

Luigi Michele de Palma

MEMORIE PALEOCRISTIANE E MEDIEVALI
DEL SANTO SEPOLCRO IN PUGLIA

Il passaggio dei pellegrini diretti o di ritorno dalla Terra Santa attraverso la Puglia viene ricordato nei testi odeporici a partire dal IV secolo¹. L'anonimo pellegrino di Bordeaux compì il suo viaggio di ritorno da Gerusalemme nel 334; attraversò l'Adriatico partendo da Valona e sbarcò nel porto di Otranto. Di lì percorse la Traiana Calabra per giungere a Brindisi e proseguì lungo la Traiana, verso Benevento, toccando Bari e Canosa².

In seguito, il flusso dei pellegrini lungo le regioni della penisola andò ad intensificarsi sempre più, ma dal V secolo in poi subì un forte rallentamento a causa dell'insicurezza delle vie di comunicazione provocata dalle invasioni barbariche insieme agli atti di pirateria che si susseguirono nel Mediterraneo. Tuttavia gli itinerari meridionali tornarono ad essere

1. La bibliografia sui pellegrinaggi è vastissima, perciò si rinvia a quella compresa in R. Lavarini, *Il pellegrinaggio cristiano dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997, pp. 707-29; *L'Europa dei pellegrini*, a cura di L. Vaccaro, Milano 2004; *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo*, a cura di J. Chélini - H. Branthomme, Milano 2004, pp. 169-76; *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalla fine del Medioevo al XX secolo*, a cura di J. Chélini - H. Branthomme, Milano 2006, pp. 204-10. Sono ancora utili i lavori di R. Stopani, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze 1995²; Id., *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze 1995; si veda anche F. Cardini - R. Salvarani - M. Piccirillo, *Verso Gerusalemme. Pellegrini, santuari, crociati tra X e XV secolo*, Gorle 2000; e per gli itinerari pugliesi percorsi dai pellegrini si vedano gli studi (e le indicazioni bibliografiche) di P. Dalena, *Le vie di pellegrinaggio medievale nel Mezzogiorno italiano*, in *L'uomo in pellegrinaggio*, Atti del Convegno di studi, San Marco Argentano (Cs), 26-27 maggio 2000, a cura di P. Dalena, Bari 2003, pp. 7-22; Id., *Itinerari medievali per la Terrasanta*, in *Militia Sancti Sepulcri. La Storia. I Luoghi. Gli Itinerari*, a cura di P. Dalena, Bari 2006, pp. 17-36; e di P. Corsi, *Dal pellegrinaggio alla crociata. Ideali, protagonisti, itinerari*, Bari 2007, pp. 61-97.

2. *Itineraria Antonini Augusti et Burdingalense*, a cura di O. Cuntz, Stuttgart 1990, pp. 86-102.

Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei luoghi santi tra Medioevo ed Età Moderna. A cura di Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2013

percorsi durante l'VIII secolo, specialmente lungo la costa tirrenica, mentre il monaco Bernardo, insieme ai suoi compagni di viaggio verso la Terra Santa fra l'866 e l'870, attraversò il ducato di Benevento e raggiunse il santuario di San Michele sul Gargano, per poi proseguire verso Bari, dove nell'847 era stato costituito un emirato berbero³.

Fino alla fine del X secolo le vicende politiche del Mezzogiorno, le scorriere piratesche, l'insicurezza delle strade e la carente assistenza dei viaggiatori scoraggiarono il flusso dei pellegrini verso la Terra Santa. Essi preferirono percorrere itinerari marittimi alternativi, mentre le vie terrestri balcaniche apparivano più sicure. La situazione migliorò sul finire del secolo XI tramite il progressivo consolidarsi del regno normanno. I territori del Meridione e le sue vie di comunicazione ripresero a godere di maggiore tutela e ad assicurare ai viaggiatori e ai pellegrini una migliore assistenza. Tornò in auge il tradizionale itinerario dei pellegrini *per antiquam Rome viam*, la quale raggiungeva i porti adriatici della Puglia e faceva tappa a Monte Sant'Angelo, presso il santuario di San Michele⁴.

Questo itinerario venne prescelto dal terzo gruppo di cavalieri partiti per la prima crociata e capeggiati da Boemondo insieme a Riccardo del Principato, Roberto di Fiandre, Roberto il Normanno, Ugo Magno, Evrardo di Puiset, Acardo di Montmerle e Usuardo di Murone⁵. Inoltre, nel 1096 Fulcherio di Chartres, in compagnia di altri pellegrini, partì dalla Francia e raggiunse Roma per poi dirigersi verso i porti del basso Adriatico. Nel giorno di Pasqua del 1097 s'imbarcò a Brindisi e attraversò l'Adriatico fino al porto di Durazzo. Di qui proseguì via terra verso Costantinopoli e Gerusalemme⁶. Poco più di cinquant'anni dopo, nell'itinerario del pellegrinaggio dall'Islanda a Gerusalemme (1151-1154) dell'abate Nikulas Saemendarson, si ricordano le tappe compiute presso i santuari di San Michele sul Gargano e di San Nicola a Bari, nonché le città e i porti del

3. Bernardo il Saggio, *Itinerario dei luoghi santi*, a cura di U. Dovere, Napoli 2003. Per la storia dell'emirato barese si veda G. Musca, *L'emirato di Bari 847-871*, Bari 1992².

4. Si veda in proposito R. Infante, *I cammini dell'angelo nella Daunia tardoantica e medievale*, Bari 2009.

5. Robertus Monachus, *Historia Hierosolimitana*, in *Itinera Hierosolymitana Crucisignatorum (saec. XII-XIII)*, I: *Tempore Primi Belli Sacri*, a cura di S. de Sandoli, I, Jerusalem 1978, pp. 202-3.

6. Fulcherio di Chartres, *Historia Hierosolymitana*, in *Historia Hierosolymitana gesta Francorum Iherusalem peregrinantium*, ibidem, pp. 98-101.

nord-barese: Barletta, Trani, Bisceglie, Molfetta e Giovinazzo. L'abate, infine, s'imbarcò a Brindisi, diretto a San Giovanni d'Acri⁷.

Sebbene i pellegrini abbiano continuato a percorrere la *via peregrinorum* – forse, almeno in parte, coincidente con la *via sacra Langobardorum* – per raggiungere la Terra Santa, gli itinerari marittimi delle successive crociate optarono prevalentemente per le rotte tirreniche. Tuttavia la memoria del passaggio dei primi crociati si coniugò con l'esperienza di viaggio degli altri pellegrini provenienti dalla Terra Santa e si fissò sulle terre di Puglia fino a caratterizzare taluni aspetti della vita di pietà delle popolazioni pugliesi.

Anche la Puglia, così come altre parti della Cristianità, fu resa partecipe della sacralità di Gerusalemme e della Terra Santa attraverso l'edificazione di monumenti che imitavano o evocavano le forme e le fattezze dei prototipi d'oltremare, oppure per mezzo di reliquie e di oggetti importati dai luoghi santi, utili a consacrare gli spazi sacri della regione, nonché tramite l'esercizio di culti particolari che trasferivano in loco i benefici spirituali lucrabili nelle loro sedi originarie⁸. Insomma, un complesso di elementi e di fattori che rendeva Gerusalemme e la Terra Santa presenti sul territorio regionale congiuntamente alla loro forza santificatrice, alimentava l'ideale ascetico del pellegrinaggio ultramarino e nello stesso tempo rappresentava un'esperienza propedeutica ad esso e, in alcuni casi, lo sostituiva, consentendo anche a chi era impedito d'intraprendere il cammino verso Gerusalemme, di goderne ugualmente i vantaggi per la salute dell'anima e del corpo.

7. Nicolaus Saemundarson, *Iter ad loca sancta (1151-1154)*, ibidem, II: *Tempore Regum Francorum (1100-1187)*, Jerusalem 1980, pp. 207-23. Significativa è anche la testimonianza del pellegrino ebreo Binyamin da Tudela, in viaggio dalla Spagna verso la Palestina (di ritorno fra 1172-1173), il quale aveva visitato Bari, «la grande città distrutta dal re Guglielmo di Sicilia: il luogo è ora in rovina, e non vi risiedono né ebrei né cristiani» (Binyamin da Tudela, *Itinerario (Sefer massaot)*, a cura di G. Busi, Rimini 1988, p. 22). La città, passata sotto l'imperatore di Costantinopoli, per ritorsione era stata distrutta da Guglielmo il Malo nel 1156. La ricostruzione ebbe inizio nel 1169. Sulla vicenda si veda R. Iorio - R. Licinio - G. Musca, *Sotto la monarchia normanno-sveva*, in *Storia di Bari dalla conquista normanna al ducato sforzesco*, a cura di G. Musca - F. Tateo, Roma-Bari 1990, pp. 62-8.

8. Su questi aspetti connessi al fenomeno dei pellegrinaggi si rinvia agli studi di A. Dupront, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società, chiesa e vita religiosa nell'ancien régime*, a cura di C. Russo, Napoli 1976, pp. 351-75; Id., *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini*, Torino 1993, in parte pubblicato nuovamente in Id., *Crociate e pellegrinaggi*, Torino 2006.

LE "ROTONDE" PUGLIESI

Se il ricordo della Puglia è presente nella memoria dei pellegrini in Terra Santa a cominciare dal IV secolo, resta comunque da stabilire quando il ricordo dei Luoghi Santi, e principalmente del Santo Sepolcro, inizi ad essere testimoniato nell'area della regione. Il maggior numero dei luoghi di culto, edificati ad imitazione dei prototipi gerosolimitani, o almeno evocativi della Terra Santa – così come si vedrà in seguito – sono di epoca successiva alla prima crociata. Eppure alcuni indizi architettonici fanno riconoscere gli stereotipi d'oltremare anche in alcuni edifici sacri pugliesi, e in modo particolare la pianta centrale sul modello della rotonda dell'*Anastasis* gerosolimitana⁹.

