

# Le riproduzioni del Santo Sepolcro e le Venezie medievali. Paradigmi di un'assenza

Antonio DIANO

*Dipartimento di Storia delle Arti e Conservazione dei Beni Artistici, Università di Venezia*

## Abstract

The problem of the Jerusalem mimesis in the Venetian area is essentially reduced to a phenomenology of absence, even if this may appear as inexplicable, taken for granted the contribution given by the Venetians to the Crusades and to the trading activities in the Mediterranean Near East. Venice seems to assume the form of an "alterum Byzantium" rather than an "altera Hierusalem". Indeed in the Middle Age, in the Venetian area, the Jerusalem model, at a structural and figurative level, remains on the fringe, if not even neglected.

Non è inedito nella storia dell'arte l'impiego della categoria di *assenza* in relazione alla mancata esibizione in aree circoscritte o periferiche di pratiche anche ampiamente diffuse altrove<sup>1</sup>.

La questione della mimesi gerosolimitana, vale a dire della riproduzione – più o meno fedele – del modello dell'edificio del Santo Sepolcro di Gerusalemme, così com'è stata sistematizzata dagli studiosi di semantica e figuratività architettonica, a partire dal grande Richard Krautheimer<sup>2</sup> sino agli interventi più recenti<sup>3</sup>, sembra sostanzialmente, in area veneta e in epoca crociata, di una rete di percorsi e di fenomenologie dell' 'assenza' su cui credo occorra riflettere con attenzione e senza pregiudizi storiografici, che tanto hanno condizionato, sino ad un passato recentissimo, lo studio dell'arte veneta medievale.

Vorrei dunque offrire rapidamente alcuni spunti sui quali poter in futuro impostare una discussione minima sull'argomento.

Preciso subito che sarà tenuto fuori della presente trattazione l'esemplare complesso, e densissimo di interferenze su diversi piani (formale, liturgico, simbolico, etc.), di Aquileia, sul quale del resto la letteratura scientifica non manca<sup>4</sup>; ad essa dunque faccio senz'altro rinvio, attenendomi – non certo su base storica ma, questo sì, per comodità espositiva – all'attuale territorio veneto (che nel Medioevo non aveva ovviamente l'unitarietà con cui si inserisce oggi nella geografia politico-ammi-

nistrativa, come già s'è suggerito nel titolo stesso di questo studio).

Ho infatti deciso di concentrare qui l'attenzione su alcuni episodi meno noti, che rivisiteremo – mi auguro – con maggior profitto, dedicando ad essi tutto lo spazio che in questo volume è stato messo a disposizione di chi scrive.

Già in un acuto saggio del 1965 Steven Runciman (1965: 1-22) chiarì che la partecipazione di Venezia alle prime tre Crociate (lasciamo stare per suo conto la Quarta, per ovvie ragioni) fu dettata pressoché esclusivamente da motivi di carattere politico e mercantile, considerati anche i particolari rapporti intrattenuti con Bisanzio. Una volta accettata tale limitazione di partenza, ne consegue, secondo lo studioso, la tesi di una partecipazione marginale se non proprio defilata, e questo al di là della pur non irrilevante consistenza delle flotte inviate alle spedizioni militari d'oltremare; incolmabile, insomma, la distanza diciamo così 'concettuale' tra Venezia e – poniamo – la Lombardia feudale e precomunale<sup>5</sup>. Ma quel che importa ora ai nostri fini è prendere lo spunto dalla linea interpretativa dell'insigne studioso di storia delle Crociate, giacché ne potremo dedurre come la cosiddetta "idea di crociata", quella, per intenderci, recata all'attenzione degli studi da Alphandéry<sup>6</sup>, non coinvolse per nulla Venezia: la città lagunare rimase dunque in sostanza fuori dalla temperie ideologica e culturale 'crociata'; e, se le cause forse necessitano ancora di un'analisi smaliziata e artico-

lata, meno semplicistica rispetto a quella condotta da Runciman, l'esito appena delineato credo appaia a tutt'oggi indiscutibile nelle sue linee di fondo.

Solo in anni recenti s'è iniziato a comprendere che la pretesa 'bizantinità' assoluta di Venezia è fenomeno costruito a tavolino dal formalismo della critica artistica di metà Novecento, coerente peraltro con una tradizione storiografica di lunghissima durata. Tuttavia anche nei processi di occidentalizzazione che subì Venezia almeno sin dalle soglie del Duecento, si pongono limiti non discutibili, che in ultima analisi la città elabora e ripropone a se stessa in modo unico e irripetibile. Per riprendere una recente efficace *boutade* di Belting, "Bisanzio a Venezia non è Bisanzio a Bisanzio" (2002: 71-79). A tali risultati non sembra opporsi la storiografia più agguerrita degli ultimi anni, nel momento in cui ad esempio è stato possibile registrare una penetrazione superficiale, sul tornante tra XI e XII secolo, dello spirito della riforma ecclesiastica, nonostante l'azione vigorosa di uomini di punta come il patriarca gradense Domenico Marango, legato strettamente al papato e agli ambienti riformatori, in connessione con la lunga fase 'germanica' del patriarcato aquileiese. Ma ciò non bastò a far confluire Venezia, la quale già s'era posta in contrasto con le posizioni e con l'azione pontificia nello scorcio dell'XI secolo, entro le dinamiche dei processi di rinnovamento ecclesiastico avviati in quella delicatissima fase storica. Una chiesa "di frontiera", quella veneziana, com'è stata definita da Daniela Rando (1994), non restia in sé alle novità, ma sempre incline a ricomporle entro il quadro in tutto originale delle proprie esigenze culturali, sociali, politiche.

Nel Medioevo veneziano le suggestioni gerosolimitane non passano attraverso la crociata.

