofmeister 1934: 867). L'edificio era stato commissionato dal vescovo Gerardo di Florennes e ingrandito dal suo successore Lieberto, al ritorno dalla Terrasanta nel 1064. Sulle montagne della Catalogna, nella chiesa del Santo Sepolcro di Palera, in un documento del 1085 venivano promessi benefici spirituali ai fedeli che si recavano al santuario (Puig y Cadafalch 1911: 90-92; e Junyent 1981: 201). Si garantiva che le devozioni sarebbero state ricompensate da Dio come se il pellegrinaggio fosse avvenuto alla stessa tomba di Gesù Cristo a Gerusalemme. La chiesa di Palera è un edificio ben conservato del primo romanico catalano, d'impianto basilicale a tre absidi e tre navate, spartire da pilastri quadrangolari, e non offre nella sua struttura architettonica nessun riman-

do al modello dell'Anastasis. Era la presenza di un'edicola della tomba di Cristo, custodita al suo interno, che costituiva la meta dei pellegrini.

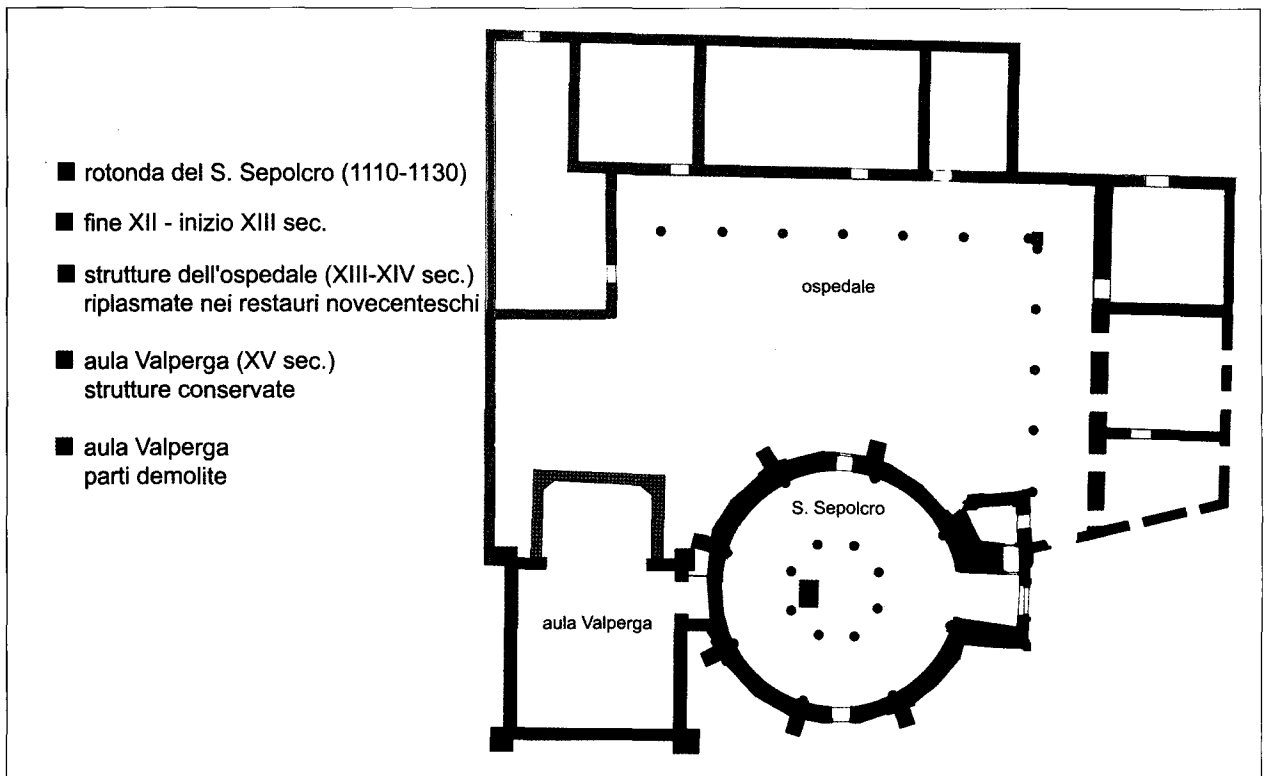
Il successo della prima crociata e la conquista dei luoghi santi non interromperanno affatto tali pratiche devozionali. I vescovi assumevano un ruolo di prima importanza nell'autorizzare, promuovere e disciplinare il culto. Nel borgo di Morlaas, nel Béarn, il sacerdote Bernardo aveva fatto costruire verso il 1130 un modello del Santo Sepolcro presso la chiesa di Sainte-Foix, dotato di altare. Le regole penitenziali d'indulgenza venivano stabilite in accordo con il vescovo, per i fedeli che visitavano il sacello nel giorno successivo alla Pasqua<sup>58</sup>. Nello stesso periodo, nel monastero di Saint-Hubert, nella foresta delle Ardenne, il vescovo di Metz Erimanno presiedeva la consacrazione di un oratorio collocato a sud della chiesa abbaziale "ad modum Dominici sepulcrum conditum" (Bethmann 1848: 589).

L'esempio di Milano è il più chiaro a proposito: nel 1100 la chiesa della Trinità, dove si conservavano come abbiamo visto le memorie cittadine della passione, verrà riconsacrata al Santo Sepolcro, con una fastosa cerimonia officiata dall'arcivescovo Anselmo IV. Un edificio già dotato di un'edicola del Santo Sepolcro, fondato da un committente laico, veniva così rilanciato da una nuova consacrazione vescovile che stabiliva le regole pastorali per ottenere l'indulgenza. Per decreto dell'autorità ecclesiastica la riproduzione del "sepulchrum ad eius vera similitudine facto", conservato nella cripta e ricordato nel documento di consacrazione, diveniva la meta di un pellegrinaggio locale. L'arcivescovo stabiliva che ogni anno i preti cardinali dovevano recarsi in solenne processione dalla cattedrale alla chiesa, cantando il *Te Deum* in ricordo della conquista di Gerusalemme. L'imitazione dell'originale, la *similitudo* del monumento, era la chiave che apriva ogni anno ai milanesi la porta verso la città santa.

Ai fatti della capitale lombarda si collega un altro episodio importante nel grande quadro del movimento crociato. Nella città di Asti saliva al soglio vescovile Landolfo da Vergiate, che aveva partecipato nel 1100 alla riconsacrazione della Trinità milanese. Pochi mesi dopo l'arcivescovo di Milano Anselmo IV aveva guidato una spedizione di milizie lombarde in Terrasanta, con l'obiettivo ambizioso di conquistare Baghdad, la capitale dei califfi abbasidi. La spedizione si rivelerà un disastroso falli-



14. - Asti, S. Pietro in Consavia, portale d'ingresso.



15. - Asti, S. Pietro in Consavia, planimetria delle fasi costruttive.

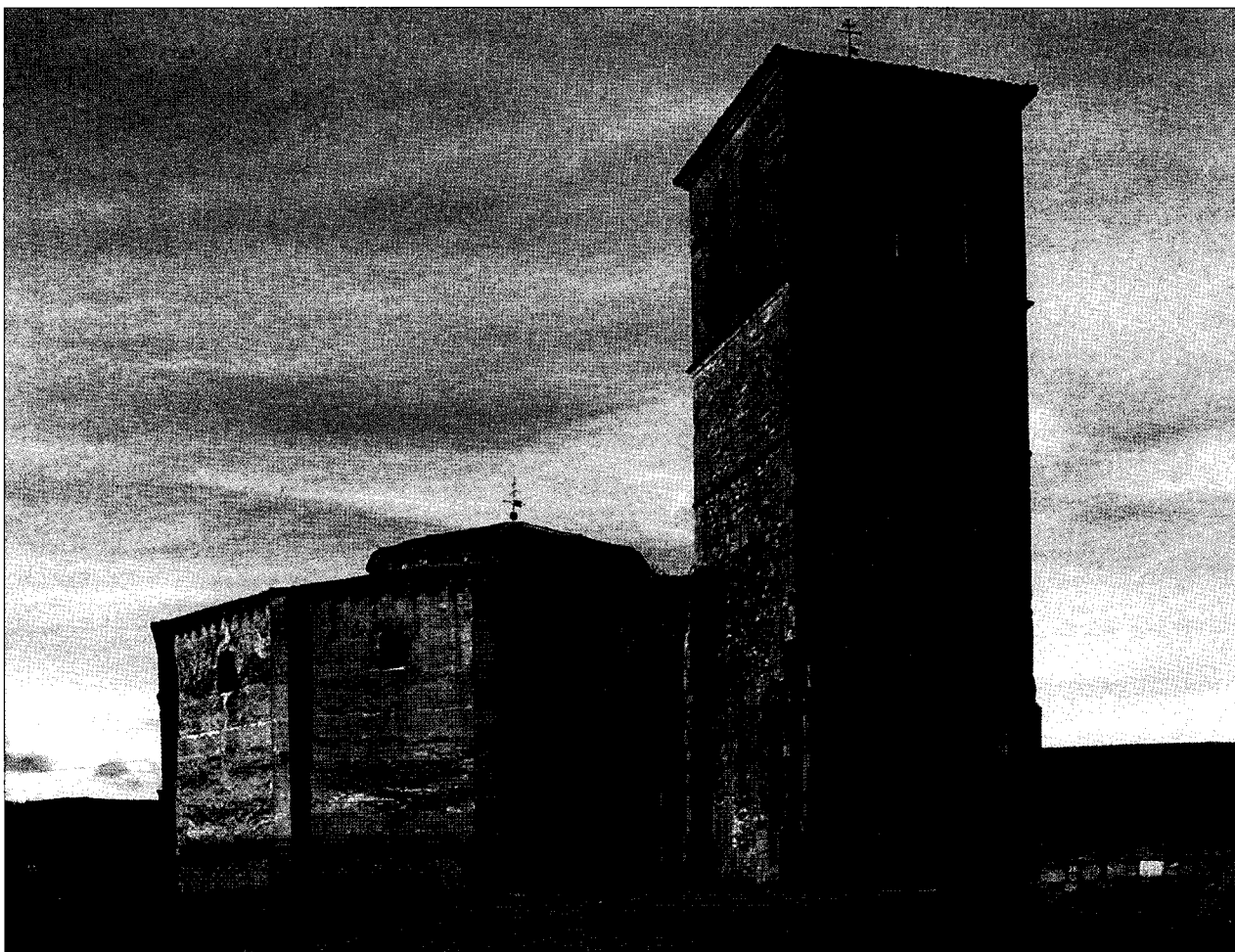
mento militare, ma tra i reduci che riusciranno a far ritorno nelle terre lombarde si trovava lo stesso Landolfo. Divenuto vescovo di Asti, Landolfo aveva promosso negli anni 1110-1130 la costruzione in città di un edificio dedicato al Santo Sepolcro, tuttora ben conservato nonostante i restauri integrativi e le ristrutturazioni (Bordone 2000).

La chiesa, posta fuori dalle mura urbane, presso un'area di strada che formava un ramo della via Francigena, diverrà sede di un ospedale e verrà in seguito affidata ai cavalieri di San Giovanni. Il nucleo più antico dell'edificio era costituito da una struttura a pianta centrale, poligonale all'esterno e circolare all'interno, con un ambulacro di otto colonne collegate al perimetro da un sistema di archi radiali. Lo scavo nel sito, diretto da Alberto Crosetto della Soprintendenza Archeologica del Piemonte, ha riportato alla luce le fondamenta dell'altare originario, collocato presso il centro dell'edificio, leggermente spostato verso est. Le tecniche costruttive condividevano le pratiche in uso presso le maestranze del Monferrato, caratterizzate da un uso di filari alternati di mattoni e pietra arenaria locale, che si prestava ad accogliere decorazioni scultoree a rilievo (Tosco 1997b: 45-77). Come nel caso milanese, e nei precedenti spagnoli e franchi, l'impulso alla nuova costruzione era

dovuto all'iniziativa vescovile: anche ad Asti i pellegrini che transitavano lungo la Francigena potevano trovare un'immagine sostitutiva del Santo Sepolcro.