L'esempio più antico, risalente al V secolo, è il battistero di San Giusto¹⁰, un sito rurale nei pressi di Lucera, dove gli scavi archeologici com-

9. Circa la larga diffusione delle imitazioni dell'*Anastasis* e dell'edicola del Santo Sepolcro si vedano gli studi: *I cavalieri del Santo Sepolcro*, Roma 1959; R. Milliat, *Le Saint-Sépulcre en France*, Angoulême 1959; A. H. Bredero, *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in *Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son 70. anniversaire par ses amis, ses collègues, ses élèves et les membres du C.E.S.C.M.*, a cura di P. Gallais - Y.-J. Riou, I, Poitiers 1966, pp. 259-70; A. Heimann-Schwarzweber, *Grab, Heiliges*, in *Lexikon der christlichen Ikonographie* (LChI), 2, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970, coll. 182-92; D. Neri, *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971; H. Buschhausen, *Die südtalienenische Bauplastik im Königreich Jerusalem von König Wilhelm II. bis Kaiser Friedrich II.*, Wien 1978; V. H. Elbern, *Das Heilige Grab in der bildlichen und liturgischen Kunst*, in *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, Atti del Colloquio internazionale (Pontificia Università del Laterano, 10-12 aprile 1996), a cura di K. Elm - C. D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, pp. 161-77; G. Bresc-Bautier, *Le imitazioni del Santo Sepolcro*, in *Le crociate. L'Oriente e l'Occidente da Urbano II a San Luigi (1096-1270)*, Catalogo della Mostra (Roma, febbraio-aprile 1997), a cura di M. Rey-Delqué, Milano 1997, pp. 246-50; M. Sensi, *Santuari "ad instar" del Santo Sepolcro*, in «Quaderni Stefaniani», 19 (2000), pp. 261-85; *Le Rotonde del Santo Sepolcro: un itinerario europeo*, a cura di P. Pirotti - C. Tosco - C. Zanella, Bari 2005; R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel medioevo. Spazio, liturgia, architettura*, Milano 2008; per l'Italia si rinvia al volume *Rotonde d'Italia. Analisi tipologica della pianta centrale*, a cura di V. Volta, Milano 2008 (con ulteriori riferimenti bibliografici); mentre per i prototipi gerosolimitani: V. C. Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*, 3 voll., Jerusalem 1981; M. Biddle, *Il mistero della tomba di Cristo*, Roma 2000 (con ricca bibliografia); e M. Losito, *Il Santo Sepolcro e la Gerusalemme celeste: da architettura costantiniana a modello universale*, Bari 2011.

10. La denominazione è recente e si riferisce al villaggio esistente nella campagna lucerina. Finora non si è trovata testimonianza di una specifica dedicazione del complesso di edifici sacri di cui fa parte il battistero, né può essere documentata la derivazione dell'agiotponimo.

più fra il 1995 e il 1997 hanno potuto documentare lo sviluppo di un insediamento risalente al I sec. a.C. - I sec. d.C. (forse una casa colonica - fattoria), trasformata dapprima in una *villa* (I-IV sec.) e poi in un complesso paleocristiano (V sec.) comprendente una prima chiesa, un battistero, un narcece ed alcuni ambienti annessi¹¹. Fino alla metà del VI sec. l'originario complesso fu oggetto di ulteriori ampliamenti, fra cui la costruzione di un'altra chiesa, con funzione cimiteriale, parallela alla prima e ad essa collegata con il prolungamento del narcece. Seguì un incendio che provocò gravi danni alla prima chiesa e indusse ad effettuare alcune modifiche della seconda per adattarla alle esigenze liturgiche (seconda metà del VI - inizi del VII sec.). Tuttavia, nel corso del VII secolo, il complesso subì un progressivo degrado fino al completo abbandono.

Il sito è stato scoperto a seguito dei lavori per lo sbarramento del torrente Celone (1986) e la costruzione di una diga. Venne studiato (1995-1997) da un gruppo di archeologi del Dipartimento di Studi Classici e Cristiani dell'Università di Bari, diretto da Giuliano Volpe, il quale, al termine delle indagini, ha formulato l'ipotesi che identifica l'originario *praetorium Lauerianum* (una tenuta imperiale registrata nella *Tabula Peutingeriana*) con uno dei nuclei abitativi - se non il principale - all'interno del *saltus Carminionensis*, corrispondente al sito di San Giusto. Questo insediamento sarebbe stato la residenza del vescovo di Carmignano, diocesi rurale pugliese del V-VI secolo, di cui rimaneva sconosciuta l'ubicazione¹².

Il battistero di San Giusto ha subito talune modifiche nel corso dei secoli in concomitanza dell'evoluzione del complesso paleocristiano, ciò nonostante gli esami archeologici attestano che sin dall'origine (V sec.) esso abbia conservato la pianta circolare con un nucleo centrale coperto da una cupola. Quest'ultima poggiava su un tamburo sorretto da una peristasi circolare di otto colonne. L'ipotesi ricostruttiva comprende anche un elevato e una copertura a spiovente del deambulatorio, la quale rifletterebbe la pianta interna ottagonale del pavimento. Al centro era posta la vasca battesimale quadrilobata¹³.

11. Gli studi sugli scavi compiuti sono raccolti nel volume *San Giusto. La "villa", le "ecclesiae". Primi risultati dagli scavi nel sito rurale di San Giusto (Lucera): 1995-1997*, a cura di G. Volpe, Bari 1998.

12. G. Volpe, *Aspetti della storia di un sito rurale e di un territorio*, ibid., p. 336. Attualmente il sito è sommerso dalle acque della diga, ma riaffiora nei periodi di secca.

13. A. Biffino, *Il battistero*, ibid., pp. 107-8.

Identica è la forma del fonte battesimale della rotonda della chiesa di San Giovanni Battista a San Giovanni Rotondo. La vicenda di questo antico battistero, però, è particolarmente significativa poiché il toponimo di questa chiesa rurale (VI-VII sec.) è passato a denominare la cittadina garganica, poco distante, sorta probabilmente sul finire dell'XI secolo¹⁴.

Gli studi di Silvio Carella hanno messo in luce come alla forma circolare esterna del battistero (forse non perfetta per la probabile presenza di tre absidi) corrispondeva la pianta interna ottagonale, simile a quella di San Giusto. La copertura è costituita da una cupola, sormontata da un lanternino, forse aggiunti entrambi in un momento successivo alla costruzione del battistero. Esso viene fatto risalire alla fine del VI o alla prima metà del VII secolo, cioè al periodo in cui i Longobardi occuparono il promontorio del Gargano¹⁵.

La Rotonda di San Giovanni, inoltre, ora trasformata in chiesa, era «in origine un piccolo battistero autonomo associato ad almeno un'altra costruzione religiosa (la chiesa della sinassi), se non addirittura a due (la chiesa della sinassi e una martiriale)»¹⁶. La posizione isolata e lontana dai centri abitati del complesso religioso, con le sue funzioni battesimali e cimiteriali, ne faceva un polo importante per il servizio spirituale delle popolazioni rurali e un punto di scambi commerciali per le genti dei territori circostanti.

Ulteriore esempio pugliese di "rotonda", risalente al VI secolo, è il battistero di San Giovanni a Canosa, che si sviluppa su una pianta centrale ed è «costituito – secondo la descrizione di R. Mola – da quattro ambienti disposti a croce sugli assi principali collegati da corpi esterni le cui murature perimetrali definiscono uno spazio interno a dodici lati con una vasca battesimale eptagonale»¹⁷. Sebbene l'edificio sia stato ridotto a un rude-

14. Le origini della cittadina pugliese vengono discusse e approfondite da P. Corsi, *Nuove considerazioni sulla storia di San Giovanni Rotondo nel medioevo*, in *Il battistero di San Giovanni Rotondo. Elementi di archeologia e storia medievale*, a cura di P. Corsi, Foggia 2000, pp. 43-55.

15. S. Carella, *Relazione preliminare sul battistero altomedievale di San Giovanni Rotondo*, *ibid.*, p. 39.

16. *Ibid.*, p. 40.

17. «L'ingresso – continua Mola – è preceduto da un nartece le cui estremità sono concluse da pareti semicircolari, le strutture interne ed il sistema delle coperture sono stati sostituiti nel secolo scorso da pilastri e volte allorché il complesso, da tempo in abbandono e ridotto a ruderi, venne utilizzato come frantoio» (cit. in L. Mongiello, *Chiese di Puglia. Il fenomeno delle chiese a cupola*, Bari 1988, p. 21).

re – durante l'Ottocento venne trasformato in frantoio – i corpi di fabbrica superstiti mostrano chiare tracce da cui si riconosce «l'originario schema strutturale caratterizzato da copertura a volta anulare a cupola sull'ambiente centrale, a volta a botte per gli altri locali ed il narteca»¹⁸.

Il battistero canosino – così come ha posto in evidenza Luigi Mongiello – si conforma nella sua morfologia ad una tipologia d'età romana, ripresa successivamente dai costruttori paleocristiani, tuttavia «l'estrinsecazione di una serie di concetti esperienziali [...] fanno di questo organismo architettonico un modello unico» se posto a confronto con altri edifici di forma analoga, ad esempio: Santo Stefano Rotondo, il mausoleo di Costanza, il Sant'Angelo di Perugia e il battistero di Nocera. Dall'analisi del fenomeno delle chiese a cupola, che ha caratterizzato il medioevo architettonico pugliese, Mongiello ha concluso che il San Giovanni di Canosa può essere considerato «uno dei modelli antesignani della puntualizzazione di quel bagaglio esperienziale che costituirà la tradizione architettonica pugliese e che porterà alla genesi dei “linguaggi architettonici”» degli edifici sacri con copertura a cupola, largamente diffusi sul territorio della regione¹⁹.

LA ROTONDA BRINDISINA DI SAN GIOVANNI AL SEPOLCRO

Le “rotonde” a cui si è fatto finora riferimento svolgevano la funzione battesimale in relazione con altri edifici di culto connessi e pertanto imitavano l'*exemplum* dell'*Anastasis*, contenente il Santo Sepolcro, perché a loro volta – secondo l'accezione di s. Ambrogio – contenevano la “tomba” in cui il credente veniva sepolto e risorgeva a nuova vita, cioè la vasca del battistero. È molto probabile che la chiesa brindisina di San Giovanni al Sepolcro abbia svolto un ruolo analogo, ma di genere diverso, meno simbolico e più realistico, all'interno del tessuto religioso della città di Brindisi.