Wladimiro Dorigo (1992: 63-69) ha dimostrato come la consapevolezza della 'forma gerosolimitana' della prima S. Marco del IX secolo percorresse la cronachistica cittadina tra X e XI, anteriormente insomma all'impresa contariniana (la terza ricostruzione marciana), evidenziando altresì che nell'esito architettonico (nell'attuale cripta, com'è noto, è stata identificata dallo studioso la prima fabbrica di S. Marco)<sup>7</sup> è da riconoscersi la forma a *trichora*, vale a dire la suddivisione in tre vani, della tomba di Gesù, il *sepulchrum Domini*, connessa alla copertura cupolata di stretta significazione martiriale, riscontrabile sotto la scorza dei sim-

bolismi della letteratura di viaggio e della incerta iconografia storica (stampe, vedute, etc.). Ma si badi bene: la ricostruzione commessa dai Contarini alla fine dell'XI secolo guardò all'*Apostoleion* costantinopolitano, che allora era considerato uno dei più insigni monumenti dell'attuale Istanbul, deviando quindi il modello semantico già messo in forma (appunto, il sepolcro di Cristo) verso una legittimazione che figurativamente riuscisse ad imporre il concetto tutto veneziano di "*alterum Byzantium*", nel senso che la città lagunare ambiva a caratterizzarsi come l'erede culturale (molto più che 'politica') della capitale del mondo tardoantico, Bisanzio appunto.

A Venezia le mitografie gerosolimitane appaiono mediate dalla cronachistica, come nel caso della chiesa di S. Salvador (che nel XII sec. diverrà una canonica regolare) che la cronaca cosiddetta *Origo* accosta a Gerusalemme (cfr. Concina 1988: 73-74), ma non orientarono dunque la cultura architettonica medievale in senso imitativo, finendo tuttavia per rientrare da fine '400 nell'immaginario composito del *mito* di Venezia, come ha mostrato Lionello Puppi (1982: 62-76). E riprenderemo il discorso in chiusura.

Ora, convocare qui la ricordata categoria interpretativa dell' 'assenza' può risultare utile laddove si voglia, come qui s'è sommariamente fatto, tentare di spiegare i motivi della mancata assunzione, appunto, della pratica delle riproduzioni del Santo Sepolcro tra XI e XII secolo non solo nella città lagunare, ma in tutto l'entroterra veneto.

E tuttavia con una sia pur parziale eccezione, di cui subito ci occupiamo.

Nel Trecento a Padova la nuova campagna costruttiva alla basilica di S. Antonio, detta per antonomasia – com'è ben noto – il Santo<sup>8</sup>, si inserisce in un contesto di committenza che la documentazione sembra riferire solo in parte alla comunità conventuale<sup>9</sup>, individuando una forte preminenza laica nell'esibizione di una 'presenza' nel luogo di culto 'civico' per eccellenza della città: un cantiere assai prolungato che fece assumere alla chiesa l'aspetto che tanta storiografia ha superficialmente ritenuto d'influsso 'orientaleggiante', o di stretta osservanza marciana. La complessità delle tangenze culturali è invece ora decisamente più chiara, e può essere agevolmente supportata e verificata mediante il magnifico regesto documentario costituito dall'*Archivio Sartori*<sup>10</sup>, un'opera in vari volumi che dà conto, in sunto, della massiccia

documentazione antoniana. Varrà la pena di ricordare qui che il Santo era (ed è) retto da una comunità di Francescani, l'Ordine in cui Antonio, già canonico in Portogallo, sua terra natale, entrò e svolse la sua intensa attività di predicatore. La messa in forma del formidabile sistema strutturale e volumetrico di coperture cupolate s'allontana in verità alquanto dal precedente marciano, come hanno ben dimostrato gli studi di Marcello Salvatori sulla base di attente indagini di ordine metrologico oltre che costruttivo (Salvatori 1981: 31-81, spec. 78-80). È bene sottolineare come la funzione di mausoleo contenente le spoglie del santo sia in linea con un'idea di monumento funerario che la ricerca recente ha saputo estendere ben al di qua del concetto tardo-antico di *martyrium* (l'edificio a pianta accentrata che per solito veniva eretto sulla tomba di un santo), e che nell'ambito specifico dell'architettura minoritica, cioè francescana, trova il prototipo, almeno sul piano ideologico, nella basilica di S. Francesco di Assisi. Si sarebbe anzi tentati di cogliere nel Santo, accanto a questa funzione primaria, che mette in forma la rappresentazione e l'esibizione sia del ruolo dell'ordine che della dimensione civica (dal Comune alla stagione scaligera), la tendenza a costituirlo in *pantheon*, vale a dire in luogo deputato alle sepolture di laici eminenti e distintisi nelle vicende soprattutto politiche della città: tale era la scelta compiuta in sede testamentaria dalle famiglie e dai personaggi cittadini maggiormente in vista al fine di ottenere un luogo di sepoltura prestigioso accanto a rappresentanti dei più illustri lignaggi, secondo una consuetudine assai diffusa in ambito mendicante, che a Padova specialmente nel Trecento si registra in modo esemplarmente consistente.