L'iniziativa dei vescovi si collegava ovviamente a quella dei centri monastici che partecipavano al movimento e contribuivano alla moltiplicazione dei nuovi edifici dedicati al culto dell'Anastasis. Anche nei monasteri collegati alla riforma di Cluny si favoriva esplicitamente la pratica del pellegrinaggio sostitutivo. L'immagine delle abbazie riformate come "nuova Gerusalemme" era frequente nella letteratura apologetica e nella propaganda in favore del rinnovamento monastico. È significativo che i monaci di Cluny invitassero in modo esplicito al pellegrinaggio verso la loro chiesa in sostituzione di altri santuari della cristianità: lo stesso san Pietro era apparso ad un pellegrino rivelando che la salvezza si poteva trovare nell'abbazia borgognona più che nelle chiese di Roma (Cantarella 1993: 224).

Gli orientamenti pastorali vescovili divenivano più autorevoli quando venivano emanati nel contesto di sinodi diocesani o provinciali. Le iniziative dei singoli presuli assumevano un valore maggiore se risultavano coordinate nel contesto delle chiese regionali. Fin dalle prime fasi della Reconquista i



16. - Segovia, Vera Cruz.

vescovi e gli abati della Spagna cristiana avevano assunto un ruolo importante nell'elaborazione dell'ideologia di crociata. Con l'aumento dell'impegno militare, e grazie al coordinamento dei re di Castiglia, di Navarra e di León, maturava l'idea che il pellegrinaggio armato non fosse riservato alle imprese d'oltremare.

Durante l'assedio di Lisbona del 1147 si verificarono eventi nuovi. Il vescovo di Oporto, che sosteneva l'armata cristiana, riuscì a persuadere un drappello di crociati in procinto di partire per la Palestina a combattere contro i Mori in Portogallo (Tyerman 2000: 30). L'esercizio espiatorio del pellegrinaggio armato non dipendeva dallo spazio geografico, ma dal sacrificio del *proelium sanctum* imposto ovunque al cavaliere cristiano.

Se i crociati di Lisbona fossero in effetti partiti per Gerusalemme avrebbero trovato nel Santo Sepolcro un grande cantiere. L'edificio originale era sottoposto ad un imponente restauro, promosso dai conquistatori crociati. La nuova chiesa, consacrata

nel 1149, era stata assimilata al modello delle basiliche di pellegrinaggio francesi, dotata di un coro monumentale e di un deambulatorio a cappelle radiali rivolto verso est. La struttura appariva profondamente mutata rispetto alla memoria che se ne conservava in Europa e adeguata alla liturgia latina seguita dal patriarca di Gerusalemme. L'ordine dei canonici del Santo Sepolcro era il custode del tempio e dei riti che si svolgevano all'interno<sup>59</sup>. La chiesa costantiniana aveva subito un doppio fenomeno d'importazione, architettonica e liturgica: due eventi orientati nella medesima direzione. Nella rotonda si svolgevano nel giorno di Pasqua le drammatizzazioni del *Quem quaeritis*, seguendo le pratiche diffuse nei monasteri francesi<sup>60</sup>. I rituali non parlavano più greco, ma latino. Il Santo Sepolcro appariva ormai "nazionalizzato" dai dominatori franchi, divenuto lo spazio sacro d'incoronazione dei re di Gerusalemme e di custodia delle sepolture dinastiche.

La trasformazione dell'idea di crociata che si

delineava nella Spagna della Reconquista non considerava più essenziale il pellegrinaggio verso la Terrasanta. Una dichiarazione conciliare interveniva pochi anni più tardi a sancire questi principi. Un solenne sinodo riunito a Segovia nel 1166 prometteva la salvezza a tutti coloro che avessero combattuto per la Castiglia contro gli infedeli, assicurando la stessa remissione della pena meritata per chi si recava a Gerusalemme (Linehan 1980: 42). L'idea del pellegrinaggio armato sostitutivo veniva così sanzionata in modo esplicito dalle autorità ecclesiastiche. Non è probabilmente un caso allora che proprio a Segovia sia stata costruita, qualche decennio più tardi, una delle imitazioni più straordinarie del Santo Sepolcro, nella chiesa della Vera Cruz<sup>61</sup>.

Segovia era all'epoca un avamposto della guerra santa, collocato lungo la strada di avvicinamento delle armate cristiane verso i confini della resistenza islamica. La chiesa-reliquiario di Vera Cruz mostrava, sul piano delle soluzioni architettoniche, un contatto ormai remoto con il prototipo gerosolimitano, mentre nuove forme rispondevano alle esigenze del culto. Il perimetro poligonale non si collegava, come di consueto, ad un ambulacro interno di colonne, ma ad un nucleo turriforme centrale, vero cuore liturgico dell'edificio. All'interno il nucleo cavo si articolava secondo livelli sovrapposti, con un piano inferiore praticabile e un altare superiore, probabilmente destinato all'adorazione di reliquie cristologiche. I riti che si svolgevano nella struttura non possono essere oggi ricostruiti con sicurezza, ma l'articolazione degli spazi dimostra uno sviluppo senza precedenti.

La perdita di Gerusalemme, riconquistata dagli arabi nel 1187, rendeva più lontana la Terrasanta e più venerate le sue riproduzioni in Occidente. Il santuario dell'Anastasis non era più un modello da imitare, ma uno spazio teologico riprodotto per accogliere una scenografia liturgica. La Vera Cruz di Segovia non era una "copia" del Santo Sepolcro, ma la rielaborazione di una lontana memoria di quel prototipo. I successi della Reconquista avevano ormai trasferito la Terrasanta sugli altipiani del regno di Castiglia.

liturgiche delle chiese locali coinvolgevano sempre di più le forme di culto. Fin dall'alto medioevo esistevano devozioni "naturalmente" collegate all'Anastasis, come l'adorazione della croce e delle reliquie della passione<sup>62</sup>. Accanto a queste pratiche però si moltiplicavano tra XII e XIII secolo nuove "contaminazioni", che accostavano la memoria della tomba di Cristo al culto di santi e di martiri apparentemente estranei, ma radicati nelle memorie religiose locali.

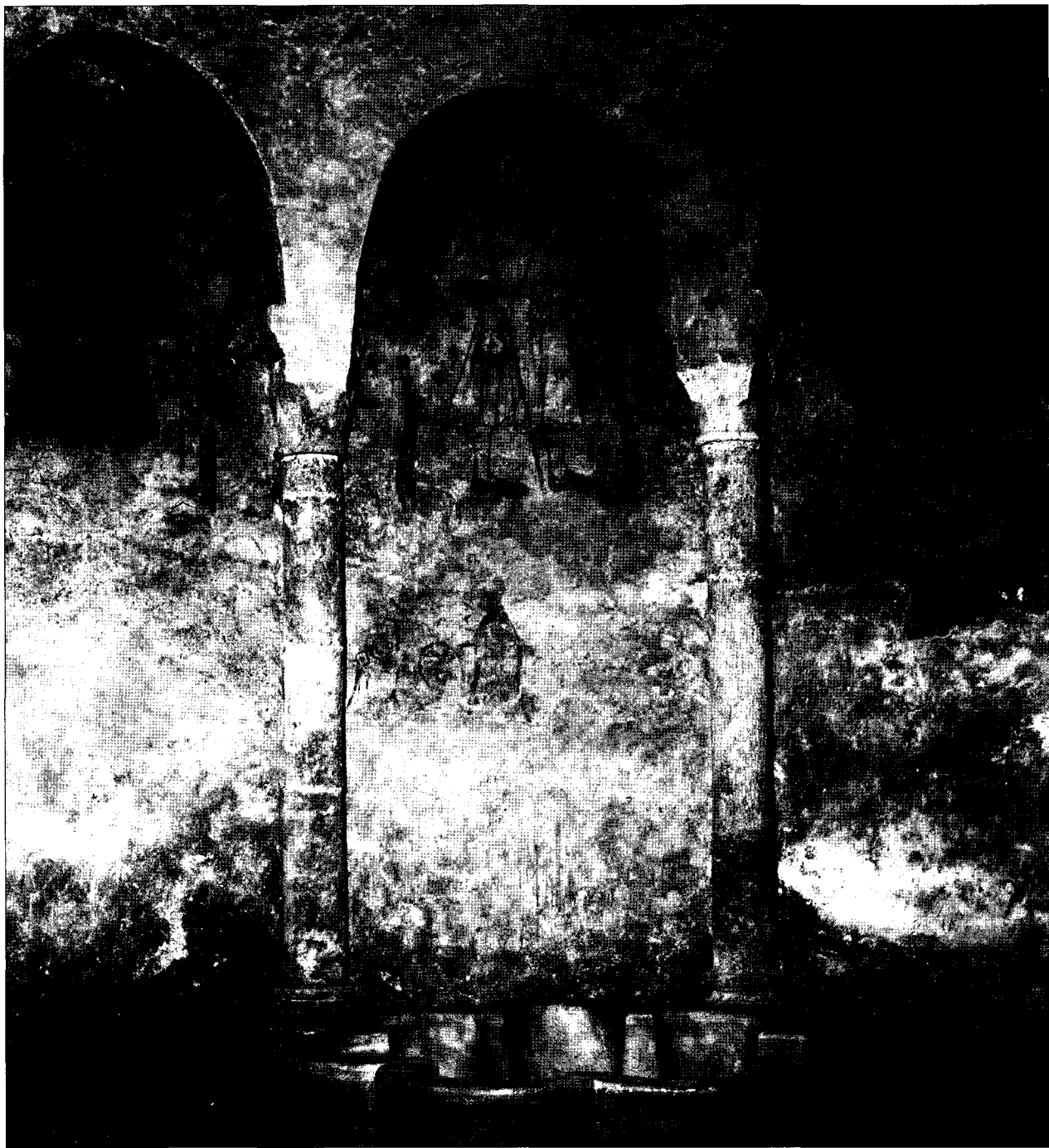
Un caso precoce di queste contaminazioni si riconosce nella venerazione a san Maurizio martire, il comandante della Legione Tebea, che in alcuni monasteri dell'area tedesca veniva collegata, come abbiamo visto, a quella dell'Anastasis. Anche la figura di Giovanni Battista, il precursore di Cristo che nel suo martirio aveva anticipato quello del Salvatore, risultava di frequente associata al titolo del Santo Sepolcro, come si verificava nelle chiese di San Gallo, di Kruchenberg, di Bologna, di Huy e forse di Le Liget e di Vigolo Marchese.

Altre forme di devozione presentavano uno sviluppo più articolato, connesso alle liturgie per i defunti. Il legame tra l'Anastasis e i culti funerari incontrava le tradizioni religiose legate all'apostolo Giacomo. Già nell'XI secolo i santi sepolcri erano nati, come abbiamo visto, in stretta connessione con all'esperienza del pellegrinaggio. In Spagna l'ideologia della Reconquista e l'importanza crescente del santuario di Compostela tendevano a polarizzare i flussi di pellegrinaggio verso Occidente. Nella religiosità iberica san Giacomo era il protettore delle armate cristiane e il celeste compagno dei pellegrini armati contro gli infedeli.