Quanti hanno trattato il tema, hanno discusso a lungo sulle origini dell'edificio sacro e sulla sua destinazione²⁰. Alcuni hanno ritenuto che l'e-

18. L'asse trasversale dell'edificio misura m. 31,00, mentre quello longitudinale è di m. 40,00.

19. Ibid., p. 27.

20. Un ragguaglio puntuale sul dibattito fra gli studiosi è compreso nella voce relativa alla città pugliese di F. Bonnard, *Brindisi*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, X, Paris 1938, coll. 744-8. La bibliografia precedente viene indicata nel vol. di B. Sciarra Bardaro, *La chiesa di S. Giovanni del Sepolcro in Brindisi*, Brin-

dificio fosse stato edificato sull'area occupata in precedenza da un battistero, altri invece sullo spazio appartenuto ad un tempio diptero. Di fatto, la pianta a staffa di cavallo è scandita internamente da otto colonne centrali (di cui due addossate alla parete), mentre altre sei semicolonne sono disposte sul muro perimetrale²¹. La cupola in legno, realizzata nel XIX secolo, ha sostituito l'originale copertura a volta. Tutti gli autori, comunque, concordano nel ritenere il tempio brindisino una topomimesi dell'*exemplum* gerosolimitano precedente agli interventi crociati.

Pasquale Testini ha fatto notare che, ad un'attenta analisi, l'edificio brindisino comprende un cospicuo utilizzo di materiali di spoglio, mentre la sua realizzazione rivela un progetto ridotto all'essenziale, «per il quale non ci si preoccupa per le incongruenze e non si soffrono scrupoli per la rudezza di accostare il nuovo e il vecchio»²². Insomma, la costruzione sarebbe stata portata a termine in fretta, il materiale reperito laddove era disponibile e le integrazioni furono compiute a seconda delle necessità. Tutto ciò al fine di corrispondere rapidamente e prevalentemente al desiderio di esaltare il committente e di guadagnare il favore popolare in concomitanza con un evento probabilmente congiunto con le crociate. Brindisi, infatti, diventò un approdo molto importante e un porto notoriamente preferito dagli itinerari dei crucegnati, perché posta al termine della via Appia e della via Latina. Il notevole afflusso di pellegrini nella città marittima sollevò l'esigenza di predisporre strutture logistiche recettive adeguate a corrispondere ad un'elevata concentrazione di individui e di provvedere anche a luoghi di culto per il servizio religioso.

È probabile che la committenza della chiesa brindisina del Santo Sepolcro (successivamente associata al titolo di San Giovanni) debba attribuirsi ai Normanni, memori delle glorie conquistate in Terra Santa da Boemondo d'Altavilla. Non sorgono dubbi, infatti, sull'intenzione dei costruttori d'imitare – seppure in maniera imperfetta e con dimensioni dimezza-

disi 1962; e per gli aggiornamenti *S. Giovanni al Sepolcro e S. Benedetto a Brindisi. Un restauro per la città*, a cura di G. Matichecchia, Bari 2001; ed anche M. Frati, *I Santi Sepolcri nell'Italia meridionale*, in *Le Rotonde* cit., pp. 121-38, qui pp. 124-7.

21. Una descrizione particolareggiata degli elementi che la compongono, con rilievi e disegni in scala è fornita da D. Spinelli, *S. Giovanni al Sepolcro di Brindisi*, in *Rotonde d'Italia* cit., pp. 176-93.

22. P. Testini, *San Giovanni al Sepolcro. Brindisi*, in *San Leucio d'Alessandria e l'Occidente*, Atti del secondo convegno nazionale su "il santo patrono" (Brindisi 10-11 novembre 1984), Brindisi 1991, pp. 83-101.

te – il modello dell'*Anastasis* per erigere nella città pugliese un monumento evocativo della passione, morte e risurrezione di Cristo²³.

Tuttavia il processo di mimesi non si circoscrisse alla riproduzione delle fattezze architettoniche del prototipo e neppure alla decorazione interna con affreschi raffiguranti varie scene della *passio*. L'edificio entrò a far parte dei beni in possesso dei Canonici del Santo Sepolcro (e dopo la soppressione passò ai Giovanniti) e nel suo spazio – secondo l'ipotesi di Testini – si poté celebrare la liturgia della Settimana Santa, ispirandosi alla ritualità e alla gestualità gerosolimitana. Pertanto – continua Testini – è d'obbligo l'analogia con l'edicola sansepolcrina di Aquileia, utilizzata come repositario del Giovedì Santo e per la liturgia della Pasce²⁴, ma nel caso della chiesa brindisina la situazione è differente: non si tratta di un elemento aggiuntivo oppure di un arredo all'interno di un'aula di culto – così come per Aquileia – bensì di uno spazio autonomo e indipendente. Qui la liturgia poteva svolgersi «intorno ad un manufatto-teca sul tipo di Aquileia, collocato al centro della chiesa», così come il *sepulcrum Domini* nella rotonda dell'*Anastasis*. Di questo ipotetico manufatto-teca o edicola, però, qualunque sia stata la sua forma, circolare o poligonale, non è rimasto nessun segno²⁵.

La ragione liturgica addotta da Testini appare suggestiva e affascinante soprattutto per l'autorevole termine di paragone, ma i lavori di restauro e i saggi di scavo, compiuti successivamente negli anni 1992-1995,

23. P. Belli D'Elia, *Il Romanico*, in *Civiltà e culture in Puglia*, 2: *La Puglia fra Bisanzio e l'Occidente*, Milano 1980, pp. 175-6. «Nonostante le incertezze esecutive, non vi sono dubbi che l'edificio risponde ad una precisa intenzione di riproposta del modello dell'*Anastasis*, nella fase del restauro dell'imperatore bizantino Costantino Monomaco (XI secolo), intenzione che verrebbe ribadita se il coro rettangolare ancora presente nel secolo scorso, ad uso di sagrestia, dovesse essere stato originato da una sistemazione medievale. Un'imitazione con un riecheggiamento anche dell'Edicola del Sepolcro, da intendere nei suoi più alti risvolti simbolici piuttosto che nella perfetta aderenza delle forme» (A. Pepe, *Note sulla presenza degli Ordini monastico-cavallereschi in Puglia: scelte insediative e testimonianze monumentali, con una nota sulla chiesa di S. Giovanni al Sepolcro di Brindisi*, in *Il cammino* cit., p. 293).

24. Su cui si veda R. Riga, *Il Santo Sepolcro di Aquileia. Storia della tradizione iconografica e analisi dei materiali e dei processi costruttivi*, Udine 2000 (con ulteriori riferimenti bibliografici); mentre per i modelli gerosolimitani della mimesi liturgico-rituale si rinvia allo studio di R. Salvarani, *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme. Riti, testi, racconti tra Costantino e l'età delle crociate*, Città del Vaticano 2012.

25. Testini suppone che si sia trattato di un manufatto ligneo, perché non ha «lasciato traccia di sé sopra o sotto il pavimento» (Testini, *San Giovanni* cit., p. 101).

conducono a conclusioni di tutt'altro tenore²⁶. Sotto il pavimento della chiesa sono stati individuati i resti di una *domus* di età imperiale, risalenti al II-III secolo, e poi, nell'area del peribolo, di una struttura tombale di età altomedievale, nonché alcuni resti ossei. Probabilmente l'edificio venne danneggiato o demolito durante la distruzione della città nel 674, per mano di Romualdo, duca longobardo di Benevento. Pertanto, dopo il 1071, quando incominciò la ricostruzione della città per opera dei Normanni, l'area su cui fu edificata la rotonda del Santo Sepolcro restava periferica, fino ad allora era stata usata in parte come discarica e continuò ad essere utilizzata per le sepolture cristiane. Dunque la rotonda venne edificata su un'area cimiteriale e per la sua costruzione fu riutilizzato il materiale in rovina di età romana di cui erano disseminate le periferie brindisine e le campagne circostanti. La costruzione *ex novo* della rotonda viene fatta risalire all'XI secolo e dagli scavi eseguiti non sono affiorati «parti o elementi di impianto diverso da quello visibile, poiché il perimetro murario fondale corrisponde a quello in elevato»²⁷. Nel 1144 la chiesa brindisina del Santo Sepolcro *cum pertinentiis suis* venne confermata da Celestino II fra i possedimenti dell'Ordine dei Canonici del Santo Sepolcro e forse veniva utilizzata con funzione cimiteriale²⁸. Dopo la soppressione dei Canonici (XV sec.) passò in proprietà dei Cavalieri Giovanniti (e venne poi ricordata come San Giovanni al Sepolcro), ma nel XVII secolo risultava essere in completo abbandono e degrado.

Tuttavia è plausibile ipotizzare non – come vorrebbe Matitecchia – che l'area sia stata rilevata *ab origine* dai Canonici del Santo Sepolcro e che essi abbiano costruito il tempio per adibirlo «a cimitero dello stesso Ordine»²⁹, bensì che la chiesa sansepolcrina sia sorta come mausoleo di un

26. Se ne veda il resoconto nella relazione di G. Matitecchia, *La chiesa di S. Giovanni al Sepolcro*, in *S. Giovanni al Sepolcro* cit., pp. 9-21, con ampia documentazione fotografica.

27. *Ibid.*, p. 17.

28. G. Maddalena, *L'Ordine del S. Sepolcro e la Chiesa di S. Giovanni in Brindisi*, in *Scritti di antichità in memoria di Benita Sciarra Bardaro*, a cura di C. Marango - A. Nititi, Fasano 1994, pp. 291-5. Rimane aperta, tuttavia, la questione di una dipendenza benedettina della chiesa sansepolcrina, di cui si riferisce in G. Carito - S. Barone, *Brindisi cristiana dalle origini ai Normanni*, Brindisi 1981; R. Jurlaro, *Brindisi. S. Sepolcro*, in *Monasticon Italiae*, III: *Puglia e Basilicata*, a cura di G. Lunardi - H. Houben - G. Spinelli, Cesena 1986, p. 46, n. 78; e Benedetta Braccio in una scheda bibliografica apparsa su «Studi Melitensi», 3 (1995), pp. 261-4.

29. L'affermazione appare alquanto esagerata. L'edificio entrò a far parte dei pos-

potente committente, forse pellegrino, così come avvenne a Canosa per Boemondo d'Altavilla.