E direi di più: lo straordinario complesso di sepolture sembra restituire un'immagine dei gruppi sociali assai articolata e variegata, spesso vincolata da una logica parentale evidentissima ad esempio nella disposizione testamentaria d'elezione della sepoltura «*ubi parenti sui iacent*» (Franco 2002: 269-270), insomma presso le giaciture di membri della medesima famiglia del testatore. Ed è proprio alla funzione funeraria, con riferimento innanzitutto – com'è ovvio – al sepolcro del taumaturgo<sup>11</sup>, che a mio parere si deve collegare l'elevazione della copertura a forma di tronco di cono della cupola sul transetto principale. Non sono riuscito ad individuare un rinvio gerosolimitano che andasse oltre l'ovvia memoria sepolcrale; insomma non ritengo

che al Santo nel Trecento si possa parlare di un vero e proprio recupero del modello del Santo Sepolcro solo sulla scorta del pur importante elemento costituito dal tronco di cono. Peraltro questa scelta 'segna' la basilica come luogo di pellegrinaggio, fungendo *ad hoc* da memoria gerosolimitana, in modo che ne appaia ribadito precisamente il carattere di mausoleo. A mio avviso – ecco il succo – la funzione di immediato richiamo al *sepulchrum Domini* sacralizza il luogo della sepoltura di Antonio ma non va intesa come riproposizione, sia pure parziale, del modello, bensì come rimando a Gerusalemme suscettibile di immediata e inequivoca decodifica. E non credo sia casuale il fatto che ad una nuova Gerusalemme si riferisse già la prima biografia del santo, l'*Assidua*, redatta nel 1232 – anno della canonizzazione di Antonio – o poco oltre: alla sua tomba – scrive l'agiografo – accorrono folle incontenibili di fedeli, e non s'arrestano i miracoli, "*aedificante Deo Ierusalem novam*" (cfr. Vecchi 1978: 3-20, spec.7).

Senza pensare che, e rientriamo nella nostra ottica, se si potesse dimostrare l'ipotesi di uno *xylotroulos*, vale a dire di una copertura lignea di forma troncoconica, a S. Fosca di Torcello (cfr. Concina 1995:44), si avrebbe conferma del fatto che tale soluzione di copertura era già stata sperimentata in area veneta, e sia pure in tutt'altri contesti cronologici e culturali; ma non possiamo certo qui addentrarci in questioni tipologiche o strettamente formali.

Per la cronologia costruttiva delle cupole Giulio Bresciani Alvarez ha riproposto nel 1994 (1994: 135-198, spec. 153-154), sulla scorta di una fonte tradizionale e ripetutamente sfruttata quale la *Visio Egidii* di Giovanni da Nono, la messa in opera in fase d'avvio di quella presbiteriale, eretta la quale si sarebbe posto mano a quella impostata sulla crociera, cosiddetta "dell'Angelo", che è appunto dotata della copertura troncoconica e si eleva su tiburio quadrato, ma nel contempo lo studioso ha ribadito come tale copertura sia da assegnarsi ad una fase costruttiva posteriore, pur entro il XIV secolo: del resto il noto particolare dell'affresco con l'*Apocalisse* di Giusto de' Menabuoi nel ciclo del battistero padovano, spesso convocato dagli studiosi, raffigura la basilica senza la copertura troncoconica della cupola dell'Angelo, e poiché l'esecuzione dell'affresco – la cui attendibilità come fonte a questo specifico riguardo è però da assumere con tutte le riserve del caso – va compre-

sa entro il 1378 (cfr. Spiazzi 1989), ne consegue che tale anno è da considerarsi come termine *post quem* per la datazione dell'attuale copertura.

Dunque a suggello della lunga campagna trecentesca si volle porre una 'memoria' che esaltasse, confermandolo e consacrandolo definitivamente, il carattere funerario della basilica (un "*memorial Bau*", come usa dirsi) (cfr. Lorenzoni 1981a: 3-15, spec. 10) attraverso tale ben riconoscibile rimando simbolico. Questa è la mia opinione, anche se la questione non può che restare del tutto aperta.

Ma preferisco ora passare senz'altro all'illustrazione del caso veronese.

Eloquente conferma della tesi di Krautheimer, secondo il quale sovente la memoria gerosolimitana inverte in un edificio di culto occidentale poteva restar confinata all'intitolazione, senza che necessariamente le fabbriche assumessero o esibissero precise analogie di ordine architettonico rispetto al venerato *monumentum*, viene infatti dall' 'occidentale' e 'imperiale' Verona, ove esistette in effetti una chiesa intitolata al Santo Sepolcro<sup>12</sup>.

Dalle attestazioni della seconda metà del XII secolo, nell'ambito della fitta storia documentaria della chiesa del Santo Sepolcro, sappiamo che essa apparteneva agli ospitalieri di S. Giovanni, che vi era annesso un ospedale e che dipendeva in un primo tempo dalla vicina abbazia dei SS. Nazaro e Celso<sup>13</sup>, anche se non è improbabile che alla menzione di una porta del S. Sepolcro nel 1037 sia da ricollegarsi l'esistenza di un edificio di culto sin da quel torno d'anni.

Qui non interessa seguire le vicende successive dell'ente, ben ricostruite dall'erudizione locale (Tacchella 1969), se non per dire che esso sorgeva a breve distanza sia da Porta Vescovo che da Porta S. Sepolcro, in un «punto chiave per l'accesso da est al nucleo urbano»<sup>14</sup>. L'inquadramento non solo topografico-viario ma anche strettamente urbanistico conferma in pieno la vocazione ospitaliera dell'ente.

A partire da fine '400 la chiesa del Santo Sepolcro sarebbe stata affiancata dall'attuale chiesa della Commenda di S. Toscana, anche se non risultano affatto chiari i rapporti volumetrici e spaziali tra le due chiese, né i relativi ingombri. Dico affiancata, non sostituita, come spesso si legge, giacché ancora nel 1774 si parla di "un'altra chiesa detta l'Ospedaletto in poca distanza dalla sudetta di

S. Toscana" (Tacchella 1969: 66). È molto importante notare che i due luoghi di culto risultano distinti. Presumibilmente l'edificio originario era annesso, in quel torno d'anni, alla nuova chiesa. Oppure, e meglio, si potrebbe pensare che l'attuale inconsueta partizione in due navate sia da ricollegarsi in qualche modo a tale dato. Ma né gli studi locali né tanto meno l'archeologia finora hanno espresso alcunché al riguardo, e al presente non vorrei avanzare letture avventurose.