Una leggenda agiografica collegava l'apostolo alla resurrezione di Cristo. Gregorio di Tours narra che Giacomo, quando vide il Signore sulla croce, avrebbe giurato di non toccare più cibo prima d'incontrare il Risorto. Quando Gesù si mostrò agli apostoli, dopo tre giorni, disse rivolto a Giacomo: «Alzati e mangia perché sono resuscitato dai morti» (Oldoni 1981: 50). San Giacomo diveniva così l'apostolo della Resurrezione, il più evocato nelle liturgie funerarie. La connessione teologica con il pentimento del cristiano al momento del trapasso era rafforzata dalla pratica dell'estrema unzione, che trovava soltanto nella *Lettera di Giacomo* (cap. 5, 14) un fondamento biblico. Nel Duecento il manuale liturgico più diffuso nelle scuole, il *Rationale divinorum officiorum* di

## Contaminazioni

Nel XIII secolo, mentre tramontano le speranze di riconquistare Gerusalemme, la devozione al Santo Sepolcro mostra una notevole capacità di adattamento e di trasformazione. Le tradizioni



17. - Villeneuve d'Aveyron, Saint-Sépulchre, affreschi della seconda metà del XIII sec. con immagini di pellegrini.

Guillaume Durand (Davril 1995), stabiliva i termini della dottrina sacramentale basandola sui precetti dell'apostolo Giacomo, che come un cavaliere combattente assisteva il cristiano nell'estrema battaglia.

Nella cattedrale di Santiago sono stati riconosciuti rapporti simbolici con la Gerusalemme celeste e con l'immagine dell'Anastasis. Recentemente Robert Ousterhout ha proposto un collegamento

formale tra il nuovo ingresso costruito dai crociati nel Santo Sepolcro di Gerusalemme, in corrispondenza del braccio sud del transetto, e la facciata del transetto meridionale di Compostela (Ousterhout 2003: 18; cfr. Folda 1998b: 239-257). La *Guida del pellegrino di Santiago*, redatta nella forma a noi pervenuta verso la metà del XII secolo, descrive gli itinerari consigliati per raggiungere il santuario, mostrando anche un interesse verso la Terrasanta e



18. - Costanza, Mauritius-Rotunde, edicola del Santo Sepolcro, immagine di san Giacomo (1260 circa).

analogie con il culto del Santo Sepolcro. I santuari di Gerusalemme e di Compostela avevano subito le offese degli infedeli, ma un intervento divino aveva risparmiato le due tombe. Come il sepolcro di Cristo era rimasto intatto nel 1009, anche il sepolcro di san Giacomo si era miracolosamente salvato dalla distruzione durante la razzia del 997 guidata da al-Mansur (Fernández Rodríguez 1966: 345-363).

Il richiamo a Gerusalemme risultava frequente lungo il cammino di Santiago. È significativo che, descrivendo la tomba di san Front a Périgueux, l'autore della *Guida* l'assimili in modo esplicito al monumento dell'Anastasis:

«Il sepolcro del beato Front non assomiglia a nessun sepolcro di altri santi; esso infatti è di forma perfettamente rotonda, come il sepolcro del Signore e supera tutti quelli degli altri santi per la

bellezza della sua fattura» (Caucci von Sauken 1989: 103; cfr. anche Moralejo 1992: 207-227; Cherubini 2000b: 213-219; de La Coste-Messelière 2003: 299-320).

Il fascio di percorsi che attraversava la Francia per raggiungere Compostela toccava diversi centri di devozione legati al Santo Sepolcro. Un tracciato importante, la *via Podensis*, passava per la grande abbazia di Sainte-Foy a Conques, ormai inserita nella vasta "rete" di Compostela. Come abbiamo visto la chiesa del Santo Sepolcro di Sélestat era entrata nel 1094 tra i possedimenti di Conques. Nelle terre di Spagna è interessante osservare che lungo l'itinerario di san Giacomo attraverso la Navarra e la Castiglia sorgeranno nuove chiese ispirate al modello del Santo Sepolcro. Le quattro grandi strade che attraversavano il territorio francese si collegavano nel nodo di traffico di Puente la Reina, alla confluenza tra il rio Robo e il fiume Arga. Il toponimo derivava dal ponte fatto costruire all'inizio dell'XI secolo dalla regina Mayor, moglie di Sancho III di Navarra, per facilitare il transito dei pellegrini. I cavalieri di San Giovanni si erano insediati nel sito e nel 1469 Juan de Beaumont, gran priore di Navarra dell'ordine gerolimitano, fonderà a Puente la Reina l'ospedale del Crucifijo, con una chiesa sontuosa e il mausoleo destinato alla sua sepoltura, in seguito distrutto dalle truppe napoleoniche (Rada y Diaz de Rubin 2003: 308-309). La dedicazione si richiamava al culto della morte e resurrezione del Salvatore. Non lontano dall'ospedale, sulla sponda sinistra del rio Robo, era stata costruita la chiesa di Santa Maria di Eunat, un edificio a pianta centrale, formato da un ottagono con abside curva fuoriuscente dal perimetro, che è stato assimilato al modello del Santo Sepolcro<sup>63</sup>.

Lungo il medesimo percorso che proseguiva verso Compostela venne fondata la chiesa del Santo Sepulcro a Torres del Rio. La tappa era puntualmente segnalata nella guida del pellegrino<sup>64</sup>. Anche questo edificio presenta una struttura ottagonale, sviluppata in verticale, con un'abside rotonda rivolta ad est e un torre cilindrica annessa sul lato opposto. Lo spazio centrale è coperto da una cupola sostenuta da un intreccio stellare di costoloni a sezione quadra, poggianti su mensole incastrate della muratura. Sull'intradosso dei costoloni erano dipinti i nomi degli apostoli, oggi quasi del tutto scomparsi. La cupola è coperta all'esterno da un tetto di tegole e sostiene una lanterna sommitale

ottagona, decorata da semicolonne e da fasce orizzontali. La lanterna non comunica con la cupola e l'accesso era possibile soltanto dalla torre, tramite un'apertura a monofora. La torre occidentale non è un campanile, ma una struttura di collegamento verticale, dotata al suo interno di una scala a chiocciola e di una finestra aperta verso l'interno dell'ottagono, dalla quale è possibile osservare il presbiterio absidato. Nel fusto interno della torre sono visibili delle nicchie sovrapposte, rivolte verso la chiesa. A Torres del Rio la struttura presenta evidenti percorsi devozionali, di certo collegati ai riti che si svolgevano nel Santo Sepolcro in occasione delle festività.

Anche in Francia tra XII e XIII secolo molti edifici dedicati al culto del Santo Sepolcro vengono attratti nell'orbita devozionale jacobea, lungo il fascio dei percorsi diretti a Compostela. Il caso più evidente si riconosce nella chiesa di Neuvy-Saint-Sépulcre, che abbiamo visto fondata verso il 1045. La cappella originaria a pianta centrale venne in seguito collegata, sul lato est, ad una struttura a tre navate d'impianto basilicale, dedicata al culto di San Giacomo. Il 3 giugno del 1246 la chiesa venne solennemente consacrata e il documento di dedizione, ancora conservato agli Archives Départementales d'Indre (G 166/1), garantiva:

«A tutti coloro che si sono confessati e visiteranno con devozione e rispetto questa chiesa nel giorno della consacrazione dell'altar maggiore fatta in onore della Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, della vittoriosissima Croce, del Sepolcro del Signore e di San Giacomo apostolo, tre giorni prima e quattro giorni dopo, vengono rimessi cento giorni di penitenze» (Péricard-Méa 2004: 75).

Seguendo una tendenza caratteristica del Duecento, lo "sconto di pena" assicurato dall'indulgenza viene contabilizzato con cura nel documento. Nel luglio del 1257 arriverà a Neuvy un prezioso reliquiario contenente tre gocce del sangue del Signore. Le reliquie verranno deposte in una grotta sotterranea, collocata al centro del monumento, ad imitazione della tomba di Cristo.

Un'evoluzione simile coinvolge anche il Santo Sepolcro di Villeneuve d'Aveyron. Nella seconda metà del XIII secolo sulle pareti venne aggiunto un ciclo di affreschi con scene di pellegrini in cammino, nello spazio compreso tra le arcate cieche. Nelle bisacce che pendono dalle cinture è esibita in primo piano la conchiglia simbolo di san Giacomo.

La tendenza ad associare il culto dell'apostolo a quello del Santo Sepolcro non si arresta nel XIII secolo. Nel 1398 a Fécamp la confraternita di Saint-Jacques sceglieva come sede la cappella del Santo Sepolcro, che conteneva una reliquia del "preziosissimo sangue di Gesù"<sup>65</sup>. Anche nel settore della scultura possiamo trovare riscontri interessanti. Nella Mauritius-Rotunde della Cattedrale di Costanza il monumento del Santo Sepolcro, in occasione del rifacimento del XIII secolo, venne decorato con una statua di san Giacomo che tiene nelle mani un fascio di bastoni e di bisacce. L'iconografia si riferisce alle cerimonie per la partenza dei pellegrini e al rito della *benedictio perarum et baculorum*. Ancora nel 1543, nella cattedrale di Bourges, il canonico Jacques Dubreuil faceva collocare dentro la cripta sotterranea un gruppo scultoreo con il sepolcro di Cristo, dove la figura di san Giacomo compariva in veste di pellegrino (Planchon 1918: 370). Legami devozionali ormai affermati perduravano ben oltre la fine del medioevo.

Anche nella città di Asti, dove la chiesa del Santo Sepolcro era nata lungo il tracciato della via Francigena, le ricerche archeologiche più recenti hanno contribuito a confermare rapporti a lungo raggio con il santuario di Compostela (Crosetto 2000: 219-220). Nello scavo di un cimitero urbano sono emerse due sepolture che conservavano un elemento prezioso del corredo: i pellegrini avevano scelto di farsi seppellire con la conchiglia di san Giacomo deposta nella tomba.

## Note

<sup>1</sup> L'episodio è narrato concordemente da diverse fonti, tra cui: Teofane il Confessore (de Boor 1883: 333) e Michele il Siro (Chabot 1899: 425-426).

<sup>2</sup> Per un quadro aggiornato delle ricerche: Piccirillo 1997: 233-241; cfr. anche Wilkinson 1972: 83-97; Ousterhout 1990: 44-53; Piva 1996: 78-81; Biddle 1999; Biddle 2000; Ousterhout 2003: 4-23; per un approccio di analisi stratigrafica: Garbarino 2001: 147-161.

<sup>3</sup> Dalman 1922; Bredero 1966: 259-271; Neri 1971; Bresc-Bautier 1974: 319-341; Cardini 1987: 19-49; Untermann 1989; *Due monumenti, una devozione: il culto del Santo Sepolcro in Emilia e Toscana*: 1991; Viti 1995a; Kling 1995; Kötzsche 1995: 272-290; Santo Sepolcro 1999: 350-355; Piva 2000a: 17-29. Per l'area toscana Frati 2000a: 27-46; Frati 2000b: 465-474; tra gli apporti più recenti sull'architettura, si distinguono le indagini complessive di Péquignot 2000: 119-133 e di Piva 2000b: 97-117.

<sup>4</sup> Per un quadro complessivo recente Pierotti 2001: 91-133.

<sup>5</sup> Una variante iconografica più aderente ai testi evangelici è rappresentata dai salteri illustrati bizantini di IX secolo, che ritraggono la tomba di Cristo scavata nella roccia, senza la



sovrastuttura dell'edificio costantiniano (Le Roux 1966: 479-486).