D'altra parte, alcune tracce architettoniche presenti sui portali d'ingresso della chiesa del Santo Sepolcro e della chiesa del monastero di San Benedetto fanno supporre che la rotonda brindisina sia stata edificata per accogliere le spoglie del feudatario normanno Goffredo († 1100?), primo conte di Conversano e signore di Brindisi, il quale molto probabilmente morì nella città adriatica³⁰. Durante la sua signoria si dette inizio alla ricostruzione della città, dopo la conquista normanna (1071). L'intervento di Goffredo presso Urbano II fu decisivo per il ritorno della residenza del vescovo da Oria, dove si era trasferita dalla fine del IX secolo per motivi di sicurezza. Il papa, inoltre, «dopo aver celebrato il concilio di Melfi nel 1089 e consacrata la confessione di s. Nicola a Bari, venne a benedire il perimetro dell'erigenda nuova cattedrale [di Brindisi]»³¹.

Tra il 1085 e la fine degli anni Novanta, Goffredo compì numerose donazioni in favore di monasteri e di altri enti ecclesiastici con lo scopo di consolidare il controllo del territorio e assicurarsi l'appoggio del clero. Nell'agosto del 1100, forse alla vigilia del suo decesso, il conte «aveva effettuato un'amplissima donazione a favore della sede arcivescovile di Brindisi, retta dal nuovo titolare Balduino, comprendente chiese, terre, case, decime sulle diverse attività produttive (in particolare sui prodotti dell'agricoltura, dell'allevamento, della pesca, della caccia e sul sale delle saline) e sugli introiti fiscali (diritti di mercato, di giustizia e *tributum*)»³². Al monastero di Santa Maria Veterana di Brindisi offrì, fra l'altro, il casale di Tuturano (1089) e, insieme a sua moglie Sichelgaita, Goffredo fu insigne benefattore di questo complesso monastico (fondato fra X-XI secolo, probabilmente danneggiato dal succedersi di fenomeni tellurici) e sostenitore della sua ricostruzione e del suo ampliamento (secc. XI-XII)

sedimenti dei Canonici del Santo Sepolcro, ma non è provato che essi vi abbiano dimorato, né che vi abbiano sepolto qualche confratello.

30. Sul quale si veda: R. Hiestand, *Boemondo I e la prima Crociata*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 2000), a cura di G. Musca, Bari 2002, pp. 65-94; F. Dell'Aquila, *Goffredo il normanno conte di Conversano*, Bari 2005; C. D. Poso, *Goffredo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 57, Roma 2001, pp. 522-9.

31. G. Leucci, *Brindisi-Ostuni*, in *Storia delle Chiese di Puglia*, a cura di S. Palese - L. M. de Palma, Bari 2008, p. 125.

32. Poso, *Goffredo* cit., pp. 526-7.

sotto il titolo di San Benedetto³³. Il nuovo monastero e la rotonda del Santo Sepolcro – situati *extra moenia*, a breve distanza l'uno dall'altro – e la nuova cattedrale testimoniano un'intensa attività di edilizia sacra dovuta, in prevalenza, alla munificenza di Goffredo.

Sull'architrave dell'ingresso alla nuova chiesa monastica di San Benedetto le scene del fregio sono state interpretate da Mario Sensi come la glorificazione di Goffredo, signore della rinata città di Brindisi. I tre riquadri del bassorilievo raffigurano in successione la lotta di tre sauroctoni alle prese con un drago e due leoni (fra le cui zampe compare la figura di un piccolo drago)³⁴. Non si tratta di santi, bensì di «un'allegoria di altrettante opere di bonifica fatte in epoche diverse. La prima rimanda al periodo in cui la città di Brindisi era sotto la dominazione di popolazioni dell'altra sponda dell'Adriatico; la seconda riporta al periodo longobardo, la terza infine alla signoria del conte Goffredo».

Il tema della lotta fra gli uomini e le potenze del male, impersonificate dal drago e dai leoni, con le sue ascendenze cristologiche, ritorna sugli stipiti del portale d'ingresso alla rotonda del Santo Sepolcro³⁵. Lo stipite di sinistra, dal basso verso l'alto, comprende la figura del cervo, animale nemico del drago e capace di sconfiggerlo col vomito dell'acqua, di un guerriero che trafigge il drago con la spada, di un leone che abbatte un toro, di un grifo che estrae una serpe dalla bocca di un cervo, e di un'a-

33. Sulla chiesa e sul monastero si vedano R. Jurlaro, *Brindisi. S. Maria Antica, «Veterana», o S. Benedetto*, in *Monasticon Italiae* cit., III, p. 45, n. 75 (con ulteriori indicazioni bibliografiche); e G. Matichecchia, *Il complesso conventuale e la chiesa di S. Benedetto*, in *S. Giovanni al Sepolcro* cit., pp. 23-35.

34. Il primo e l'ultimo sono alle prese con uno stesso leone replicato, «ne insidiano, con una lancia, le natiche, nell'intento di rendere infecondo il [leone], mentre con la sinistra ne afferrano una zampa, onde impedire nuove devastazioni. Ambedue i sauroctoni, posti ai lati dell'architrave, ma in posizione speculare, indossano calzoni; quello di sinistra ha però il capo coperto da un berretto frigio, quello di destra ha invece barba lunga e [sul capo l'elmo conico normanno]. La terza scena, posta al centro, rappresenta un giovane imberbe, con capelli corti e coltivati, che lotta contro un drago: dopo averlo insidiato con l'asta, lo afferra per la coda, rendendolo così innocuo, tanto che, a differenza dei due [leoni], non spira più male-aria» (M. Sensi, *Santi sauroctoni venuti dal mare*, in *I Santi venuti dal mare*, Atti del V Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi, 14-18 dicembre 2005), a cura di M.S. Calò Mariani, Bari 2009, pp. 181-206, qui p. 199, nota 31).

35. Di ciascuna figura viene data la descrizione e il significato simbolico da M. Pasquale, *Note sull'apparato decorativo delle chiese brindisine di S. Giovanni al Sepolcro e di S. Benedetto*, in *S. Giovanni al Sepolcro* cit., pp. 37-56.

quila alle prese con un serpente sotto lo sguardo di un aquilotto. Sull'altro stipite, invece, si sovrappongono in successione altre figure simboliche, ricche come le precedenti di significati allusivi alla vittoria del Risorto sul peccato e sulla morte: l'elefante, nemico del serpente, Sansone che sloga le mascelle del leone, il mistico cacciatore e coppie di aquile e di pavoni. Tra queste immagini si inseriscono le figure di due centauri che bevono a coppe insidiate da serpenti, a cui corrisponde, sulla faccia interna dello stipite, una coppia di lottatori nudi. Queste ultime scene evocano da un lato la doppiezza della condotta di alcuni cristiani – per metà uomini di pietà e metà bestie – e dall'altro il combattimento spirituale interiormente vissuto dai credenti.

Si può notare, dunque, come il medesimo tema sia stato accennato sull'architrave di San Benedetto e venga ripreso e maggiormente sviluppato sul portale del Santo Sepolcro. Mentre il fregio del monastero svolge una funzione narrativo-celebrativa in relazione con il committente dell'edificio sacro, la decorazione del Santo Sepolcro assolve ad un compito didattico-misterico che introduce ad uno spazio cimiteriale, in cui è preponderante la professione di fede e l'attesa della resurrezione.

Il tema comune, esposto attraverso i numerosi personaggi sauroctoni, mette in relazione i due edifici sacri con il medesimo committente, il conte Goffredo. Anche per lui, come per Boemondo d'Altavilla, la scelta d'imitare il prototipo gerosolimitano per il proprio mausoleo acquistava un significato emblematicamente prestigioso. Egli non si sarebbe accontentato di apparire munifico benefattore di chiese e di monasteri e neppure di godere di una sepoltura privilegiata all'interno di una chiesa come San Benedetto, da lui ricostruita, ampliata e arricchita. Preferì piuttosto tramandare la memoria di sé adottando per la propria sepoltura un simbolo dalle forme inconfondibili e dalla forza evocativa unica e ineguagliabile, appunto il *sepulcrum Domini*.

In seguito la rotonda venne donata ai Canonici del Santo Sepolcro (ante 1144), i quali (come ipotizza Testini) provvedevano all'ufficiatura liturgica all'interno del tempio ed estesero la sua funzione cimiteriale trasformandolo in cappella funeraria. Spenta l'enfasi della ricostruzione cittadina e affievolito il ricordo del suo principale protagonista, il Santo Sepolcro di Brindisi, privato della sua originaria funzione, probabilmente si trasformò in una delle tante chiese del tessuto urbano, di cui restò confusa la memoria. Abbandonato a seguito delle soppressioni, diventò quasi un rudere e venne acquisito dalla civica amministrazione, che ne fece un museo (1880-1955). Nonostante la sua particolare identità spirituale,

non ebbe la fortuna di altre chiese custodi di reliquie o di immagini care alla devozione popolare. Esso tuttavia mantenne almeno la sua funzione simbolica, continuando a far memoria della meta raggiunta e insieme ad alludere alla destinazione da raggiungere: le sue pareti conservano tuttora le croci incise dai pellegrini a testimonianza dell'esperienza religiosa vissuta.

LE EDICOLE DEL SANTO SEPOLCRO

Gli edifici di culto a cui si è finora accennato evocano in maniera differente il prototipo dell'*Anastasis*, ma il riferimento ai modelli gerosolimitani diventa più esplicito a partire dal XII secolo ed è rappresentato dalla tomba di Boemondo I d'Altavilla, principe di Antiochia. Questi, figlio di Roberto il Guiscardo, aveva partecipato insieme al nipote Tancredi alla prima crociata. Dal 1086 Boemondo era diventato principe di Taranto e signore del litorale adriatico pugliese. Si spense il 7 marzo 1111³⁶.

Esternamente alla testata destra della cattedrale canosina venne eretto il suo mausoleo, documentato dal 1118. La tomba, nel cui centro era collocato il vano per la sepoltura³⁷, ha pianta quadrangolare con archi che poggiano su due colonne e due mensole. Queste ultime si congiungono con un arco virtuale, che addossa l'edificio al transetto della cattedrale. La fabbrica, rivestita di marmo bianco, è sormontata da un'edicola ad arcate cieche: un tamburo ottagonale ornato esternamente da colonne angolari e coperto da una cupola, la quale attribuisce all'edificio un carattere "arabizzante", tuttavia «in origine era mascherata, alla pugliese, da una piramide»³⁸. In asse con la cupola, una piccola abside consentiva di espletare le eventuali ufficiature presso un altare all'interno del mausoleo.