Poi del Santo Sepolcro si perde memoria. La stessa intitolazione di matrice gerosolimitana venne definitivamente sostituita da quella alla penitente veronese S. Toscana, il cui culto era stato assorbito dalla tradizione giovannita (cfr. Benvenuti Papi 1995: 189-192) che l'avrebbe celebrata come 'donata' dell'Ordine, tanto che appunto gli ospitalieri – i quali, lo abbiamo visto, tenevano la chiesa – ne traslarono più tardi il corpo nella loro chiesa, forse nel 1342. Ma il punto che qui ci interessa è un altro. Un documento pur tardo, del 1491, che tuttavia registra la situazione precedente e inoltre sembra concordare con tutti gli altri dati desumibili dai documenti e dall'analisi dello stesso attuale edificio, attesta chiaramente che la chiesa era ad impianto longitudinale, presumibilmente ad una navata e con ogni probabilità dotato di tre absidi o comunque tripartito in area terminale; è necessaria qui una lunga citazione: «...*unum altare existens in Capella majori [...] in Capella a latere sinistro [...] adest altare Sanctae Tuschane [...] item altare Sancti Bernardini in capella a latere destro ipsius capellae majori*», quest'ultima "capella" così ben individuata onde non confonderla con una quarta «*capella a latere dextero apud capellam sancti Bernardini*», evidentemente una cappella laterale (Tacchella 1969: 63).

Le reliquie di iconografia storica risultano invece, purtroppo, di assai scarsa utilità, anche in considerazione del fatto che la situazione edilizia a fine '400 era notevolmente diversa rispetto ai secoli precedenti, come abbiamo visto; nondimeno gli indizi che se ne possono cogliere confermano pienamente la lettura or ora riferita<sup>15</sup>.

Dunque, sul piano architettonico, seppur sorprenda un po' la terminazione triabsidata di uno spazio a navata unica, non si riscontrano precise referenze gerosolimitane. A meno che, e sarebbe fatto di grandissima rilevanza qualora superasse lo scoglio della coerenza storica (scoglio innanzi al quale in questa occasione mi arresto prudenzial-

mente, ma non senza aver lanciato questa provocatoria ipotesi di lavoro), non si potesse pensare anche qui (e, ben s'intende, *mutatis mutandis*) ad una memoria della forma triconca del *sepulchrum Domini*, ora evidente grazie agli scavi condotti a Gerusalemme da Virgilio Corbo (1983), in qualche modo analogamente a quanto era stato messo in forma secoli prima a S. Marco. Né si dovrà dimenticare la definizione della città atesina come "minor Jerusalem" che la cultura umanistica tesse nel XV secolo ad attribuire ad epoca altomedievale, a far capo dal *Versus de Verona* (Marchi 1978: 3-12). Ma tanto azzardo basti, almeno per ora.

Per concludere, ribadiamo il dato principale che abbiamo potuto acquisire: in area veneta, nel pieno Medioevo, il modello gerosolimitano, sul piano strutturale e figurativo, è stato lasciato ai margini, se non proprio trascurato. Val la pena di precisare che l'indagine non ha potuto che fondarsi sulle evidenze superstiti, benché sia abbastanza ovvio – a parer mio – che eventuali altre fonti le quali avessero potuto suggerire o dimostrare il contrario sarebbero già emerse da lungo tempo alla consuetudine degli studi.

L'impressione è che, a parte il caso veronese del resto *sui generis*, la zona veneta, a motivo della non massiccia partecipazione alla prima e seconda Crociata, e anche considerando che molti episcopati tra XI e XII secolo erano apertamente filoimperiali<sup>16</sup> (e quindi di fatto lontani da quell'*esprit de croisade* cui ci riferivamo in apertura di questo saggio), non appare coinvolta strettamente in una pratica condivisa anche in alta Italia.

Si tratta, ed è il nodo centrale, di una mancata penetrazione delle motivazioni più profonde che stavano alla base della mimesi, dei processi imitativi del Santo Sepolcro.

Certo, a qualche spiegazione ulteriore si potrà pensare, ad esempio analizzando l'articolazione dei rapporti di potere sul territorio, ma nessuna spia sembra atta – io ritengo – a spiegare i fatti meglio di quella culturale, pur essendo quest'ultima ovviamente connessa alle scelte politiche e militari soprattutto di Venezia.

Neppure Vicenza<sup>17</sup>, né Treviso, né, prima del '300, Padova acquisiscono il messaggio 'forte' che sta alla base della mimesi gerosolimitana. È chiaro peraltro che qui pensiamo, per quanto riguarda la partecipazione alle prime tre crociate, ai mancati interventi da parte dei poteri laici ed ecclesiastici, non sfuggendoci certo le singole spontanee iniziati-

ve che evidentemente non mancarono: e basti pensare al caso pur controverso del trevigiano Giovanni da Vidor<sup>18</sup>, cui si dovrebbe – di ritorno egli ed i suoi armati dalla prima crociata con le spoglie di S. Bona<sup>19</sup> – la fondazione del santuario feltrino dei SS. Vittore e Corona<sup>20</sup>, così come ad altri personaggi del pari di ambito trevigiano che recentemente Giampaolo Cagnin ha fatto riemergere dall'archivio (Cagnin 2000: 25-29). Non sembrerà allora inutile auspicare un potenziamento delle indagini storiche sugli ambienti degli episcopati e dei capitoli cattedrali, onde ottenerne più chiare informazioni in ordine, ad esempio, alle possibili relazioni con *élites* locali che invece erano attratte dalle imprese crociate, magari per motivi non meramente d'interesse. Un terreno che potrebbe rivelarsi fertilissimo, e non solo in rapporto alle crociate.