<sup>6</sup> Un quadro sistematico delle immagini che ritraggono la resurrezione è offerto da Kartsonis 1986; cfr. anche van Regteren Altena 1967: 17-21 e Weitzmann 1974: 31-57; sulla scultura di Narbonne: Bonnery 1991: 7-42; per gli esempi romani di area francese: Komm 1990.

<sup>7</sup> Per un' esplorazione recente delle contraddittorie testimonianze iconografiche relative alle coperture: Testi Cristiani 1998: 67-82; cfr. anche Lamia 2005: 365-381.

<sup>8</sup> Per le raccolte di fonti: Tobler 1880; Geyer 1965; Richard 1981. Sull'immagine di Gerusalemme in Occidente: Halbwachs 1941; Puppi 1982; Cardini 1991; *Die Reise nach Jerusalem*: 1995; Folda 1998a: 158-164; Bonnery 2000: 143-148; Cherubini 2000a.

<sup>9</sup> Sul tema è ritornato Krautheimer 1980: 121-139; per un aggiornamento delle ricerche e per il possibile ricorso a modelli orientali: *Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro*: 2000.

<sup>10</sup> S. Argentini 1996: 253-288; cfr. anche Finocchi Nicolai 2001: 52-53. Il ritrovamento leggendario della Santa Croce da parte di Elena è tramandato soltanto tardivamente dalle fonti, a partire dal sermone *De obitu Theodosii* di Ambrogio, in Faller 1955: 394-395.

<sup>11</sup> L'immagine che ritrae il mosaico absidale, incisa da G. A. Landi, venne pubblicata dal Buonamici nel 1748: *Metropolitana di Ravenna, architettura del cavaliere Gianfrancesco Buonamici accademico clementino, co' disegni dell'antica basilica*: tav. A.

<sup>12</sup> Si conservano quattro codici del IX secolo del testo di Adamnovo, a Parigi, a Bruxelles, a Vienna e a Zurigo (Geyer 1965).

<sup>13</sup> *Translatio sancti Marci* 1738: 355; per una valutazione architettonica dell'intervento: Dorigo 1992: 63-69; Dorigo 2003: 167 e segg. Sul tema si veda inoltre il saggio di Antonio Diano in questo volume.

<sup>14</sup> Sul complesso bolognese: Bocchi 1985; Bocchi 1987; Serchia 1987; Ferrari 1990: 153-164. Per un aggiornamento delle ricerche si rimanda più oltre al saggio di Sabrina Guazzotti e Salvatore Fazio.

<sup>15</sup> La leggenda, nelle sue numerose varianti, è ricostruita con rigore filologico da Graf 1987: 191-220.

<sup>16</sup> Sugli sviluppi insediativi a partire dal nucleo monastico: Czortek 1997: 19-42.

<sup>17</sup> Riant 1880: 115-195. Sull'architettura della chiesa risultano ormai da aggiornare le ipotesi di Fasolo 1956: 265-280, che attribuiscono alla cripta una datazione troppo alta; l'autore aveva diretto a partire dal 1948 i restauri nella chiesa, danneggiata da eventi bellici, eseguendo saggi di scavo non controllati e lavori di sterro sotto il pavimento: la documentazione d'archivio dovrà essere ripresa e analizzata con strumenti critici adeguati; cfr. per il momento Ruspantini 1998: 411-417, e Macchia 2004. Nella cattedrale di Acquapendente sono attualmente in corso indagini storico-critiche, condotte dal prof. Renzo Chiovelli dell'Università della Toscana, che ringrazio per le preziose informazioni.

<sup>18</sup> Si tratta di una piccola struttura dodecagonale, praticabile all'interno, decorata da bifore, timpani acuti e statue-pinnacolo, databile verso il 1260 (Kurmann 1969: 145-155).

<sup>19</sup> Per la presenza di drammatizzazioni liturgiche pasquali presso la rotonda di Costanza: Jezler 1985: 91-128.

<sup>20</sup> Tenckhoff 1921, le principali informazioni che possediamo sulla committenza di Meinwerk derivano da questa biografia, scritta negli anni 1155-1165.

<sup>21</sup> Tenckhoff 1921, cap. 217.

<sup>22</sup> Per la ricostruzione delle fasi architettoniche e per gli esami dendrocronologici effettuati sugli infissi lignei di una finestra inglobata nelle murature posteriori: *Meinwerk von*

*Paderborn 1009-1036. Ein Bischof in seiner Zeit* 1986; Mietke 1991: 111-180; Balzer 1999: 95-100.

<sup>23</sup> Per un confronto tra i due edifici Erdmann 1977: 59-61.

<sup>24</sup> Negli stessi anni in Italia si ha notizia di una spedizione simile richiesta dal vescovo di Alberto di Arezzo per riprodurre in città una copia del San Vitale di Ravenna, affidata all'architetto Maginardo (Tosco 1997a: 109-115).

<sup>25</sup> L'abside ovest del Santo Sepolcro di Gerusalemme presentava un profilo semicircolare, ma nell'XI secolo appariva in buona parte nascosta dalle strutture addossate del Patriarcato; per un confronto con il caso di Costanza Erdmann 1977: 52.

<sup>26</sup> Sulla politica religiosa del califfo De Smet 1986: 11-72.

<sup>27</sup> Ousterhout 1989: 66-78; Biddle 1999: 77-81, attribuisce piuttosto l'inizio dei lavori all'imperatore Michele IV, predecessore di Costantino IX.

<sup>28</sup> Rodolfo il Glabro, *Historiae*, III, 24, in Cavallo 1991: 153-155.

<sup>29</sup> Rodolfo si riferisce confusamente ad una situazione reale: il padre di al-Hakim aveva sposato una cristiana melchita e seguito una politica tollerante, attribuendo cariche pubbliche a cristiani ed israeliti (Scarcia Amoretti 2004: nota 93).

<sup>30</sup> La notizia viene da Schwartz 1976a: 1409, ed è ripresa più tardi da De Bartholomaeis 1935: 21-22: «Venoient [i normanni] del Saint Sepulcre de Jerusalem, pour aorer Ihesus Christ. Et vindrent à Salerne, la quelle estoit asségé de Sarrasin».

<sup>31</sup> La notizia si deve ancora a Rodolfo il Glabro, in Cavallo 1991: 45.

<sup>32</sup> La cronologia della prima consacrazione è controversa, ma la data più probabile corrisponde al maggio del 1007 (Guillot 1975: 23-32); sulla committenza di Folco cfr. anche Guillot 1972.

<sup>33</sup> Camus 2003: 23-24; la chiesa ospitava una molteplicità di devozioni: era dedicata alla Trinità ma sono attestate forme di culto alle potenze angeliche e alle reliquie gerosolimitane.

<sup>34</sup> Munteanu 1977: 27-40, che sottolinea i rapporti con Beaulieu, p. 36-37; ultimamente Piva 2000b: 109, propone di riconoscere nella cappella di Le Liget un incrocio tra la tipologia della Sancta Maria Rotunda e quella del Santo Sepolcro.

<sup>35</sup> Nei primi decenni del XII secolo la chiesa entrerà nel patrimonio del monastero di Sant'Ambrogio di Milano (Lucioni 1988: 395-397; e Lozza 2000: 379-405).

<sup>36</sup> Mortet 1911: 124, nota 5: in una lettera apostolica del 1079 di Gregorio VII la chiesa risultava "iuris ecclesiae Hierosolymitanae" e veniva attribuita dal papa al chierico Simone.

<sup>37</sup> Hubert 1931: 91-100; Faviere 1976: 117-118; una nuova ricostruzione delle fasi edilizie, tenendo conto dei restauri integrativi, è proposta da Laos 2005: 315-336.

<sup>38</sup> Come chiarisce Piva 2000b: 108 e 291, nota 45, la presenza anomala di undici colonne potrebbe essere rapportata simbolicamente al collegio apostolico al tempo della resurrezione, privato di Giuda Iscariota.

<sup>39</sup> L'esempio più significativo, in parte conservato, è rappresentato dal monastero di Saint-Sauveur di Charroux, dove l'altare maggiore venne consacrato da Urbano II nel 1096, durante la visita in Francia per la predicazione della prima crociata: Schwering-Ilbert 1963 e Camus 1996: 119-133.

<sup>40</sup> Per aggiornamenti sul tema: Brenk 2003: 3-42 e Tosco in stampa.

<sup>41</sup> Per il ruolo assunto dalle reliquie nella sacralizzazione degli edifici medievali: Lamia 2000: 19-41 e Canetti 2002: 163-169; per la diffusione delle reliquie gerosolimitane: Niehoff 1985: 53-72; Remensnyder 1996: 884-906.

<sup>42</sup> Cardini 2000: 281-296; per la metodologia di studio dei santuari: Sensi 1996: 39-63.

<sup>43</sup> Sulla leggenda di Walsingham e sulle analogie con la Santa Casa di Loreto: Cracco 1997: 97-102.

<sup>44</sup> *Vita sancti Hugonis abbatis*, II,1, in Cowdrey 1978: 17-175; cfr. anche Rinaldo di Vézelay, *Vita sancti Hugonis*, cap. 13, in *Patrologia Latina*, vol. 159, coll. 893-918.

<sup>45</sup> Fanti 1987: 128. L'idea di riprodurre con precisione il Santo Sepolcro in Occidente, rispettando le misure dell'originale, proseguirà in età moderna fino al periodo barocco. Un nuovo riferimento per gli architetti verrà dai rilievi in scala pubblicati da Amico 1609.

<sup>46</sup> Per un approccio antropologico al fenomeno Turner 1978: 172-202.

<sup>47</sup> Per la raccolta delle fonti liturgiche: Lipphardt 1975; cfr. anche Heitz 1976: 73-92.

<sup>48</sup> Per i rapporti tra Cuxa e la Sacra: Casiraghi 1993: 78; cfr. anche Linage Conde 1985: 372-78.

<sup>49</sup> Al Santo Sepolcro erano consacrate le chiese vallombrosane di Astino, presso Bergamo, e di Pavia (in seguito convertita al culto di San Lanfranco): Segagni Malacart 1996: 163-166; per la fondazione di Astino: Pesenti 1988: 63; sull'architettura vallombrosana: Moretti 1995: 239-275; per il ruolo di ospitalità assunto dai Vallombrosani lungo le vie di pellegrinaggio: Frati 1998: 205. A Bergamo il culto della passione di Cristo è testimoniato dall'edificio quadriconco, dedicato alla S. Croce conservato presso la Santa Maria Maggiore: Angelini 1940: 39-43.

<sup>50</sup> Per il Duomo Vecchio di Brescia: Piva 1990: 48; e Rossi 2004: 32-33. Per Vigolo Marchese: Segagni Malacart 1984: 452-455; Tosco 1997a: 62-63; Piva 2000b: 111; recentemente è stata proposta una funzione cimiteriale della cappella, sulla base d'informazioni dedotte dalle visite pastorali: Cenci 2003: 177-194.

<sup>51</sup> Cfr. il quadro complessivo offerto da Piva 1999: 183-199.

<sup>52</sup> Il documento è trascritto da Campi 1651: 513-514: «*Et quia omnes Ierosolimam, ubi Dominus corporaliter sepultus fuit, tendere nequimus, in eadem ecclesia sepulcrum in honore Salvatoris constituimus, quod videntes memores Domini pro nobis passi et sepulti [...] penitentiam agat*». I rapporti tra Piacenza e la Terra Santa sono anche testimoniati dall'*Itinerarium Antonini Placentini*, una dettagliata relazione di un pellegrinaggio a Gerusalemme, in Geyer 1965: 127-174.