36. Sulla figura del principe crociato si rinvia in particolare a *Boemondo: storia di un principe normanno*, Atti del convegno di studio su *Boemondo, da Taranto ad Antiochia a Canosa: storia di un principe normanno* (Taranto-Canosa, maggio-novembre 1998), a cura di F. Cardini - N. Lozito - B. Vetere, Galatina 2003.

37. Attualmente una lastra incassata sul pavimento riporta la semplice iscrizione BOAMUNDUS, ma non è certo che il principe sia stato sepolto.

38. Belli D'Elia, *Il Romanico* cit., p. 175; ed anche M. Cilla, *Il mausoleo di Boemondo a Canosa di Puglia*, in *Materiali da costruzione e tecniche edili antiche: indagini e rilievi nell'ottica della conservazione*, a cura di L. Marino, Firenze 1991, pp. 81-2; Id., *Caratteri e restauri del mausoleo di Marco Boemondo d'Altavilla*, Lavello 1993; Frati, *I Santi Sepolcri* cit., p. 132. Il rifacimento della cupola risale al 1904.

Pina Belli D'Elia ha intuito il rapporto di mimesi fra la tomba di Boemondo e l'edicola del Santo Sepolcro per le cospicue allusioni architettoniche del mausoleo canosino al prototipo gerosolimitano, un'emulazione confermata, in particolare, dalla copertura della cupola a piramide poligonale dell'edicola, che venne introdotta dopo la distruzione del Santo Sepolcro (1009) con la conquista crociata e la ricostruzione dell'*Anastasis* e dell'edicola³⁹. Altri elementi architettonici – la disposizione dei vani interni (endonartece, vano sepolcrale, abside), la cupola sorretta da colonne, le otto lesene del corpo inferiore, le otto colonne che sorreggono il cupolino e le nove arcate cieche – fanno assomigliare il mausoleo canosino al prototipo gerosolimitano. Un insieme di aspetti numerici e formali – ha aggiunto Renata Salvarani – piuttosto che geometrici e topomimetici, sufficiente per riconoscere nella tomba di Boemondo un'imitazione del Santo Sepolcro⁴⁰. Per altro, è molto probabile che per la costruzione della tomba canosina le maestranze si siano ispirate al modello dell'edicola gerosolimitana perché in tal modo veniva perpetuata la memoria della partecipazione di Boemondo alla prima crociata, espressione di fede, di pietà e di devozione per il sepolcro di Cristo: aspetti che avevano segnato la vita del principe e, nello stesso tempo, caratterizzavano in misura eminente il suo ricordo. Infatti, l'imitazione dell'edicola gerosolimitana per la tomba del principe crociato riproponeva la sua volontà di essere associato alla morte di Cristo per condividere con Lui la gloria eterna della risurrezione.

Sul territorio pugliese la memoria del Santo Sepolcro veniva mantenuta viva tanto presso le popolazioni locali quanto agli occhi e alla mente dei viaggiatori e dei pellegrini anche tramite raffigurazioni plastiche e pittoriche, ispirate al modello gerosolimitano. Le testimonianze tuttora esistenti sono successive alla prima crociata ed assolvono ad una funzione prevalentemente didattica⁴¹.

39. La riproduzione più antica dell'edicola, forse a grandezza naturale, fu costruita a Eichstätt (Baviera) intorno al 1160 e rappresenta una copia contemporanea di come si presentava l'edicola dopo gli interventi crociati. La copia si trova attualmente nel *Kapuzinerkloster*, dove venne ricostruita nel 1623-1625 (Biddle, *Il mistero* cit., pp. 36-7, fig. 16).

40. Salvarani, *La fortuna* cit., p. 154.

41. Ad essi ha dedicato un approfondito studio M. Pasquale, *Le Marie al Sepolcro nell'arte medievale pugliese*, in *Il cammino di Gerusalemme*, Atti del II Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2002, pp. 417-30.

Sul rotolo dell'*Exultet* 3 (XII sec.) della cattedrale di Troia compare una miniatura della resurrezione dalle forme iconografiche alquanto rare per l'età medievale: da un capo del sepolcro (a sarcofago) fuoriesce il Risorto, reggendo con una mano un'asta crociata e con l'altra il sudario⁴². Dall'altro capo si scorge un gruppo di soldati addormentati. Fa da quinta una sequela di tre arcate, sorrette da colonne tortili con capitelli corinzi. Non è frequente incontrare questo genere d'iconografia medievale che raffigura la resurrezione in atto⁴³. Generalmente il mistero della Pasqua viene rappresentato con l'immagine della discesa agli inferi, dove Cristo libera i progenitori dell'umanità dai vincoli del peccato e della morte; oppure con la visita delle Marie al sepolcro e la visione dell'angelo⁴⁴. Soprattutto quest'ultimo tipo iconografico si diffuse in Puglia, regione intersecata dagli itinerari ultramarini, e viene considerato «oltre che visibile professione di fede, (...) uno stimolante *exemplum* sulla via *peregrinorum*»⁴⁵.

Un'interpretazione di questo modello iconografico compare sul bassorilievo (metà XII sec.) della lunetta collocata sull'architrave dell'ingresso alla cosiddetta "tomba di Rotari" a Monte Sant'Angelo⁴⁶. A destra dell'altorilievo è raffigurata la scena delle mirrofore, accolte al sepolcro da un angelo⁴⁷. Alle loro spalle è posta una riproduzione dell'edicola, la quale è con-

42. G. Cavallo, *Rotoli di Exultet dell'Italia Meridionale*, Bari 1973, tavv. 55, 42; V. Pace, *La pittura delle origini in Puglia (secc. IX-XIV)*, in *La Puglia* cit., p. 348.

43. Si veda in proposito P. Wilhelm, *Auferstehung Christi*, in *LChI*, 1, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1968, coll. 201-18.

44. Sull'*Exultet* 3 compare parzialmente anche questa scena evangelica perché il rotolo non è integro. Ad essa seguono miniate le apparizioni a Maria di Magdala, ai discepoli di Emmaus, agli apostoli nel cenacolo e a s. Tommaso.

45. Pasquale, *Le Marie* cit., p. 419.

46. Belli D'Elia, *Il Romanico* cit., p. 195. L'altorilievo dell'architrave raffigura la scena della cattura di Gesù. Il monumento garganico, erroneamente denominato Tomba di Rotari, la sua origine e la sua funzione hanno suscitato una vasta discussione fra gli studiosi, la quale si riflette, fra gli altri, nei seguenti studi: L. Fulvio, *La tomba di Rotari*, in «*Apulia*», 1 (1910), n. 2; G. Tancredi, *La tomba di Rotari in Monte Sant'Angelo. Studio critico*, Manfredonia 1941; F. P. Fischetti, *S. Giovanni in Borgo a Pavia e la Tomba di Rotari a Monte S. Angelo*, Torino s.d.; Id., *Il santuario garganico dell'Apocalisse e la Tribuna di S. Giovanni Battista in Tomba (detta di Rotari). Dramma liturgico e simbologia*, Monte S. Angelo 1972; C. Angelillis, *La tomba di Rotari*, Foggia 1969; L. L. Lotti, *Problemi storici e artistici relativi al complesso monumentale di S. Pietro, della Tomba di Rotari e di S. Maria Maggiore in Monte S. Angelo*, Bari 1978; F. De Michele, *Monumento misterioso. Battistero o Tomba di Rotari*, Monte Sant'Angelo 1992. Comunque, prevale l'idea più attendibile che si tratti di un battistero.

47. Sulla sinistra vi è la scena della deposizione, mentre in alto, nell'angolo destro,

trassegnata dalla presenza di tre oblò sulla parete verticale⁴⁸. Sebbene la scultura sia stata parzialmente danneggiata, ai lati della parete verticale dell'edicola sono evidenti due colonne poste a sostegno della cupola, da cui pendono tre lampade.

Si tratta di elementi non trascurabili per l'indagine sulla mimesi compiuta nell'immagine di Monte Sant'Angelo. Dopo la conquista di Gerusalemme si procedette alla ricostruzione dell'*Anastasis*, del Calvario e del *Martyrion*, assemblati in un unico complesso architettonico. La roccia del Santo Sepolcro, devastata dal califfo al-Hakim (1009), venne protetta da un sarcofago in marmo e sulla parete anteriore furono praticati tre fori circolari per renderla visibile ai pellegrini. Essendo stata distrutta la volta, sul banco roccioso del Sepolcro venne eretto un baldacchino con la cupola rivestita d'argento. Queste modifiche apportate dai crociati compaiono sull'edicola del bassorilievo della Tomba di Rotari e, inoltre, si deve notare che i vasi degli unguenti sorretti dalle mirrofore hanno la forma di ampolle ad eulogia, simili a quelle che i pellegrini riportavano a casa, colme dell'olio delle lampade che ardevano sul Santo Sepolcro⁴⁹. Se si considera che le tre Marie sono ritenute un simbolo del pellegrinaggio al Santo Sepolcro, anche la raffigurazione delle ampolle-eulogie confermano l'allusione a questa esperienza religiosa itinerante.

I medesimi particolari si riscontrano sul coevo bassorilievo erratico della cattedrale romanica di Monopoli, riedificata nel 1742⁵⁰. In questo caso la scena delle mirrofore è posta al centro di vari riquadri narrativi che compongono il manufatto, mentre in essa risaltano ugualmente i particolari dei tre oblò aperti sul sarcofago e della cupola posta sulla sommità del

l'immagine del Risorto. Per l'iconografia delle mirrofore si veda J. Myslivec - G. Jászai, *Frauen am Grab*, LChI, 2, coll. 54-62.

48. Sul particolare degli oblò, osservato dal pellegrino russo Daniil durante il viaggio compiuto nel 1106-1107 (su cui si veda A. Dargenio, *L'itinerario in Terra Santa dell'igumeno Daniil*, in «Odegitria», 6 (1999), pp. 123-58, e le ulteriori indicazioni bibliografiche) ed entrato a contraddistinguere le raffigurazioni e le riproduzioni del Santo Sepolcro, si rinvia alle puntuali osservazioni di Biddle, *Il mistero* cit., pp. 102-7.