Inoltre il non coinvolgimento nell'epopea crociata non significa che, ad esempio, gli ordini militari – innanzitutto Templari e Giovanniti – non fossero massicciamente presenti in area veneta dal XII secolo in avanti. Se non partirono grossi contingenti di armati dall'entroterra, s'assiste però su altri fronti a casi limite straordinari, come quello notissimo di Ponzio di Melgueil, abate scismatico di Cluny, che nel 1124 fonda, al ritorno dalla Terrasanta, un monastero a Campese (Campo Sion) sul Brenta, in accordo con il vescovo padovano Sinibaldo, e lo dedica alla S. Croce<sup>21</sup>. Perché allora non si sviluppa il modello dell'imitazione architettonica a fronte di assai probabili incroci culturali, anche se non politico-militari? Il rapporto tra poteri e universi culturali non è ancora ben chiarito; che sia lecito pensare ad un riaffacciarsi, al di là di qualsivoglia riciclaggio storiografico, della tesi – che personalmente giudico sfuggente e ormai comatosa (cfr. almeno Diano 1999: 259-289, spec. 261-264) – della mancata occidentalizzazione dell'area veneta?

Come che sia, a Venezia, così strettamente e in modi polimorfi legata – né v'è dubbio – a Bisanzio, la memoria del Santo Sepolcro si direbbe 'limitata', almeno per il primo Medioevo, all'implicito rinvio gerosolimitano marciano, ma è un altro discorso, come s'è visto, che nulla ha a che vedere con le crociate.

Credo allora che le relazioni di natura militare e commerciale con le imprese crociate (intendo ovviamente prima della quarta), non abbiano comportato culturalmente una coerente ricaduta 'occi-

dentalizzante' sino a tal punto, per Venezia. Ma su questo piano gli studi sono ancora arretrati; non sfugga tuttavia il fatto che le tipologie delle riproduzioni architettoniche sono uno 'scambio' culturale imparagonabile ad altri. Credo sia opportuno non dimenticarlo, anzi ribadirlo con molta chiarezza: è il modo dell'Occidente di intendere la Terrasanta in ottica 'crociata' che determina le esperienze mimetiche sul piano architettonico; non avrebbe senso ipotizzare un percorso ideologico inverso.

Anche nell'entroterra ad est di Verona, s'è visto, i processi imitativi gerosolimitani non prendono piede. Mentre la città atesina, ove la chiave 'occidentale' apre molte porte, a partire dal livello istituzionale e politico, partecipò con assai maggior coinvolgimento alle imprese d'*outramer* (Cervato 1999:139-141), e basti ricordare il vescovo Adelardo, legato in Terrasanta e attivissimo nel dibattito intorno alle questioni relative alle crociate (Cervato 1992: 51-60). D'altra parte l'intitolazione al S. Sepolcro, collegata – anche se forse non *ab origine* – ad un ordine militare, costituisce pur sempre un fatto.

Ma allo studioso non resta che registrare un'ulteriore conferma, per certi versi oggettivamente clamorosa, della tesi di Krautheimer poco sopra richiamata: una chiesa intitolata al Santo Sepolcro a pianta longitudinale, in linea del resto con le più recenti interpretazioni dell'architettura degli ordini militari, cui si deve in modo definitivo il superamento della tesi che riteneva le chiese templari (e anche ospitaliere) declinate tutte (o quasi) secondo forme che non potessero che fondarsi su piante accentrate<sup>22</sup>: presunti organismi univoci, deterministicamente allineati su un orizzonte di uniforme registrazione ideologica e culturale, lontanissimo però dalla realtà dei fatti.

Ma non è tutto. In epoca più tarda la cultura soprattutto letteraria di ambiente veneto suggerisce e facilita il rientro di un modello memoriale, secondo parametri ideologici tutt'affatto diversi, senza però rinunciare nel '600 a costruire vere e proprie micro-Anastasis come nel caso della cappella a S. Gaetano di Padova (Bellinati 1992: 32-33), ma già nel tardo '400 si vuole che Tullio Lombardo abbia progettato un'edicola del Santo Sepolcro presso l'omonimo monastero veneziano, lo stesso – non so dire se sia un caso, ma certo è fatto assai significativo – ove nel Trecento aveva soggiornato Petrarca, innamorato dell'agostiniane-

simo protoumanistico<sup>23</sup> che gli aveva suggerito il *De vita solitaria*.

Del resto, le devozioni seicentesche 'nordiche', in parte determinate dai flussi commerciali, orientano tra '600 e '700 alla costruzione di moltissime edicole in area sudtirolese: si pensi solo a Spinga o a S. Candido<sup>24</sup>; ma non è qui il caso di discuterne.

Né forse a tutta questa circolazione di idee sono estranee le devozioni eucaristiche e le mistiche 'spinte' (penso ad es. alla B. Chiara Bugni al S. Sepolcro di Venezia)<sup>25</sup>, ma occorrerà ragionarci con attenzione e con misura.

Le ragioni dell'*assenza* di cui abbiamo detto sono forse a questo punto ancor meno chiare che in esordio; ma è paradosso solo apparente, dato che un simile esito è invece perfettamente coerente con la natura stessa della ricerca, che deve aprire più problemi di quanti sia in grado di risolverne.

In compenso, se non m'illudo, abbiamo messo a fuoco, del tutto provvisoriamente, alcuni territori d'indagine e alcuni percorsi forse sinora male o per nulla intravisti, che occorrerà sottrarre alle incrostazioni sedimentatesi nella tradizione storiografica, al fine di poterli restituire alle metodologie più aggiornate di analisi storica.

## Note

<sup>1</sup> Penso ad es. a Puppi 1987: 109-115. Avverto che l'apparato critico convocato in questa sede è stato decisamente ridotto all'essenziale.

<sup>2</sup> Mi riferisco naturalmente al 'classico' saggio di Krautheimer 1942, ora in Krautheimer 1993: 98-150 (con aggiornamenti storiografici al 1987). Tra i titoli più accreditati nella tradizione del dibattito storiografico mi limito a ricordare Neri 1971; Bresc-Bautier 1974: 319-342; Cardini 1987: 19-49.