<sup>53</sup> I principi del *proelium sanctum* sono delineati con chiarezza da Guiberto di Nogent nel *Gesta Dei per Francos*, all'inizio del XII secolo: Cardini 1998: 47-48; e cfr. anche Tyerman 2004.

<sup>54</sup> Pietro il Venerabile, *Sermo in laudem sepulcri Domini*, in *Patrologia latina*, vol. 189, col. 975.

<sup>55</sup> "Ob venerationem et recordationem ecclesiae Ierosolimitanae", in Scheffer-Boichorst 1874: 815.

<sup>56</sup> Per un aggiornamento sulle ricerche, nel quadro del Progetto Europeo "Holy Sepulchre Rotundas", si vedano più avanti i saggi di Antonio Diano, dedicato all'area veneta, di Laura Benassi sulla Toscana e di Marco Frati sul Mezzogiorno d'Italia.

<sup>57</sup> Cfr. sopra nota 17.

<sup>58</sup> La notizia deriva dal testamento di Bernardo, pubblicato in Cadier 1864: 46.

<sup>59</sup> Elm 1980: 141-169; per il quadro istituzionale: Kirstein 2002.

<sup>60</sup> La documentazione liturgica più esplicita in proposito è offerta dal *Rituale* oggi conservato presso la chiesa Santo Sepolcro di Barletta, un manoscritto miscelaneo proveniente da Gerusalemme, che testimonia la liturgia seguita nel XII secolo presso l'Anastasis: Kohler 1900: 383-469, dove per la drammatizzazione del *Quem quaeritis* cfr. p. 423.

<sup>61</sup> La chiesa era inizialmente dedicata al Santo Sepolcro; per un esame architettonico approfondito: Cadei 1995: 97-125.

<sup>62</sup> Per il culto della passione di Cristo nel medioevo cfr. Zedelgem 2004.

<sup>63</sup> Becker 1995; cfr. anche Fernández-Ladreda 2004. Per gli edifici di Eunata e di Torres del Rio si vedano le ricerche presentate nel volume da Juan Antonio Quirós Castillo e da Luis M. Martínez-Torres.

<sup>64</sup> Caucci von Sauken 1989: 82; per un'indagine comparativa delle tre chiese spagnole: Sutter 1997.

<sup>65</sup> Péricard-Méa 2004: 76.

## Bibliografia

**Amico 1609:** B. Amico - *Piante et imagini di Terra Santa*, Roma, 1609.

**Angelini 1940:** L. Angelini - *Restauro e sistemazione del tempietto di Santa Croce*, in *Palladio*, 4 (1940), p. 39-43.

**Argentini 1996:** S. Argentini, M. Ricciardi - *Il complesso di S. Croce in Gerusalemme in Roma: nuove acquisizioni ed ipotesi*, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 69 (1996-1997), p. 253-288.

**Balzer 1999:** M. Balzer - *Paderborn im frühen Mittelalter (776-1050)*, in *Paderborn. Geschichte der Stadt in ihren Region*, vol. I, a cura di J. Jarnut, Paderborn - München - Wien - Zürich, 1999, p. 95-100.

**Barbero 2000:** A. Barbero - *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Roma-Bari, 2000, p. 82.

**Becker 1995:** T. I. C. Becker - *Eunata (Navarra): zwischen Santiago und Jerusalem: eine spätromanische Marienkirche am Jakobesweg*, Tübingen, 1995.

**Bernard 1989:** H. Bernard - *Saint-Riquier: une restitution nouvelle de la Basilique d'Angilbert*, in *Revue du Nord historique et archéologique*, t. LXXI, 281 (1989), p. 307-361.

**Berry 1948:** V. G. Berry (ed.) - *Odo di Deuil, De profectioe Ludovici VII in Orientem*, New York, 1948, p. 2-3.

**Bethmann 1848:** L. C. Bethmann e W. Wattenbach (eds) - *Chronicon sancti Huberti Andaginensis*, Hannover, 1848, p. 589 (MGH, *Scriptores*, 8).

**Biddle 1999:** M. Biddle - *The Tomb of Christ*, Sutton, 1999, p. 77-81.

**Biddle 2000:** M. Biddle - *La chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme*, Milano, 2000.

**Bocchi 1985:** F. Bocchi (ed.) - *Stefaniana. Contributi per la storia del complesso di S. Stefano in Bologna*, Bologna, 1985.

**Bocchi 1987:** F. Bocchi (ed.) - *7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di*

- Santo Stefano* (catalogo della mostra di Bologna), Bologna, 1987.
- Bonardi 2000:** C. Bonardi - *San Michele della Chiusa come struttura di accoglienza per i pellegrini*, in *Pellegrinaggio ieri e oggi*, (Atti del IV Convegno Sacrense, 1999), a cura di A. Salvatori, Stresa, 2000, p. 51-86.
- Bonnery 1991:** A. Bonnery - *L'édicule du Saint-Sépulcre de Narbonne. Recherches sur l'iconographie de l'Anastasis*, in *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 22 (1991), p. 7-42.
- Bonnery 2000:** A. Bonnery - *Les plus anciennes descriptions du Saint Sépulcre témoins du pèlerinage à Jérusalem*, in *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 31 (2000), p. 143-148.
- Bordone 2000:** R. Bordone, A. Crosetto e C. Tosco (eds) - *L'antico San Pietro in Asti. Storia, architettura, archeologia*, Torino-London, 2000.
- Boudet 2003:** P. Boudet, G. Otranto e A. Vauchez (eds) - *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'archange* (Atti del Convegno Internazionale di Mont-Saint-Michel e Cerisy-la-Salle, 2000), Roma, 2003.
- Brandt 1986:** H. J. Brandt - *Die Jerusalemkirche des Bischofs Meinwerk von 1036. Zur Bedeutung des Heilig-Grab-Kultes im Mittelalter*, in *Die Busdorfkirche St. Petrus und Andreas in Paderborn 1036-1986*, a cura di Id. e K. Hengst, Paderborn, 1986, p. 192-194.
- Bredero 1966:** A. H. Bredero - *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in *Mélanges offerts à René Croizet*, Poitiers, 1966, vol. I, p. 259-271.
- Brenk 2002:** B. Brenk - *Les églises de pèlerinage et le concept de prétention*, in *Art, Cérémonial et Liturgie au Moyen Âge* (Actes du colloque de 3° Cycle Romand de Lettres, Lausanne-Fribourg 2000), a cura di N. Bock, P. Kurmann, S. Romano e J.-M. Spieser, Roma, 2002, p. 128.
- Brenk 2003:** B. Brenk - *Committenza e retorica*, in *Arti e storia nel Medioevo*, a cura di E. Castelnuovo e G. Sergi, vol. II, *Del costruire: tecniche, artisti, artigiani, committenti*, Torino, 2003, p. 3-42.
- Bresc-Bautier 1974:** M. Bresc-Bautier - *Les imitations du Saint-Sépulcre (IXe-XVe siècles). Archéologie d'une dévotion*, in *Revue d'histoire de la spiritualité*, 50 (1974), p. 319-341.
- Brooks 1921:** N. C. Brooks - *The Sepulchre of Christ in Art and Liturgy, with Special Reference to the Liturgic Drama*, Urbana, 1921.
- Cadei 1995:** A. Cadei - *Architettura sacra templare*, in *Monaci in armi. L'architettura sacra dei Templari attraverso il Mediterraneo* (dal I Convegno "I Templari e Bernardo di Chiaravalle", Certosa di Firenze 1992), G. Viti, A. Cadei e V. Ascani (eds.), Certosa di Firenze, 1995, p. 97-125.
- Cadier 1864:** L. Cadier (ed.) - *Cartulaire de Sainte-Foi de Morlaas*, Parigi, 1864, p. 46.
- Caillet 2002:** J.-P. Caillet - *Le massif occidental en Neustrie: le point sur les caractères et la mesure des apports carolingiens*, in *Hortus Artium Medievalium*, 8, 2002, p. 71-82.
- Calzona 1991:** A. Calzona - *La rotonda e il palatium di Matilde*, Parma, 1991, p. 194-195.
- Campi 1651:** P. M. Campi - *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, Piacenza, 1651, vol. I, doc. LXXXIX, p. 513-514.
- Camus 1996:** M.-T. Camus - *A propos de la rotonde de Charroux*, in *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes* (Actes du colloque, Dijon 1993), a cura di M. Jannet e Ch. Sapin, Dijon, 1996, p. 119-133.
- Camus 2003:** M.-T. Camus - *L'abbatiale de Beaulieu-lès-Loches: nouvelles propositions*, in *Congrès archéologique de France (155° session, Touraine 1997)*, Paris, 2003, p. 13-29.
- Canetti 2002:** L. Canetti - *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, 2002, p. 163-169.
- Cantarella 1993:** G. M. Cantarella - *I monaci di Cluny*, Torino, 1993.
- Cardini 1987:** F. Cardini - *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano, in 7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano* (catalogo della mostra di Bologna), a cura di F. Bocchi, Bologna, 1987, p. 19-49.
- Cardini 1991:** F. Cardini - *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce*, Milano, 1991.
- Cardini 1998:** F. Cardini - *Militia Christi e crociate nei secoli XI-XIII*, in *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, a cura di K. Elm e C. D. Fonseca (Atti del Colloquio Internazionale, Roma 1996), Città del Vaticano, 1998, p. 47-48.
- Cardini 1999:** F. Cardini - *La nascita dei templari: san Bernardo di Chiaravalle e la cavalleria mistica*, Rimini, 1999.
- Cardini 2000:** F. Cardini - *Jerusalem traslata, in Le vie del medioevo*, in Atti del Convegno internazionale, Parma 1998, a cura di A. C. Quintavalle, Milano, 2000, p. 281-296.
- Carrara 2000:** V. Carrara - *Reti monastiche nell'Italia padana*, Modena, 2000.