49. Su cui si veda M. Coccopalmerio, *Il ritorno del pellegrino. Eulogie di Terra Santa*, Genova 2001.

50. Si veda M. S. Calò Mariani, *Considerazioni sulla cultura artistica nel territorio a sud-est di Bari tra XI e XV secolo*, in *Società, cultura, economia nella Puglia medievale*, a cura di V. L'Abbate, Bari 1985, pp. 385-428; P. Belli D'Elia, *Italia Romanica. La Puglia*, Milano 1987, pp. 215-22.

baldacchino. Leggere varianti compaiono sulla medesima scena scolpita sul fonte dell'abbazia di Pulsano (XII sec.), ora riassembleto nel lapidario del museo del santuario di San Michele a Monte Sant'Angelo⁵¹. Nonostante i danni subiti dalla scultura, è possibile riconoscere la figura dell'angelo sul sepolcro e una delle Marie che regge un'ampolla, simile a quelle della lunetta della Tomba di Rotari. Nell'identica posizione è raffigurato l'angelo sul portale della cattedrale di Altamura (bassorilievo del XIV sec.)⁵². Con lo sguardo egli si rivolge verso le tre Marie e con la mano sinistra indica la figura del Risorto. In basso giacciono assopiti quattro soldati, armati di lunghe spade, elmi e maglie ferrate. Al centro campeggia il sarcofago, coperto da una lunga lastra sollevata, mentre sulla parete anteriore, ornata da una cornice, i tre oblò sono mimetizzati con un festone floreale rotondo, entro cui spicca la figura dell'Agnello, collocato fra due soggetti floreali della medesima forma.

Al XIII secolo, invece, risale un affresco del ciclo della chiesa rupestre di San Vito Vecchio (forse una cappella sepolcrale) a Gravina, su cui ricompare il baldacchino crociato⁵³. Qui l'angelo indica il sepolcro vuoto, scavato nella roccia e sormontato da un'edicola, molto stilizzata, a sua vol-

51. Un'immagine fotografica del fonte è in M. Milella Lovecchio, *S. Maria di Pulsano. Monte Sant'Angelo*, in *Insedimenti benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*, Catalogo della mostra (Bari, Castello Svevo novembre 1980 - gennaio 1981), a cura di M. S. Calò Mariani, 2/1, Galatina 1981, p. 63, fig. 90.

52. P. Belli D'Elia, *La facciata e il portale della Cattedrale di Altamura. Riletture e riflessioni*, in «Altamura», 1994-95, n. 36, pp. 238-45.

53. La chiesa è una cripta, scavata al di sotto della superficie nella campagna di Gravina. L'ambiente, rimasto abbandonato, venne utilizzato come deposito e poi come cisterna dell'acqua piovana, perciò gli affreschi subirono gravi danni. Furono staccati e restaurati negli anni 1956-1958 e successivamente vennero trasportati e rimontati (1967-1968), ricostruendo lo spazio originale presso il Palazzo della Fondazione Pomarici Santomasini di Gravina. Nel ciclo pittorico spicca l'immagine dell'abside: Cristo in trono affiancato dagli angeli (*parusia*). Sulle pareti laterali sono dipinte le figure della Vergine in trono col Bambino e di alcuni santi, mentre alla destra del Cristo absidale, sulla parete, compare la scena delle mirrofore. Quest'ultima, insieme all'immagine della *parusia*, lascia presumere che la cripta possa essere una cappella sepolcrale. Infatti sulla parete di sinistra, in posizione speculare rispetto alle mirrofore, un'immagine di s. Martino (XVI sec.) ha parzialmente occupato lo spazio lasciato vuoto da un affresco andato perduto, forse la raffigurazione della sepoltura o della crocifissione. Per la cripta di San Vito e i suoi affreschi si vedano: A. Casino, *Cripta S. Sisto Vecchio*, Gravina 1976; *La Puglia* cit., pp. 379-85; M. Falla Castelfranco, *Pittura monumentale in Puglia*, Milano 1991, pp. 193-9.

ta formata da una cupola sorretta da due esili colonne. Dall'interno della cupola pende una lampada. La raffigurazione stilizzata dell'edicola è degna di attenzione per la particolarità impressa dal frescante: essa riproduce, sovrapposti in verticale, la pietra divelta dall'ingresso del sepolcro e il sudario. Sul tutto, quasi sospesa nell'aria, la cupola argentea con una lampada pendente.

Altrettanto interessante è l'eccezionale riproduzione della "Pietra dell'unzione", custodita all'interno della basilica gerosolimitana fino al XII secolo e poi trasportata a Costantinopoli, dove scomparve forse in conseguenza del sacco compiuto dai crociati nel 1204. Fa memoria di questa veneratissima reliquia un affresco del coro della chiesa di Santa Maria del Casale a Brindisi (XIV sec.)⁵⁴. L'episodio evangelico delle mirrofore viene narrato con al centro, in primo piano, il sarcofago della sepoltura con il coperchio posto di traverso. L'angelo mostra alle donne la lastra lapidea, lunga quanto il sarcofago vuoto, tinta di rosso e maculata perché, secondo la leggenda, le lacrime della Madonna avrebbero schiarito il colore vermiglio del sangue di Cristo impresso sulla lastra prima della sepoltura⁵⁵. Nel precedente riquadro del ciclo degli affreschi, raffigurante la sepoltura, il corpo di Cristo è deposto sulla medesima lastra vermiglia, mentre il sepolcro ha forma di sarcofago come nella scena successiva.

Unitamente alla Deposizione, le scene formano un trittico e rappresenterebbero una memoria visiva della sacralità vissuta oltremare: «La messa

54. Per la storia del santuario si vedano: M. S. Calò [Mariani], *La chiesa di S. Maria del Casale presso Brindisi*, Fasano 1967; Ead., *Puglia e Terrasanta. I segni della devozione*, in *La Terrasanta e il crepuscolo della crociata. Oltre Federico II e dopo la caduta di Acri*, Atti del I convegno internazionale di studio (Bari-Matera-Barletta, 19-22 maggio 1994), a cura di M. S. Calò Mariani, Bari 2001, pp. 15-44; Ead., *Echi d'Oltremare in Terra d'Otranto. Imprese pittoriche e committenza feudale fra XIII e XIV secolo*, in *Il cammino cit.*, pp. 240-55; B. F. Perrone, *I conventi della Serafica Riforma di S. Nicolò in Puglia (1590-1835)*, 1, Galatina 1981, pp. 33-56; S. Palano, *Santa Maria del Casale in Brindisi. Profilo storico, architettonico ed artistico*, Latiano 2007.

55. La "Pietra dell'unzione", cioè «la lapide sulla quale il Cristo morto fu disteso, che fu esposta nel secolo XII a Costantinopoli nel convento del Pantocratore, non era solo una autentica reliquia, ma portava anche un'immagine reale, in quanto mostrava le tracce delle lacrime che Maria aveva versate su di essa. Sentiamo parlare di questa reliquia per la prima volta nelle lamentazioni rituali mariane, che hanno ispirato la scena del pianto e, in seguito, l'icona-ritratto del Cristo morto, la vera immagine liturgica del *threnos*» (H. Belting, *L'arte e il suo pubblico. Funzioni e forme delle antiche immagini della passione*, Bologna 1986, p. 112). La raffigurazione brindisina della Pietra dell'unzione è stata segnalata da Pasquale, *Le Marie cit.*, p. 426.

in scena del dramma sacro – ha sostenuto Maria Stella Calò Mariani – (...) insieme con la coinvolgente intensità delle immagini, esaltava l'onda di pathos suscitata dalle celebrazioni liturgiche del Venerdì e del Sabato Santo»⁵⁶. Eppure non sarebbero soltanto queste immagini ad evocare la Terra Santa, bensì il complesso santuarioale di Santa Maria del Casale.

Le notizie sul santuario riferiscono di un'originaria cappella – posta due km a nord di Brindisi in prossimità della costa adriatica⁵⁷ – presso cui era venerata un'immagine murale della Vergine attribuita a s. Luca⁵⁸. Le riservavano una particolare devozione i marinai e i naviganti, i quali invocavano la Vergine del Casale per ottenere salvezza e protezione da marosi e burrasche⁵⁹. La sua rinomanza era abbastanza diffusa, tanto che anche s. Francesco, secondo la leggenda, trovò accoglienza per una notte presso l'immagine mariana mentre proseguiva il suo viaggio verso l'O-

56. Calò Mariani, *Puglia e Terrasanta* cit., p. 27.

57. Il problema della preesistenza di una cappella dedicata alla Vergine alla chiesa edificata fra XIII e XIV secolo viene discusso da Perrone, che riferisce anche sulla presenza dei Francescani, ai quali l'arcivescovo Gian Carlo Bovio affidò il santuario nel 1568: Perrone, *I conventi* cit., I, pp. 38-46.

58. A riguardo dell'immagine mariana, Maria Stella Calò Mariani suppone «che una primitiva icona lignea – verosimilmente una *Odighitria* importata dai Luoghi Santi insieme con altre reliquie – sia stata replicata a fresco nel tardo Duecento (...). In età moderna l'immagine mariana fu ritagliata dal muro e racchiusa in un altare barocco concepito a guisa di gigantesco reliquiario (...). La Vergine brindisina (andata distrutta nel secolo scorso) si inserisce nella produzione pittorica di Terra d'Otranto legata a modelli d'Oltremare: non poche icone portatili approdate in Puglia per la mediazione degli ordini crociati – ma anche di cavalieri e feudatari – furono assunte a modello in opere a fresco, per volontà di devoti committenti» (Calò Mariani, *Puglia e Terrasanta* cit., p. 15).