<sup>3</sup> Penso in particolare a Piva 2000: 97-117 (sulle cui conclusioni occorrerà tornare), e a Brenk 2002: 3-69.

<sup>4</sup> Da ultimo, anche per l'importante bibliografia precedente, Piva 1999:183-199.

<sup>5</sup> Cardini 1993: 52-56; Andenna 2003. In generale si può ancora utilmente ricorrere a Manselli 1983.

<sup>6</sup> Alphanféry 1974. Apre ora un nuovo fronte problematico il 'provocatorio' vol. di Tyerman (2000).

<sup>7</sup> Si veda la *summa* mirabile di Dorigo 2003: 167 sgg. per quanto qui pertiene, su cui peraltro conviene ancora ricorrere a Dorigo 1983: 556 sgg.

<sup>8</sup> Il titolo di maggior utilità, nella nostra ottica, è ancora Lorenzoni 1981a.

<sup>9</sup> In argomento si vedano le osservazioni di Bourdua 2002: 17-28 («...non dobbiamo dimenticare la possibilità che a Padova il prestigio della committenza laica e la cultura proto-

umanistica giocassero un ruolo importante, aumentando il desiderio non solo di lasciare monumenti artistici ma anche di curare e controllare la loro realizzazione»: *ivi*, p. 28).

<sup>10</sup> *Archivio Sartori* 1983. Su quest'opera – tutt'altro che priva di limiti, per vero – si vedano comunque gli Atti della tavola rotonda *P. Antonio Sartori OFM conv. e il suo "Archivio"* 1984: 229-275.

<sup>11</sup> È noto che dalla *translatio* del corpo di Antonio, avvenuta nel 1310, prese le mosse la ridefinizione dell'intera porzione orientale e della copertura della basilica: cfr. Marangon 1981:197-248. Non affrontiamo qui la questione ardua e problematica della possibile traslazione del 1350, sollevata da Lorenzoni 1981b: 17-30, spec. 23-27.

<sup>12</sup> La bibliografia sulla chiesa del S. Sepolcro di Verona non è folta (dal che si comprende facilmente com'essa sia ripetitiva e stanca): oltre a Biancolini 1749: 573-585 (anche il volentoso erudito segna il passo: «della mentovata Chiesa del Santo Sepolcro maggiori [rispetto alle poche riferite *supra*] notizie non abbiám noi trovato...»: *ivi*, p. 580), ricordo qui almeno Tacchella 1969 (ad oggi l'indagine più esauriente, ma bisognosa di aggiornamenti e approfondimenti); Tessari 1984; Ferrario 2000: 56-61; ricco di dati, relativi anche al S. Sepolcro, l'importante intervento recente di Pezzella 2000: 131-148.

<sup>13</sup> Sul monastero, nel contesto del polo di levante della città, si veda da ultimo Varanini 2004: 11-37. L'influsso di Terrasanta a Verona sembra precedere di molto la prima Crociata (cfr. *ivi*, p. 20), come subito si dirà nel testo; non siamo assolutamente in grado di ricostruire le vicende edificative della chiesa sin a tutto il XII secolo, ma si può comunque affermare che, sebbene l'antiorità dell'indicatore toponomastico – tra l'altro mantenutosi, assunto dall'intitolazione della chiesa, per tutto il Medioevo – possa far presumere un edificio sin dall'XI secolo, tale evenienza non imporrebbe affatto, di per sé, di escludere la possibilità di una ripresa o un rinnovamento costruttivo in chiave di mimesi architettonica.

<sup>14</sup> Franzoni 1961: 24; ancora nel 1178 la chiesa si trovava fuori Porta Vescovo, e «... la modificazione del sistema difensivo, per cui la chiesa del Santo Sepolcro risultò inclusa nella cinta urbana», comportò, nella seconda metà del Duecento, l'avanzamento delle mura «di un centinaio di metri verso est» (*ivi*, p. 26), da cui s'inferisce tra l'altro che l'attuale Porta Vescovo è da ricollegarsi a tale ampliamento del circuito difensivo della città.

<sup>15</sup> Stando ad una pianta del 1724, sembrerebbe di poter individuare una 'memoria' (ormai, suppongo, solamente tale) dell'antica intitolazione nella parte ovest dell'invaso: cfr. Borelli 1980: 415.

<sup>16</sup> Cfr., per tutti, De Sandre Gasparini 1991: 425-430.

<sup>17</sup> Come afferma Cracco 1988: 387, «Vicenza non è direttamente coinvolta in grandi eventi dell'epoca come la crociata».

<sup>18</sup> Sulla questione, da ultimo, Canzian 2004: 61-67.

<sup>19</sup> In mancanza di uno studio adeguato cfr. per ora Passolunghi 1989: 17.

<sup>20</sup> La bibliografia sul monumento feltrino si è considerevolmente arricchita soprattutto negli ultimi decenni, in particolare, tuttavia, in relazione a temi settoriali e parziali che qui non pertengono strettamente. Per una visione d'insieme converrà ancora ricorrere ad Alpage Novello 1974.

<sup>21</sup> Basti qui rinviare a Fornasari 1985: 52, 99-101.

<sup>22</sup> Per un'eccellente messa a punto su tutta la questione si veda ora Cadei 1995: 15-173.

<sup>23</sup> Cfr., tra gli altri, Voci 1983.

<sup>24</sup> Basti qui rinviare a Conta 1999: 310-311.

<sup>25</sup> Da ultimo si veda Cavalli 2002: 9-25.

## Bibliografia

**Alpage Novello 1974:** A. Alpage Novello (ed.) - *Il santuario di S. Vittore. Arte e vicende*, Feltre, 1974.

**Alphandéry 1974:** P. Alphandéry, A. Dupront - *La cristianità e l'idea di crociata*, tr. it., Bologna, 1974.

**Andenna 2003:** G. Andenna, R. Salvarani (eds) - *Deus non voluit. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101)*, Atti del Convegno (Milano 1999), Milano, 2003.