- Casiraghi 1993:** G. Casiraghi - *Dal monte Pirchiriano alla cristianità: San Michele e le sue dipendenze*, in P. Cancian e G. Casiraghi, *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di S. Michele della Chiusa*, Torino, 1993, p. 78.
- Caucci von Sauken 1989:** P. Caucci von Sauken (ed.) - *Guida del pellegrino di Santiago*, Milano, 1989, p. 103.
- Cavallo 1991:** G. Cavallo e G. Orlandi (eds) - *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, Milano, 1991.
- Cenci 2003:** S. Cenci - *La rotonda di Vigolo Marchese e l'"Anastasis" di Gerusalemme: un'ipotesi di lavoro*, in *Bollettino storico piacentino*, XCVIII-2 (2003), p. 177-194.
- Chabot 1899:** J.-B. Chabot (ed.) - *Michele il Siro*, *Cronaca*, vol. II, Paris, 1899-1910, p. 425-426.
- Cherubini 2000a:** G. Cherubini - *Pellegrini, pellegrinaggi, giubileo nel Medioevo. Quattro studi*, Torino, 2000.
- Cherubini 2000b:** G. Cherubini - *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Siena, 2000, p. 213-219.
- Corbo 1981:** V. C. Corbo - *Il Santo sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, 3 voll., Gerusalemme, 1981-1982.
- Cowdrey 1978:** E. H. J. Cowdrey - *Memorials of Abbot Hugh of Cluny (1049-1109)*, in *Studi Gregoriani*, 11 (1978), p. 17-175.
- Cracco 1997:** G. Cracco - *Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa ed Oriente*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Brescia, 1997, p. 97-102.
- Crook 2000:** J. Crook - *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300 - c. 1200*, Oxford, 2000, p. 255-256.
- Crosetto 2000:** A. Crosetto - *"Ecclesia et hospitale". Indagini archeologiche al Santo Sepolcro di Asti*, in *L'antico San Pietro in Asti. Storia, architettura, archeologia*, a cura di A. Crosetto, R. Bordone e C. Tosco, Torino-London, 2000, p. 219-220.
- Czortek 1997:** A. Czortek - *Un'abbazia, un comune: Sansepolcro nei secoli XI-XIII*, Città di Castello, 1997, p. 19-42.
- da Zedlgegem 2004:** A. da Zedlgegem - *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis con saggi introduttivi a cura di A. Barbero e P. Magro*, Casale Monferrato, 2004.
- Dalman 1922:** G. Dalman - *Das Grab Christi in Deutschland*, Leipzig, 1922.
- Davril 1995:** A. Davril e T. M. Thibodeau (eds) - *Guillelmi Duranti Rationale Divinorum Officiorum*, voll. I-III, Turnholte, 1995-2000.
- De Bartholomaeis 1935:** V. De Bartholomaeis (ed.) - *Storia dei Normanni di Amato di Montecassino*, Roma, 1935, p. 21-22.
- de Blaauw 1994:** S. de Blaauw - *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*, Città del Vaticano, 1994, vol. I, p. 194-195.
- de Boor 1883:** C. de Boor (ed.) - *Chronographia*, vol. I, Leipzig, 1883-1885, ad annum 6127, p. 333.
- de La Coste-Messelière 2003:** R. de La Coste-Messelière - *La Francia de "Los camino de Santiago"*, in P. Caucci von Sauken (ed.) - *Santiago. La Europa del Peregrinaje*, Barcelona, 2003.
- De sancto Adone episcopi Viennensi elogium historicum**, in L. d'Achery e J. Mabillon - *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, Parisii, 1668-1701, vol. VI, p. 278.
- de Rada y Diaz de Rubin 2003:** J. P. de Rada y Diaz de Rubin - *La orden de San Juan en Navarra*, in *Actas del primer simposio historico de la orden de San Juan en España*, (Madrid e Consuegra, 1990), Toledo, 2003, p. 308-309.
- De Smet 1986:** D. De Smet - *Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen Hakim*, in *Der Islam*, 63 (1986), p. 11-72.
- Die Reise nach Jerusalem** (catalogo della mostra), Berlin, 1995.
- Dorigo 1992:** W. Dorigo - *La prima San Marco e il problema della "forma gerosolimitana"*, in *Arte Documento*, 6 (1992), p. 63-69.
- Dorigo 2003:** W. Dorigo - *Venezia romanica. La formazione della città medioevale fino all'età gotica*, Venezia-Verona, 2003, vol. I, p. 167 e segg.
- Due monumenti, una devozione: il culto del Santo Sepolcro in Emilia e Toscana** (atti della Tavola rotonda di Firenze, 1990), Pisa, 1991.
- Ellger 1989:** O. Ellger - *Die Michaelskirche zu Fulda als Zeugnis der Totensorge. Zur Konzeption einer Friedhofs- und Grabkirche im karolingischen Kloster Fulda*, Fulda, 1989.
- Elm 1980:** C. Elm - *Kanoniker und Ritter vom Hl. Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden*, in J. Fleckenstein e M. Hellmann (a cura di) - *Die geistlichen Ritterorden Europas. Vorträge und Forschungen*, Sigmaringen, 1980, p. 141-169.
- Engels 1997:** O. Engels - *Überlegungen zur ottoni-*

- schen Herrschaftsstruktur*, in *Otto III. – Heinrich II. Eine Wende?*, a cura di B. Schneidmüller e S. Weinfurter, Sigmaringen, 1997, p. 267-326.
- Erdmann 1977:** W. Erdmann, A. Zettler - *Zur Archäologie des Konstanzer Münsterhügels*, Friedrichshafen, 1977, (Sonderdruck aus den Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung, 95).
- Faller 1955:** O. Faller (ed.) - *Sancti Ambrosii Opera, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vindobonae, 1955, cap. 44-45, p. 394-395.
- Fanti 1987:** M. Fanti - *I luoghi e gli edifici della "Hierusalem" bolognese nella Vita latina di san Petronio*, in *7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano* (catalogo della mostra di Bologna), a cura di F. Bocchi, Bologna, 1987, p. 128.
- Fasolo 1956:** O. Fasolo - *Le fasi della costruzione della cattedrale di Acquapendente*, in *Atti del V Convegno Nazionale di Storia dell'Architettura* (Perugia 1948), Firenze, 1956, p. 265-280.
- Faviere 1976:** J. Faviere - *Berry roman*, La-Pierre-Vire, 1976, p. 117-118.
- Fawtier 1923:** R. Fawtier - *Les reliquies rouennaises de sainte Catherine d'Alexandrie*, in *Analecta bollandiana*, XLI (1923), p. 368.
- Fernández Rodríguez 1966:** M. Fernández Rodríguez - *La expedición de Almanzor a Santiago de Compostela*, in *Cuadernos de Historia de España*, XXXXIII-4 (1966), p. 345-363.
- Fernández-Ladreda 2004:** C. Fernández-Ladreda (ed.) - *El arte románico en Navarra*, Pamplona, 2004.
- Ferrari 1990:** P. Ferrari - *La chiesa del Santo Sepolcro, cuore del complesso di S. Stefano*, in *Carrobbio*, 16 (1990), p. 153-164.
- Finocchi Nicolai 2001:** V. Finocchi Nicolai - *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano, 2001, p. 52-53.
- Folda 1998a:** J. Folda - *Jerusalem and the Holy Sepulchre through the eyes of Crusader pilgrims*, in *The real and ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art: studies in honour of Bezalel Narkiss on the occasion of his seventieth birthday*, a cura di B. Kühnel, Jerusalem, 1998, p. 158-164.
- Folda 1998b:** J. Folda - *The South Transept Façade of the Church of the Holy Sepulchre: An Aspect of "Rebuilding Zion"*, in *The Crusaders and Their Sources: Essays presented to Bernard Hamilton*, a cura di J. France e W. G. Zajac, Aldershot, 1998, p. 239-257.
- Frank 2000:** G. Frank - *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London, 2000.
- Frati 1998:** M. Frati - *Architettura religiosa fra pellegrinaggio internazionale e devozione locale: il caso della Valdelsa medievale*, in *Miscellanea storica della Valdelsa*, 104-3 (1998), p. 199-244.
- Frati 2000a:** M. Frati - *Le "reliquie" gerosolimitane e il romanico in Toscana: il modello dell'Anastasis e gli edifici a pianta centrale*, in *Quaderni di Storia dell'architettura*, 3 (2000), p. 27-46.
- Frati 2000b:** M. Frati - *Monumenta gerosolimitani e architettura medievale in Toscana. Dedicazioni e modelli architettonici*, in *Arte cristiana*, 88 (2000), p. 465-474.
- Garbarino 2001:** O. Garbarino - *Le tipologie murarie nell'indagine storico-archeologica del Santo Sepolcro in Gerusalemme*, in *Archeologia dell'architettura*, VI (2001), p. 147-161.
- Gardner von Teuffel 2002:** C. Gardner von Teuffel - *Cult and Continuity at Sansepolcro: Niccolò di Segna, Sassetta, Piero della Francesca and Perugino*, in *Matteo di Giovanni e la pala d'altare nel senese e nell'aretino* (Atti del convegno internazionale, Sansepolcro 1998), a cura di D. Gasparotto e S. Magnani, Montepulciano, 2002, p. 113-117.
- Gentile 1988:** G. Gentile - *"Ecclesia vocata Sepulcrum". Note su funzione, tipologia e significato del "Sepolcro dei Monaci" presso l'Abbazia di S. Michele della Chiusa*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medioevale* (XXXIV Congresso storico subalpino, Torino, 1985), Torino, 1988, p. 505-532.
- Gervers 1972:** M. Gervers - *Rotundae Anglicanae*, in *Evolution générale et développements régionaux en histoire de l'art*, (Actes du XII<sup>e</sup> Congrès International d'Histoire de l'Art, Budapest 1969), Budapest, 1972, vol. I, p. 363-364.
- Gervers 1992:** M. Gervers (eds.) - *The Second Crusade and the Cistercians*, New York, 1992.
- Geyer 1965:** P. Geyer, O. Cuntz (eds.) - *Itineraria* (Corpus Christianorum, Series Latina, CLXXV-CLXXVI), Turnholti, 1965.
- Golinelli 1984:** P. Golinelli (ed.) - *Vita di Matilde di Canossa*, Milano, 1984, p. 100-101 e 219.

- Grabar 1968:** A. Grabar - *Les fresques des Saintes Femmes au tombeau à Dura*, in A. Grabar - *L'art de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris 1968, vol. I, p. 517-522.
- Graf 1987:** A. Graf - *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Milano, 1987 (ediz. orig. Torino 1892-1893), p. 191-220.
- Guillot 1972:** O. Guillot, *Le comte d'Anjou et son entourage au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1972.
- Guillot 1975:** O. Guillot - *La consecration de l'abbaye de Beaulieu-lès-Loches*, in *Mémoires de la Société Archéologique de Touraine*, IX (1975), p. 23-32.
- Halbwachs 1941:** M. Halbwachs - *Topographie légendaire des Évangiles in Terre-Sainte. Études des mémoires collectives*, Paris, 1941.
- Halphen 1913:** L. Halphen e M. Poupardin (eds.) - *Chronique des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Paris, 1913, p. 50-51.
- Heitz 1963:** C. Heitz - *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963.
- Heitz 1976:** C. Heitz - *De la liturgie carolingienne au drame liturgique médiéval: répercussions sur l'architecture religieuse du haut moyen âge et de l'époque romane*, in *Bollettino del centro studi di architettura A. Palladio*, 16 (1976), p. 73-92.
- Heitz 1987:** C. Heitz - *La France pré-romane*, Paris, 1987, p. 223.
- Hofmeister 1934:** A. Hofmeister (ed.) - *Vita Lietberti episcopi Cameracensis*, Lipsia, 1934, p. 867, (MGH, *Scriptores*, 30).
- Horat 1991:** H. Horat - *L'architettura medievale dell'abbazia di San Gallo*, in *La abbazia di San Gallo*, a cura di W. Vogler, Milano, 1991 (ediz. orig. Zürich 1990), p. 192.
- Hubert 1931:** J. Hubert - *Le Saint-Sépulchre de Neuvy et les pèlerinages en Terre Sainte au XI<sup>e</sup> siècle*, in *Bulletin monumental*, 90 (1931), p. 91-100.
- Hubert 1988:** J. Hubert - *L'architecture et le décor des églises en France au temps de Robert le Pieux (996-1031)*, in *Cahiers archéologiques*, 36 (1988), p. 18-20.
- Jannet 1996:** M. Jannet e Ch. Sapin (eds) - *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes* (Actes du colloque, Dijon 1993), Dijon, 1996.
- Jezler 1985:** P. Jezler - *Gab es in Konstanz ein ottonisches Osterspiel? Die Mauritius-Rotunde und ihre kultische Funktion als "Sepulchrum Domini"*, in *Variorum munera florum. Latinität als prägende Kraft mittelalterliche Kultur. Festschrift für Hans F. Haefele zum seinem 60. Geburtstag*, Sigmaringen, 1985, p. 91-128.
- Junyent 1981:** E. Junyent - *La Catalogna 2*, Milano, 1981, p. 201, (Europa Romanica, vol. 6).
- Kartsonis 1986:** A. D. Kartsonis - *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton, 1986.
- Kirstein 2002:** K.-P. Kirstein - *Die latenischen Patriarchen von Jerusalem. Von der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer 1099 bis zum Ende der Kreuzfahrerstaaten 1291*, Berlin, 2002.
- Kling 1995:** M. Kling - *Romanische Zentralbauten in Oberitalien*, Hildesheim-Zurigo-New York, 1995.
- Koder 2001:** J. Koder - *Byzanz als Mythos und Erfahrung im Zeitalter Ottos I*, in *Ottonische Neuanfänge. Symposium zur Ausstellung "Otto der Grosse, Magdeburg und Europa"*, a cura di J. Koder, Mainz am Rhein, 2001, p. 237-250.
- Kohler 1900:** Ch. Kohler - *Un Rituel et un Bréviaire du Saint-Sépulchre de Jérusalem (XIIe-XIIIe siècle)*, in *Revue de l'Orient latin*, VIII (1900), p. 383-469.
- Komm 1990:** S. Komm - *Heiligengräbmäler des 11. und 12. Jahrhundert in Frankreich. Untersuchung zu Typologie und Grabverehrung*, Worms, 1990.
- Kötzsche 1995:** L. Kötzsche - *Das Heilige Grab in Jerusalem und seine Nachfolge*, in *Acten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Bonn, 1991), Münster, 1995, vol. I, p. 272-290.
- Krautheimer 1969:** R. Krautheimer - *Introduction to an Iconography of Medieval Architecture*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 5 (1942), p.1-33, riedito con aggiornamenti nel volume *Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art*, London-New York, 1969, p. 115-150.
- Krautheimer 1980:** R. Krautheimer - *Success and Failure in Late Antique Church Planning*, in *Age of Spirituality: A Symposium*, a cura di K. Weitzmann, New York, 1980, p. 121-139.
- Kurmann 1969:** P. Kurmann - *Zur Architektur des Konstanzer Heiligen Grabes*, in *Unsere Kunstdenkmäler*, 20 (1969), p. 145-155.
- L'Abbaye Sainte-Croix de Quimperlé, des origines à la Révolution**, (Atti del convegno del 1998), Brest, 1999.
- Lamia 2000:** S. Lamia - *Souvenir, Synaesthesia, and the Medieval Tomb*, in *Memory of the Medieval Tomb*, a cura di E. Valdez del Álamo e C. Stamatis Pendergast, Aldershot, 2000, p. 19-41.