59. La potenza taumaturgica della sacra immagine viene così descritta: «Quelli che sperimentano più frequenti le grazie di quella Sovrana Protettrice, sono i Marinari, e Naviganti, quali trovandosi talora bersagliati da fiere tempeste, ed in pericolo di naufragio, basta solamente, che invochino quella potentissima Signora, e cessano i venti, il mare tranquillasi, ed eglino salvi, ed allegri si riducano al porto. Altri poi, infrante le loro Navi ò dalle percosse de' scogli, già quasi assorbiti dal mare, invocando Maria del Casale, si son veduti, senza saper come, portati salvi alle spiagge, come osservasi in molte tabelle votive, le quali pendono copiosissime dalle mura di quel magnifico Tempio, come testimoni della potenza di Maria; come anche di molti liberati dalle mani de' Turchi, ed altri simili pericoli» (S. Montorio, *Zodiaco di Maria ovvero le Dodici Provincie del Regno di Napoli, come tanti segni illustrate da questo Sole per mezzo delle sue prodigiosissime immagini che in esse quasi tante stelle risplendono*, Napoli, Severini, 1715, pp. 463-4).

riente⁶⁰. In prossimità della cappella vi era anche una chiesa degli Ospedalieri Gerosolimitani intitolata a s. Giovanni il Battista⁶¹. Nei primi anni del XIV secolo il sito – tappa di passaggio e luogo di ospitalità per i pellegrini in Terra Santa – incominciò ad evolversi fino ad assumere dimensioni eminenti e ad acquistare un prestigio e una notorietà non comuni. Fra il 1300 e il 1306 diventò la residenza estiva degli arcivescovi di Brindisi⁶², mentre la trasformazione dell'originaria cappella, diventata parte della nuova e più ampia chiesa, viene attribuita ad un voto di Filippo I d'Angiò († 1332), principe di Taranto, e di sua moglie Caterina di Valois († 1346), erede nominale dell'impero di Costantinopoli, pronunciato per assicurarsi la discendenza⁶³. A prescindere dalla fondatezza di quest'ultima notizia, il legame privilegiato del ramo cadetto degli Angiò è reso più evidente dalla sontuosa cappella dinastica allestita nel braccio sinistro del transetto e fa da cornice solenne al monumento funebre della principessa Caterina⁶⁴.

L'uso funerario della cappella spiega la presenza dei grandi cicli di affreschi all'interno della chiesa. Mentre sulla parete prospiciente il mausoleo della principessa di Taranto, sovrastante l'ingresso della cappella a destra del transetto, è raffigurata l'immagine di s. Caterina d'Alessandria, contornata dalle scene che narrano gli episodi della sua vita e del suo martirio. Nell'abside del coro, dietro l'altare maggiore, compare inoltre la figura ieratica di Cristo, assiso in trono fra serafini e angeli adoratori. Dal lato opposto, sulla controfacciata della chiesa, spicca l'impressionante raffigurazione del Giudizio universale di Rinaldo da Taranto. Le due immagini

60. D. Bacci, *San Francesco d'Assisi nelle leggende pugliesi*, Brindisi 1925, pp. 27-30 (rist. anast. Fasano 1982).

61. G. F. Maddalena Capiferro - A. M. Caputo - A. De Castro, *L'Ordine di Malta a Brindisi*, in «Studi Melitensi», 4 (1996), pp. 216-7.

62. Nel 1310 presso Santa Maria del Casale s'insediò la cancelleria del tribunale incaricato di processare i Templari di Sicilia. Sulla vicenda si vedano F. Bramato, *Storia dell'Ordine dei Templari in Italia*, 2: *Le inquisizioni. Le fonti*, Roma 1994, pp. 23-37; e V. Ricci, *I Templari nella Puglia medievale*, Bari 2009, pp. 30-5.

63. Dal loro matrimonio, risalente al 1313, nacque Roberto, il quale succedette al padre sul principato di Taranto ed ereditò il titolo materno.

64. Nel 1319 Filippo chiese ed ottenne dall'arcivescovo di Brindisi che si celebrasse quotidianamente una messa in memoria di se stesso e dei suoi eredi presso l'altare di una cappella, all'interno del santuario, da intitolare alla sua famiglia. La speciale devozione di Filippo e Caterina, principi di Taranto, a Santa Maria del Casale è documentata in Calò Mariani, *Echi d'Oltremare* cit., pp. 237-8.

poste in posizione speculare, che delimitano l'asse longitudinale del santuario, evocano la *parusia* e il giudizio finale. Ai lati del coro, insieme al trittico della Passione, si succedono altre scene evangeliche: la Lavanda dei piedi, l'Ultima cena, l'Annunciazione e la Pentecoste, mentre nell'ordine superiore sono ancora evidenti, nonostante i danni subiti, alcuni episodi dell'infanzia di Gesù e della vita di Maria con le Nozze di Cana. Sulla parete del transetto è raffigurata la Crocifissione.

La serie articolata di scene della passione, morte e resurrezione di Gesù, congiuntamente alle grandi rappresentazioni della *parusia* e del giudizio finale, si raccordano con la funzione funeraria della chiesa dinastica, per la quale è giustificata la presenza della duplice raffigurazione del Santo Sepolcro e della Pietra dell'unzione. D'altra parte, la scena dell'ospitalità offerta da Abramo e Sara ai tre viandanti, collocata sulla parete del coro, evoca il servizio ospedaliero che continuava ad essere svolto presso il santuario, mentre è significativa la presenza sulle pareti della chiesa delle immagini di altri santi d'Oltremare. Per un verso, la figura di s. Erasmo si coniuga con quella di s. Caterina per evocare insieme l'ideale del martirio cristiano, per altro verso, l'immagine di s. Maria Maddalena, "Apostola degli Apostoli", fa memoria della prima testimone della resurrezione, sempre posta a capo del gruppo delle mirrofore⁶⁵. Nello stesso tempo, anche il grande affresco del *Lignum vitae* (o *Arbor vitae*), parzialmente perduto, in cui si riflettono con puntuali citazioni le meditazioni sulla passione di s. Bonaventura, riporta la mente dei pellegrini e dei devoti ai luoghi dell'incarnazione, della passione e della glorificazione del Figlio di Dio⁶⁶. Gli altri affreschi che decorano le pareti dell'unica navata sono di origine devozionale e testimoniano il flusso ragguardevole dei pellegrini di alto lignaggio che ha raggiunto il santuario, tramandando i segni della loro pietà mariana⁶⁷. Dall'essere una tappa o un luogo di accoglienza dei

65. Si veda in proposito A. Perrone - E. de Palma, *Maria di Magdala al sepolcro nel quarto vangelo*, in «Rivista di Scienze Religiose», 5 (1991), p. 381-400 (con ulteriori indicazioni bibliografiche).

66. Calò Mariani, *Puglia e Terrasanta* cit., p. 33.

67. Essi vengono presentati in Calò Mariani, *Echi d'Oltremare* cit., p. 246. A riguardo, Montorio annota che il santuario «Fu più volte ne' primi tempi visitato da più Prencipi Coronati, come ne fanno veridica testimonianza diverse Insegne o Imprese, che nelle pareti di essa lasciarono dipinte colli loro nomi. Vedesi ancora in questi nostri tempi collocata nella parte più sublime la Statoa di detta Catarina Imperadrice moglie dell'accennato Filippo fondatore di essa, e la principale sua Cappella vien detta Imperiale» (Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., p. 464).

pellegrini l'originaria cappella di Santa Maria del Casale, favorita anche dalla sua posizione sul territorio, era diventata meta di pellegrinaggi e si era trasformata in un santuario di grande notorietà e prestigio, in cui i potenti ambivano lasciare memoria della loro devozione.

Un'ulteriore immagine delle pie donne al Sepolcro si ritrova, infine, sul bassorilievo (XII sec.?) di una delle lastre riutilizzate a rovescio come basole pavimentali nella basilica del Santo Sepolcro di Barletta e rinvenute durante i lavori di restauro⁶⁸. Secondo l'ipotesi di Margherita Pasquale, le lastre componevano l'antico battistero della chiesa parrocchiale a forma di sarcofago, sostituito nel XVII secolo con l'attuale, presente in basilica⁶⁹. Sulla lastra di maggiori dimensioni, sotto una serie di archi, si distinguono le tre Marie con le ampolle strette fra le mani. La particolare collocazione delle figure femminili ha fatto pensare ad una possibile allusione al Santo Sepolcro, di cui il battistero è simbolo. Le arcate, infatti, compaiono sia sulla miniatura dell'*Exultet* 3 della cattedrale di Troia, sia sul fonte di Santa Maria di Pulsano.

Posta a confronto con la tomba di Boemondo, molto meno raffinata, se non propriamente rustica, è l'edicola (fig. 1), poco nota, situata lungo un sentiero agreste che da Rutigliano, attraverso la contrada San Materno, conduce sulla riva dell'Adriatico nei pressi di Mola⁷⁰. Il modesto edificio assomiglia a un trullo, ma si distingue da esso per il frontone d'ingresso (alto m. 4 e largo m. 2,30) allo spazio interno, a cui si accede tramite quattro gradini⁷¹. La pianta è a staffa di cavallo (con base di m. 2,25, profonda 1,91 e alta m. 4); l'ingresso (ora murato) è basso e per entrare costringeva a piegare la schiena. Non vi sono finestre e la pianta esterna corrisponde a quella interna. Pur essendo in completo abbandono – l'interno è stato manomesso⁷² e la cupola conica con copertura a chiancarelle è parzial-

68. La riproduzione fotografica della lastra è in A. Ambrosi, *Architettura dei crociati in Puglia. Il Santo Sepolcro di Barletta*, Bari 1976, p. 122.

69. Pasquale, *Le Marie* cit., pp. 426-7.

70. Il toponimo è stato adottato nel primo Settecento, dopo che l'arciprete Giuseppe Zuccarino fece edificare su un suolo di sua proprietà una cappella dedicata al santo vescovo di Milano (316-328?). Si vedano in proposito le notizie raccolte in *San Materno. Appunti di storia molese del gruppo archeologico*, Giovinazzo 1995.

71. Una preziosa documentazione fotografica dell'edicola è compresa nel vol. di S. Tagarelli, *Necropoli di Azezio*, Putignano 1969. Da qui sono state tratte le informazioni sull'edificio; l'autore, però, lo ritiene originariamente un tempio pagano.

72. Sebastiano Tagarelli riferisce che l'interno era vuoto e veniva utilizzato come deposito agricolo. Forse era stato allestito uno spazio per il fuoco, ma non apparivano tracce di altro genere, né si poté procedere a saggi di scavo.

mente crollata – l'edicola consente di intravedere in essa una riproduzione del Santo Sepolcro, non soltanto per l'approssimativa imitazione della morfologia del prototipo, ma anche grazie ad un'immagine della deposizione incisa sulla fascia superiore del frontone lapideo d'ingresso e incorniciata fra rami di palme e stelle a dodici raggi (fig. 2). Si scorgono le sagome di tre figure in piedi e di un'altra distesa per terra, mentre sullo sfondo s'innalzano tre croci poste su un profilo pietroso⁷³. L'immagine esterna sembra voglia attirare l'attenzione dell'osservatore per sospingerlo a venerare l'edicola, preannunciandogli il mistero celato all'interno di essa tramite la raffigurazione della scena precedente alla sepoltura di Cristo⁷⁴.