**Archivio Sartori 1983:** A. Sartori - *Archivio Sartori*, a cura di G. Luisetto, I, Padova, 1983.

**Bellinati 1992:** C. Bellinati - *"Cappella del Santo Sepolcro" nella chiesa di S. Gaetano a Padova*, in *Padova e il suo territorio*, n. 35, 1992, p. 32-33.

**Belting 2002:** H. Belting - *Bisanzio a Venezia non è Bisanzio a Bisanzio*, in F. Flores D'Arcais, G. Gentili (eds) - *Il Trecento adriatico. Paolo Veneziano e la pittura tra Oriente e Occidente*, catalogo della mostra (Rimini 2002), Milano, 2002, p. 71-79.

**Benvenuti Papi 1995:** A. Benvenuti Papi - *Pellegrini, cavalieri ed eremiti: gli ordini religioso-cavallereschi e la memoria agiografica*, in *I Templari. Una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa*, Atti del Convegno (Certosa di Firenze 1992), a cura di G. Viti, Firenze, 1995, p. 163-199.

**Biancolini 1749:** G. Biancolini - *Notizie storiche delle chiese di Verona*, Verona, 1749.

**Borelli 1980:** G. Borelli (ed.) - *Chiese e monasteri a Verona*, Verona, 1980, p. 415.

**Bourdua 2002:** L. Bourdua - *I Frati Minori al Santo nel Trecento: consulenti, committenti o artisti?*, in *Il Santo*, XLII, 2002, 1-3, p. 17-28.

**Brenk 2002:** B. Brenk, *Originalità e innovazione nell'arte medievale*, in E. Castelnuovo, G. Sergi (eds) - *Arti e storia nel Medioevo*, I, Torino, 2002, p. 3-69.

**Bresc-Bautier 1974:** G. Bresc-Bautier, *Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IXe-XVe s.)*. *Archéologie d'une dévotion*, in *Revue d'histoire de la spiritualité*, L, 1974, p. 319-342.

**Bresciani Alvarez 1994:** G. Bresciani Alvarez - *L'architettura nel complesso del Santo. Basilica e convento*, in *La basilica del Santo. Storia e arte*, Roma, 1994, p. 135-198.

**Cadei 1995:** A. Cadei - *Architettura sacra templare*, in *Monaci in armi. L'architettura sacra dei Templari attraverso il Mediterraneo*, Atti del

- Convegno (Certosa di Firenze 1992), Firenze, 1995, p. 15-173.
- Cagnin 2000:** G. Cagnin - *Pellegrini e vie di pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo (secoli XII-XV)*, Verona, 2000.
- Canzian 2004:** D. Canzian - *L'uso politico delle reliquie nei processi di strutturazione territoriale in area plavense tra VII e XII secolo*, in F. Coden (ed.) - *Il santuario dei Santi Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di mons. Vincenzo Savio*, Belluno, 2004, p. 33-67.
- Cardini 1987:** F. Cardini - *La devozione al Santo Sepolcro, le sue riproduzioni occidentali e il complesso stefaniano. Alcuni casi italiani*, in *7 colonne e 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano in Bologna*, Bologna, 1987, p. 19-49.
- Cardini 1993:** F. Cardini - *I Lombardi alla prima Crociata*, in *Milano e la Lombardia in età comunale (secoli XI-XIII)*, catalogo della mostra (Milano 1993), Milano, 1993, p. 52-56.
- Cavalli 2002:** S. Cavalli - *Beata Chiara Bugni (1471-1514) monaca del monastero del Santo Sepolcro a Venezia: edizione critica della vita* [in realtà sunto di una tesi di laurea], in *Annali. Studi e materiali dalle tesi di laurea*, Università Ca' Foscari, Venezia-Dipartimento di Studi storici, IV, 2002, p. 9-25.
- Cervato 1992:** D. Cervato - *L'ottavo centenario della legazione di Adelardo in Terra Santa*, in *Annuario storico zenoniano*, 9, 1992, p. 51-60.
- Cervato 1999:** D. Cervato - *Diocesi di Verona*, Padova 1999 (*Storia religiosa del Veneto*, 8).
- Concina 1988:** E. Concina - *Una fabbrica "in mezzo della città": la chiesa e il convento di San Salvador*, in F. Caputo (ed.) - *Progetto S. Salvador. Un restauro per l'innovazione a Venezia*, Venezia, 1988, p. 73-153.
- Concina 1995:** E. Concina, *Storia dell'architettura di Venezia dal VII al XX secolo*, Milano, 1995.
- Conta 1999:** G. Conta - *I luoghi dell'arte*, 5: *Val Pusteria, Valli Ladine*, Bolzano, 1999.
- Corbo 1983:** V. C. Corbo - *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, Jerusalem, 1983.
- Cracco 1988:** G. Cracco - *Religione, chiesa, pietà*, in G. Cracco (ed.) - *Storia di Vicenza*, II, Vicenza, 1988, p. 359-425.
- De Sandre Gasparini 1991:** G. De Sandre Gasparini - *Istituzioni e vita religiosa delle Chiese venete tra XII e XIV secolo*, in A. Castagnetti, G. M. Varanini (eds) - *Il Veneto nel Medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, Verona, 1991, p. 423-492.
- Diano 1999:** A. Diano - *Oltre Coletti. Prospettive per lo studio della cultura architettonica medievale nella diocesi di Treviso*, in A. Diano (ed.) - *Luigi Coletti*, Atti del Convegno (Treviso 1998), Treviso, 1999, p. 259-589.
- Dorigo 1983:** W. Dorigo - *Venezia Origini. Fondamenti, ipotesi, metodi*, Milano, 1983.
- 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.
- Ferrario 2000:** V. Ferrario, D. Longhi - *Inseguimenti d'Ultramare: appunti per un'analisi territoriale*, in *Lungo il tragitto crociato della vita*, catalogo della mostra (Venezia 2000), Venezia, 2000, p. 43-67.
- Fornasari 1985:** G. Fornasari - *Fondazioni cluniesi non dipendenti da S. Benedetto di Polirone nelle regioni venete. Un primo sondaggio*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, Atti del Convegno (Pescia 1981), Cesena, 1985, p. 89-103.
- Franco 2002:** T. Franco - *"Elegit sepulturam sui corporis apud ecclesiam Sancti Antonii confessoris Ordinis Fratrum Minorum"*. *Sepulture al Santo*, in *Il Santo*, XLII, 2002, 1-3, p. 261-275.
- Franzoni 1961:** L. Franzoni - *Porta S. Sepolcro e Porta Oriela*, in *Architetti Verona*, III, 1961, n. 12, p. 24-30.
- Krautheimer 1942:** R. Krautheimer - *Introduzione a un'iconografia dell'architettura sacra medievale*, 1942.
- Krautheimer 1993:** R. Krautheimer - *Architettura sacra paleocristiana e medievale*, tr. it., Torino, 1993, p. 98-150 (con aggiornamenti storiografici al 1987).
- Lorenzoni 1981a:** G. Lorenzoni (ed.) - *L'edificio del Santo di Padova*, Vicenza, 1981.
- Lorenzoni 1981b:** G. Lorenzoni - *Cenni per una storia della fondazione della basilica alla luce dei documenti (con ipotesi interpretative)*, in G. Lorenzoni (ed.), *L'edificio del Santo di Padova*, Vicenza, 1981, p. 17-30.
- Manselli 1983:** R. Manselli - *Italia e italiani alla prima Crociata*, Roma, 1983.
- Marangon 1981:** P. Marangon - *Traslazioni e ricognizioni del corpo di S. Antonio nelle fonti storico-letterarie*, in *Il Santo*, XXI, 1981, 2, p. 197-248.