- Lamia 2005:** S. Lamia - *Erit sepulcrum ejus ... gloriosum. Verisimilitude and the Tomb of Christ in the Art of Twelfth-Century Ile-de-France*, in *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, a cura di S. Blick and R. Tekippe, Leiden - Boston, 2005, p. 365-381.
- Laos 2005:** N. Laos - *The Architecture and Iconographical Sources of the Church of Neuvy-Sanit-Sépulchre*, in *Art and Architecture of Late Medieval Pilgrimage in Northern Europe and the British Isles*, a cura di S. Blick and R. Tekippe, Leiden - Boston, 2005, p. 315-336.
- Le Roux 1966:** H. Le Roux - *Les mises au tombeau dans l'enluminure, les ivoires, et la sculpture du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, vol. I, Poitiers, 1966, p. 479-486.
- Lehmann-Brockhaus 1938:** O. Lehmann-Brockhaus - *Schriftquellen zur Kunstgeschichte des 11. und 12. Jahrhunderts für Deutschland, Lothringen und Italien*, Berlin, 1938, vol. I, n. 1312, p. 261.
- Linage Conde 1985:** A. Linage Conde - *L'influsso di Cluny nella storia spagnola*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachismo cluniacense* (Atti del Convegno Internazionale di storia medievale, Pescia 1981), Cesena, 1985, p. 372-78.
- Linehan 1980:** P. Linehan - *The Synod of Segovia (1166)*, in *Bulletin of Medieval Canon Law*, 10 (1980), p. 42.
- Lipphardt 1975:** W. Lipphardt - *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, 9 voll., Berlin-NewYork, 1975-1990.
- Lo Jacono 2003:** C. Lo Jacono - *Il Vicino Oriente da Muhammad alla fine del sultanato mamelucco*, in *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, vol. I, Torino, 2003, p. 290.
- Lozza 2000:** G. Lozza - *Il monastero di S. Ambrogio e il suo patrimonio a S. Sepolcro presso Ternate (secoli XII-XIII)*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, LIV-2 (2000), p. 379-405.
- Lucioni 1988:** A. Lucioni - *La cella di S. Sepolcro di Ternate e il monastero di S. Ambrogio*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo-Convegno di studi nel XII centenario: 784-1984*, Milano, 1988, p. 395-397.
- Macchia 2004:** F. Macchia e A. Pasquetti (ed.) - *Acquapendente e il suo territorio*, Avellino, 2004.
- Maurer 1973:** H. Maurer - *Konstanz als ottonischer Bischofssitz. Zum Selbstverständnis geistlichen Fürstentums im 10. Jahrhundert*, Göttingen, 1973, p. 50-56.
- Meinwerk von Paderborn 1009-1036. Ein Bischof in seiner Zeit** (Catalogo della mostra al Kaiserpfalz di Paderborn), Paderborn, 1986.
- Metropolitana di Ravenna, architettura del cavaliere Gianfrancesco Buonamici accademico clementino, co' disegni dell'antica basilica**, Bologna, 1748, tav. A, disegnata dal Buonamici e incisa da G. A. Landi.
- Meyer 1985:** J. P. Meyer - *Sélestat. L'église Sainte-Foy*, in *Encyclopédie de l'Alsace*, vol. XI, Strasbourg, 1985, p. 6844-6845.
- Micheau 1979:** F. Micheau - *Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem*, in *Occident et Orient au X<sup>e</sup> siècle* (Actes du IX<sup>e</sup> Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Dijon 1978), Paris, 1979, p. 83-84.
- Mietke 1991:** G. Mietke - *Die Bautätigkeit Bischof Meinwerks von Paderborn und die frühchristliche und byzantinische Architektur*, Paderborn - München - Wien - Zürich, 1991, p. 111-180.
- Monumenta Germaniae Historica, Poëtae**, II, 2, Hannover, 1884, p. 230.
- Mor 1953:** C. G. Mor - *Silvestro II e Gerusalemme*, in *Studi di paleografia, diplomatica, storia e araldica in onore di C. Manaresi*, Milano, 1953, p. 217-223.
- Moralejo 1992:** S. Moralejo - *The "Codex Calixtinus" as an Art-Historical Source*, in *The "Codex Calixtinus" and the Shrine of St. James*, a cura di J. Williams e A. Stones, Tübingen, 1992, p. 207-227.
- Moretti 1995:** I. Moretti - *L'architettura vallombrosana delle origini*, in *I Vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII* (Atti del I Colloquio vallombrosano, Vallombrosa 1993), Vallombrosa, 1995, p. 239-275.
- Mortet 1911:** V. Mortet - *Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France au Moyen Âge- XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1911, doc. XXXV, p. 123-124.
- Munteanu 1977:** V. Munteanu - *A romanesque Copy of The Anastasis: The Chapel of St. Jean of Le Liget*, in *Gesta*, 16 (1977), p. 27-40.
- Musca 1996:** G. Musca - *Carlo Magno e Harun al-Rashid*, Bari, 1996.
- Neri 1971:** D. Neri - *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme, 1971.
- Niehoff 1985:** F. Niehoff - *Umbilicum mundi - Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Land im Spiegel von Pilgerberichten und*

- Karten, *Kreuzzügen und Reliquiaren*, in *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, a cura di A. Legner, Köln, 1985, vol. III, p. 53-72.
- Nuvolone 2001:** F. G. Nuvolone (ed.) - *Gerberto d'Aurillac da abate di Bobbio a papa dell'anno 1000* (Atti del Congresso internazionale, Bobbio 2000), Bobbio, 2001.
- Nuvolone 2002:** F. G. Nuvolone (ed.) - *Gerbertus qui et Silvester. Minima gerbertiana da Piacenza a Lovanio, e altri studi a 1000 anni dalla morte del Pontefice (12.V.1003)*, numero monografico dell'"Archivium Bobiense", XXIV-3 (2002).
- Oldoni 1981:** M. Oldoni (ed.) - *Gregorio di Tours, La storia dei Franchi (Historia Francorum)*, Milano, 1981, vol. I, lib. I, cap. XXII, p. 50.
- Orioli 1997:** G. Orioli - *La data della dedizione della basilica metropolitana dell'Anastasis di Ravenna*, in *Ravenna - Studi e Ricerche*, IV-2 (1997), p. 191-196.
- Ousterhout 1989:** R. Ousterhout - *Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre*, in *Journal of the Society of Architectural Historians*, 48 (1989), p.66-78.
- Ousterhout 1990:** R. Ousterhout - *The Temple, the Sepulchre and the Martyrion of the Savior*, in *Gesta*, XXIX (1990), p. 44-53.
- Ousterhout 2003:** R. Ousterhout - *Architecture as Relic and the Construction of Sanctity. The stones of the Holy Sepulchre*, in *Journal of the Society of Architectural Historians*, 62-I, 2003.
- Pejrani Baricco 1998:** L. Pejrani Baricco - *La chiesa di Fruttuaria alla luce degli ultimi scavi archeologici*, in *Archeologia in Piemonte*, vol. III, *Il Medioevo*, a cura di L. Mercado e E. Micheletto, Torino, 1998, p. 187-208.
- Péquignot 1995:** C. Péquignot - *L'église de Villeneuve Villeneuve-d'Aveyron: une église batie à l'image du Saint-Sépulchre*, in *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXVI (1995), p. 147-153.
- Péquignot 2000:** C. Péquignot - *Vraies ou fausses imitations de l'Anastasis de Jérusalem aux XIe et XIIe siècles*, in *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXI (2000), p. 119-133.
- Péricard-Méa 2004:** D. Péricard-Méa - *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, Bologna, 2004, p. 75.
- Pertz 1829:** G. H. Pertz (ed.) - *Casum Sancti Galli*, Hannover, 1829, p. 151, (MGH, *Scriptores*, 2).
- Pesenti 1988:** A. Pesenti - *La Chiesa nel primo periodo di vita comunale (1098-1187)*, in *Diocesi di Bergamo*, Varese, 1988, p. 63, (Storia religiosa della Lombardia, 2).
- Piccirillo 1997:** M. Piccirillo - *Gerusalemme e la basilica del Santo Sepolcro*, in *Le crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a san Luigi (1096-1270)*, catalogo della Mostra, Roma, 1997, p. 233-241.
- Pierotti 2001:** P. Pierotti, L. Benassi - *Deotisalvi. L'architetto pisano del secolo d'oro*, Pisa, 2001, p. 91-133.
- Pietro il Venerabile**, *Sermo in laudem sepulcri Domini*, in *Patrologia latina*, vol. 189, col. 975.
- Piussi 1977:** S. Piussi - *Il Santo Sepolcro di Aquileia*, in *Antichità Altoadriatiche*, 12 (1977), p. 511-559.
- Piussi 1997:** S. Piussi - *Il Santo Sepolcro di Aquileia*, in *Poppone. L'età d'oro del patriarcato di Aquileia*, (Catalogo della Mostra del Museo Civico del Patriarcato), Roma, 1997, p. 126-134.
- Piva 1990:** P. Piva - *Le cattedrali lombarde. Ricerche sulle «cattedrali doppie» da sant'Ambrogio all'età romanica*, Quistello, 1990, p. 48.
- Piva 1996:** P. Piva - *L'Anastasis: chiesa "minor" di una cattedrale?*, in *Antiquité Tardive*, 4 (1996), p. 78-81.
- Piva 1999:** P. Piva - *L'ubicazione del Sepulchrum nelle chiese romaniche dell'Italia del Nord: alcune ipotesi*, in *Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research for Late Antiquity and Middle Ages*, 5 (1999), p. 183-199.
- Piva 2000a:** P. Piva - *Da Roma a Gerusalemme. Appunti su Civate*, in *Fare storia dell'arte. Studi offerti a Liliana Castelfranchi*, a cura di M. G. Balzarini e R. Cassanelli, Milano, 2000, p. 17-29.
- Piva 2000b:** P. Piva - *Le "copie" del Santo Sepolcro nell'Occidente romanico. Varianti di una relazione problematica*, in *Il Mediterraneo e l'arte nel Medioevo*, a cura di R. Cassanelli, Milano - Barcellona, 2000, p. 97-117.
- Piva 2000c:** P. Piva - *Cluny: l'abbazia di Maiolo e Odilone (950-1050)*, in *L'arte dell'anno Mille in Europa (950-1050)*, a cura di L. Castelfranchi Vegas, Milano, 2000, p. 159.
- Planchon 1918:** M. Planchon - *De la mise en tombeau de l'église souterraine de la cathédrale de Bourges*, in *Mémoires de la Société des antiquaires de Centre*, XXXIII (1918), p. 370.
- Puig y Cadafalch 1911:** J. Puig y Cadafalch -