- Marchi 1978:** G. P. Marchi - *Forma Veronae. L'immagine della città nella letteratura medioevale e umanistica*, in L. Puppi (ed.) - *Ritratto di Verona. Lineamenti di una storia urbanistica*, Verona, 1978, p. 1-22.
- Neri 1971:** D. Neri - *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem, 1971.
- P. Antonio Sartori OFM conv. e il suo "Archivio"**  
**1984:** P. Antonio Sartori OFM conv. e il suo "Archivio" (Padova, 30 novembre 1984), in *Le Venezie francescane*, n.s. I, 1984, 2, p. 229-275.
- Passolunghi 1989:** P. A. Passolunghi - *S. Bona di Vidor monastero pomposiano*, in D. Gasparini (ed.) - *Due villaggi della collina trevigiana. Vidor e Colbertaldo*, 2, Vidor, 1989, p. 13-40.
- Pezzella 2000:** N. Pezzella - *San Vitale, chiesa templare di Verona*, in *XVII Convegno di ricerche templari* (Abbazia di Chiaravalle Milanese 1999), a cura della L.A.R.T.I., Latina, 2000, p. 131-148.
- Piva 1999:** P. Piva - *L'ubicazione del Sepulchrum nelle chiese romaniche dell'Italia del Nord: alcune ipotesi*, in *Hortus artium medievalium*, 5, 1999, p. 183-199.
- Piva 2000:** P. Piva - *Le "copie" del Santo Sepolcro nell'Occidente romanico. Varianti di una relazione problematica*, in R. Cassanelli (ed.) - *Il Mediterraneo e l'arte nel Medioevo*, Milano, 2000, p. 97-117.
- 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, p. 62-76.
- Puppi 1987:** L. Puppi - *Rito e magia nello spettacolo urbano della morte impartita e la registrazione di un'assenza*, in A. Olivieri (ed.) - *Eresie, magia, società nel Polesine tra '500 e '600*, Atti del Convegno (Rovigo 1987), Rovigo, 1989, p. 109-115.
- Rando 1994:** D. Rando - *Una chiesa di frontiera: le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII*, Bologna, 1994.
- Runciman 1965:** S. Runciman - *L'intervento di Venezia dalla prima alla terza Crociata, in Venezia dalla prima Crociata alla conquista di Costantinopoli del 1204*, Firenze, 1965, p. 1-22.
- Salvatori 1981:** M. Salvatori - *Costruzione della basilica dall'origine al secolo XIV*, in G. Lorenzoni (ed.) - *L'edificio del Santo di Padova*, Vicenza, 1981, p. 31-81.
- Spiazzi 1989:** A. M. Spiazzi (ed.) - *Giusto de' Menabuoi nel battistero di Padova*, Trieste, 1989.
- Tacchella 1969:** L. Tacchella - *Il Sovrano Militare Ordine di Malta nella storia di Verona*, Genova, 1969.
- Tessari 1984:** U. G. Tessari - *Santa Toscana, Santa Chiara, Santa Maria del Paradiso*, Verona, 1984.
- Tyerman 2000:** Ch. Tyerman - *L'invenzione delle crociate*, tr.it., Torino, 2000.
- Varanini 2004:** G. Varanini - *Il sacello di S. Michele e il monastero dei SS. Nazaro e Celso nella storia urbanistica e religiosa di Verona medievale*, in G. Varanini (ed) - *Il sacello di S. Michele presso la chiesa dei SS. Nazaro e Celso a Verona*, Verona, 2004, p. 11-37.
- Vecchi 1978:** A. Vecchi - *"Ierusalem nova"*, in A. Poppi (ed.) - *Liturgia, pietà e ministeri al Santo*, Vicenza, 1978, p. 3-20.
- Voci 1983:** A. M. Voci - *Petrarca e la vita religiosa: il mito umanista della vita eremitica*, Roma, 1983.