- L'Arquitectura románica a Catalunya*, vol. II, Barcelona, 1911, p. 90-92.
- Puppi 1982:** L. Puppi - *Verso Gerusalemme. Immagini e temi di urbanistica e di architettura simboliche tra il XIV e il XVIII secolo*, Roma-Reggio Calabria, 1982.
- Quintavalle 1991:** A. C. Quintavalle - *Wiligelmo e Matilde*, in *Wiligelmo e Matilde. L'officina romanica* (catalogo della mostra di Mantova del 1991), Milano, 1991, p. 55-58.
- Remensnyder 1996:** A. G. Remensnyder - *Legendary Treasure at Conques: Reliquaries and Imaginative Memory*, in *Speculum*, 71 (1996), p. 884-906.
- Riant 1880:** P. Riant - *La donation de Hugues, marquis de Toscane, au Saint Sépulcre et les établissements latins de Jérusalem au X<sup>e</sup> siècle*, in *Mémoires de l'Académie des inscriptions et des Belles Lettres*, XXXI/2 (1880), p. 115-195.
- Richard 1981:** J. Richard - *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, 1981, (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 38).
- [Rinaldo di Vézelay, Vita sancti Hugonis]**, cap. 13, in *Patrologia Latina*, vol. 159, coll. 893-918.
- Rizzardi 1990:** C. Rizzardi - *Rinnovamento architettonico a Ravenna durante l'Impero degli Ottoni: problemi ed aspetti*, in *Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, XXXVII (1990), p. 393-415.
- [Rodolfo il Glabro, Historiae]**, ediz. Critica in *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano, 1991.
- Rossi 2004:** M. Rossi - *La rotonda di Brescia*, Milano, 2004, p. 32-33.
- Ruspantini 1998:** M. Ruspantini - *La basilica del Santo Sepolcro di Acquapendente e il sacello del Santo Sepolcro esistente nella cripta*, in *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, a cura di K. Elm e C. D. Fonseca (Atti del Colloquio Internazionale, Roma 1996), Città del Vaticano, 1998, p. 411-417.
- Salmi 1943:** M. Salmi - *Il Duomo di Sansepolcro*, Arezzo, 1943, p. 51-52.
- Santo Sepolcro**, voce a cura di M. Huntermann per l'*Enciclopedia dell'Arte medievale*, vol. X Roma, 1999, p. 350-355.
- Santo Stefano Rotondo in Roma. Archeologia, storia dell'arte, restauro** (Atti del Convegno internazionale, Roma 1996), Wiesbaden, 2000.
- Scarcia Amoretti 2004:** B. M. Scarcia Amoretti - *A proposito di arabi cristiani e arabi musulmani, ovvero dei rapporti tra maggioranza e minoranza nell'Islam medievale*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*, LI Settimana di studio della fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2004, t. II, p. 903, nota 93.
- Scheffer-Boichorst 1874:** P. Scheffer-Boichorst (ed.) - *Chronica Albrici monachi*, Hannover, 1874, p. 815, (MGH, *Scriptores*, 23).
- Schiavi 2002:** L. C. Schiavi - *La chiesa milanese del S. Sepolcro: il documento di fondazione e una nuova linea di ricerca*, in *Arte medievale*, n. s., I-2 (2002), p. 35-54.
- Schwartz 1976a:** C. Schwartz e H. Hofmeister (eds.) - *Annales Casinenses*, Stuttgart, 1976, p. 1409, (MGH, *Scriptores*, 30/2).
- Schwartz 1976b:** C. Schwartz e H. Hofmeister (eds.) - *Vita et miracula sancti Bononii abbatis Locediensis*, Stuttgart, 1976 (MGH, *Scriptores*, 30/2), p. 1026-1030.
- Schwering-Illert 1963:** G. Schwering-Illert - *Die ehemalige französische Abteikirche Saint-Saveur in Charroux (Vienne) im 11. und 12. Jahrhundert*, Düsseldorf, 1963.
- Segagni Malacart 1984:** A. Segagni Malacart - *L'architettura*, in *Storia di Piacenza- Dal vescovo conte alla signoria*, vol. II, Piacenza, 1984, p. 452-455.
- Segagni Malacart 1996:** A. Segagni Malacart - *L'architettura romanica pavese*, in *Storia di Pavia*, vol. III, tomo III, Milano, 1996, p. 163-166.
- Sensi 1996:** M. Sensi - *Frammenti archivistici per la questione lauretana*, in *Le attuali ricerche archeologiche e storiche sulla Santa Casa di Loreto* (Atti del convegno, Ancona, 1996), Ancona, 1996, p. 39-63.
- Sensi 1998:** M. Sensi - *Il racconto dei pellegrini fondatori di Borgo Sansepolcro*, in *Vie di pellegrinaggio medievale attraverso l'Alta Valle del Tevere*, (Atti del Convegno, Sansepolcro 1996), a cura di E. Mattesini, Città di Castello, 1998.
- Serchia 1987:** L. Serchia (ed.) - *Nel segno del S. Sepolcro. S. Stefano di Bologna. Restauri, ripristini, manutenzioni*, Vigeveno, 1987.
- Sergi 2005:** G. Sergi - *I pellegrinaggi altomedievali e lo spaesamento della comunicazione*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, LII Settimana di studio della fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2005, t. II, p. 1165-1188.
- Sutter 1997:** H. Sutter - *Form und Ikonologie spanischer Zentralbauten: Torres del Rio, Segovia, Eunate*, Weimar, 1997.

- Tenckhoff 1921:** F. Tenckhoff (ed.) - *Vita Meinwerci Episcopi Patherbrunnensis*, Hannover, 1921, cap. 155.
- Testi Cristiani 1998:** M. L. Testi Cristiani - *Riflessioni e ipotesi sui sistemi di copertura della rotonda del S. Sepolcro di Gerusalemme*, in *Verso Gerusalemme. Il Convegno internazionale nel IX centenario della I Crociata*, vol. I, Bari, 1998, p. 67-81.
- Tobler 1880:** T. Tobler, A. Molinier (ed.) - *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, I-II, Genevae, 1880.
- Tosco 1997a:** C. Tosco - *Architetti e committenti nel romanico lombardo*, Roma, 1997.
- Tosco 1997b:** C. Tosco - *Il Monferrato come scuola architettonica: interpretazioni critiche di un tema storiografico*, in *Monferrato arte e storia*, 9 (1997), p. 45-77.
- Tosco 2000:** C. Tosco - *La circolazione dei modelli architettonici nel romanico subalpino: il ruolo della Sacra nei secoli X e XI*, in *La Sacra di San Michele simbolo del Piemonte europeo* (Atti del IV Convegno Sacrense, 1995), a cura di C. Campi e L. Lombardo, Stresa, 2000, p. 239-271.
- Tosco in stampa:** C. Tosco - *Bischöflisches Bauen in Oberitalien des 11. Jahrhundert*, nel convegno internazionale *Bischöflisches Bauen im 11. Jahrhundert*, Institut zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters, Paderborn, 18-20 maggio 2005, in corso di stampa.
- Translatio sancti Marci**, in *Acta Sanctorum*, Aprilis III, Venetiae, 1738, p. 355.
- Turner 1978:** V. Turner, E. Turner - *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Antropological perspectives*, New York, 1978, p. 172-202.
- Tyerman 2000:** C. Tyerman - *L'invenzione delle crociate*, Torino, 2000 (ediz. orig. Oxford, 1998), p. 13-51.
- Tyerman 2004:** C. Tyerman - *Fighting for Christendom. Holy War and the Crusades*, Oxford, 2004.
- Tyssens 1995:** M. Tyssens (ed.) - *Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, Gand, 1995.
- Uhde Stahl 1977:** B. Uhde Stahl - *La chapelle circulaire de Saint-Michel de Cuxa*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, 20 (1977), p. 339-351.
- Untermann 1989:** M. Untermann - *Der Zentralbau im Mittelalter. Form- Funktion- Verbreitung*, Darmstadt, 1989.
- van Regteren Altena 1967:** I. Q. van Regteren Altena - *Hidden Records of the Holy Sepulchre*, in *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower*, a cura di D. Fraser, H. Hibbard e M. J. Lewine, London, 1967, p. 17-21.
- Vayssière 1890:** A. Vayssière - *Le prieuré du Saint-Sépulcre du Moutier-lez-Jaligny*, in *Archives historiques du Bourbonnais*, 1 (1890), p. 181-182.
- Viollet-le-Duc 1875:** E. Viollet-le-Duc - *Dictionnaire raisonné de l'Architecture française du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, vol. VIII, Paris, 1875, voce "Sépulcre (Saint-)", p. 279-299.
- Viti 1995a:** G. Viti, A. Cadei, V. Ascani (eds.) - *Monaci in armi. L'architettura sacra dei Templari attraverso il Mediterraneo* (dal I Convegno "I Templari e Bernardo di Chiaravalle", Certosa di Firenze, 1992), Certosa di Firenze, 1995.
- Viti 1995b:** G. Viti - *I templari: una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa*, in G. Viti, A. Cadei, V. Ascani (eds.) - *Monaci in armi. L'architettura sacra dei Templari attraverso il Mediterraneo* (dal I Convegno "I Templari e Bernardo di Chiaravalle", Certosa di Firenze, 1992), Certosa di Firenze, 1995.
- Weitzmann 1974:** K. Weitzmann - *Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 28 (1974), p. 31-57.
- Wemhoff 1997:** M. Wemhoff - *Die Bartholomäuskapelle - eine Kapelle des Königstums*, in *Die Bartholomäuskapelle Paderborn*, Paderborn, 1997, p. 7-13.
- Wilkinson 1972:** J. Wilkinson - *The Tomb of Christ. An Outline of Its Structural History*, in *Levant*, 4 (1972), p. 83-97.
- Will 1975:** R. Will, *Note archéologique sur l'église Sainte-Foy de Sélestat*, in *Saison d'Alsace*, 21 (1975), p. 33-51.
- Williams 1845:** G. Williams, R. Willis - *The Holy City: or Historical and Topographical Notices of Jerusalem, with some Account of its Antiquities and of its Present Condition*, London, 1845.
- Zovatto 1956:** P. L. Zovatto - *Il S. Sepolcro di Aquileia e la struttura del S. Sepolcro di Gerusalemme*, in *Palladio*, n.s., 6 (1956), p. 31-40.