Giovanni Boraccesi ha segnalato l'edicola agreste, datandola al XII-XIII secolo, e l'ha individuata come un esempio di mimesi del modello d'oltremare⁷⁵. Inoltre ha posto il problema della committenza, se attribuire cioè a un pellegrino del luogo, reduce dalla Terra Santa, oppure ad un «anonimo pellegrino crociato», la volontà di ricordare l'esperienza vissuta e di renderla partecipe degli altri devoti⁷⁶. Resta comunque da indagare anche sulla funzione svolta dall'edicola, eretta lungo una via di transito verso la costa adriatica, se con il suo richiamo religioso rappresentasse un punto di sosta per i viandanti, oppure – insieme – una tappa intermedia e propeudeutica dell'itinerario percorso dai pellegrini verso i Luoghi Santi.

Tuttavia alcuni elementi suggeriscono la formulazione di un'ipotesi alternativa. Il luogo in cui si erge l'edificio è isolato, in aperta campagna, e di quest'ultimo non si è tramandata notizia, né si conosce la sua dedizione e neppure se abbia svolto una funzione propriamente liturgica, devozionale o santuariale. I rami di palma che fanno da cornice all'immagine del frontone, oltre che al pellegrinaggio in Terra Santa, possono alludere al martirio⁷⁷, mentre la decorazione di stelle presente all'esterno e

73. Subito dopo l'indagine condotta da Tagarelli – così com'egli stesso riferisce – l'immagine venne asportata.

74. Dell'edicola non si era conservata che una vaga memoria presso qualche contadino perché, oltre a trovarsi in un terreno privato, essa era rimasta per lungo tempo occultata dalla folta vegetazione delle coltivazioni circostanti.

75. G. Boraccesi, *Rutigliano e il suo territorio*, in *Itinerari in Puglia tra arte e spiritualità*, a cura di M. Pasculli Ferrara, Roma 2000, pp. 122-3. Ringrazio Giovanni Boraccesi per le cospicue informazioni che ha voluto offrirmi generosamente.

76. Boraccesi ha già dato notizia dei suoi ulteriori studi sull'edicola: Id., *Oreficeria sacra in Puglia tra Medioevo e Rinascimento*, Foggia 2005, p. 12.

77. Per la simbologia dei rami di palma si rinvia a J. Flemming, *Palme*, LChI, 3, coll. 364-5; e a G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1995, pp. 259-60.

soprattutto all'interno – posta ad ornamento della calotta, sul cui apice appare una croce accantonata da quattro stelle⁷⁸ (fig. 3) – evoca il cielo, sede di Dio, il paradiso⁷⁹. Questi simboli iconografici si coniugano con l'immagine del compianto sul Cristo morto, tratteggiata sul frontone, e insieme sembrano alludere alla funzione dell'edicola: un luogo della memoria in cui sarebbero state sepolte una o più persone, forse pellegrini o forse le vittime di una strage, per le quali venne edificato un mausoleo topomimetico del prototipo gerosolimitano. Se l'ipotesi fosse confermata, la funzione cimiteriale dell'edificio – una tomba collettiva? – non sarebbe un caso unico in Puglia, perché potrebbe essere posto in analogia con la sepoltura dei “pellegrini martiri di Cristo”, venerati a Molfetta, dove nel 1162 si dette inizio – così come si vedrà in seguito – alla costruzione di una cappella funeraria dedicata alla Vergine Maria e ai “pellegrini martiri”.

Entrambe le funzioni costituiscono il contesto di pietà entro cui andò a collocarsi la costruzione dell'edicola del Santo Sepolcro presso la chiesa di Santa Maria dei Martiri a Molfetta. Sul santuario molfettese si tornerà in seguito più approfonditamente, perché il complesso santuarioale rappresenta un *unicum* nella serie variegata di memorie pugliesi dei Luoghi Santi. Nel frattempo l'edicola eretta all'interno del santuario si propone all'attenzione sia per la particolarità della sua storia sia per la conformazione della sua struttura architettonica.

Fra le imitazioni pugliesi del Santo Sepolcro a cui finora si è accennato, questa di Molfetta è la più recente, poiché venne realizzata nel tardo medioevo. Dal 1583 gli storici locali hanno segnalato la presenza dell'edicola e l'hanno sempre indicata come una fedele imitazione del modello gerosolimitano, sebbene fra le notizie riferite si rilevino alcune discordanze circa l'epoca della costruzione e la committenza. Una tradizione registrata nel racconto di fondazione del santuario vuole che l'edicola sia stata fatta edificare, intorno al 1500, per volontà di un nobile molfettese, per due volte pellegrino in Terra Santa, il quale avrebbe portato con sé da quei luoghi sessantadue pietre per collocare nella cripta della chiesa un'imitazione dell'edicola gerosolimitana, costruita sulla base delle misure e del disegno da lui stesso tratti in loco⁸⁰. Gli autori locali attribuiscono l'ini-

78. Boraccesi, *Rutigliano* cit., p. 122.

79. Si veda a riguardo H. Holländer, *Himmel*, LChI, 2, col. 255-67; ed anche Heinz-Mohr, *Lessico* cit., p. 102.

80. G. A. Bovio, *Breve historia dell'origine, fondazione e miracoli della devota chiesa de*

ziativa dapprima al nobile molfettese Francesco Lepore e poi a suo figlio Bernardino, ma gli studi di Marco Ignazio de Santis hanno restituito a Francesco la paternità dell'iniziativa e fissato entro l'ultimo trentennio del Quattrocento il periodo di realizzazione del progetto⁸¹.

Dell'edicola furono forniti le misure e il disegno dal vescovo Giovanni Antonio Bovio († 1622), autore del racconto di fondazione del santuario⁸², tuttavia si deve tener conto delle modifiche apportate che hanno leggermente ridotto le dimensioni del tempietto quando esso, smontato, venne trasportato dalla cripta nel santuario e rimontato sul lato nord, a fianco dell'altare maggiore, nel corso dei lavori di ampliamento della chiesa, fra gli anni 1840-1849⁸³ (fig. 4).

Sebbene Bovio abbia descritto con precisione le dimensioni dell'edicola e disegni la pianta quadrata con gli interni in sezione, non si dispone di descrizioni, neppure successive, degli esterni. La costruzione conserva tuttora la forma di parallelepipedo ed è improbabile – considerate le modeste dimensioni della cripta in cui era originariamente collocata – che fosse sormontata dalla tradizionale edicoletta coperta dalla cupola. All'interno è posto il banco lapideo, su cui, almeno dalla fine del Seicento, fu poggiata una statua lignea di Cristo morto, sostituita nel 1761 con un'altra effigie marmorea, voluta dal vescovo Celestino Orlandi (fig. 5). Sulla parete di fronte all'ingresso si apre una finestrella, mentre a sesto acuto è l'interno della volta (fig. 6). Dinanzi all'ingresso «era fissata una pietra di un palmo. A questa, in tempi anteriori alla visita pastorale del [vescovo] Sarnelli [1699], era attaccata la parte inferiore di una grande pietra con cui si chiudeva il sepolcro»⁸⁴. La memoria di questa pietra sembra sia stata conservata anche dopo il trasferimento e la ricostruzione dell'edicola: una pietra rettangolare posta sul pavimento antistante l'ingresso evocerebbe la pietra dell'angelo⁸⁵.

S. Maria de' Martiri di Molfetta, Napoli 1635 (ristampa anastatica ed edizione critica a cura di L. M. de Palma, Molfetta 2000), pp. 17-8, 68-9.

81. M. I. de Santis, *Nuovi studi su Santa Maria dei Martiri e sulla fiera di Molfetta*, Molfetta 1997, p. 37. Nel saggio si ritrovano le indicazioni bibliografiche relative agli storici che hanno trattato l'argomento.

82. Bovio, *Breve historia* cit., p. 19.

83. Sono grato all'amico prof. Pasquale Modugno per la documentazione fotografica su Santa Maria dei Martiri messa a disposizione per questo studio.

84. de Santis, *Nuovi studi* cit., p. 421.

85. A. Salvemini, *Saggio storico della città di Molfetta*, II, Napoli 1878, p. 163; G.

L'insieme delle testimonianze finora raccolte vorrebbe confermare la perfetta topomimesi dell'edicola molfettese non soltanto attraverso la piena conformazione – secondo la volontà del committente – della replica con l'originale (le misure, le forme, gli elementi che la compongono), ma anche tramite il materiale di costruzione utilizzato: le sessantadue pietre, reliquie autentiche della Terra Santa, che avrebbero consacrato l'edicola trasferendo in essa la sacralità dei luoghi santi⁸⁶. Ciò nonostante non possono sfuggire alcuni particolari.

Data per acquisita la volontà del committente di mantenere la memoria del suo duplice pellegrinaggio d'oltremare, la scelta d'imitare il prototipo gerosolimitano appare legata ai ricordi personali e condizionata dalle reali possibilità di riprodurre il prototipo all'interno degli spazi disponibili, se non sulla base delle risorse finanziarie. Lepore, infatti, può aver visto l'edicola gerosolimitana così come essa appariva agli occhi dei pellegrini prima del suo rifacimento nel 1555⁸⁷. Tuttavia la mimesi restò parziale perché limitata alla riproduzione della camera sepolcrale. Essa comunque appariva sufficiente per l'identificazione. All'ingresso del vano – tanto basso da costringere a flettere il busto e la schiena – venne mantenuta l'evocazione simbolica della pietra che chiudeva il sepolcro, ma non si provvide né ad imitare la decorazione esterna dell'edicola né a praticare un'apertura all'interno della volta, comunicante con la parte sovrastante, e neppure a proteggerla con l'edicola a cupola così come avvenne per il prototipo⁸⁸.

Minervini, *Cenno storico sul Santuario di Molfetta dedicato a Maria SS. Dei Martiri e sacra novena della medesima*, Benevento 1881, pp. 23-4.

86. Si tenga conto, fra l'altro, che Giuseppe Marinelli, il quale, nel 1583, narra per primo di Francesco Lepore e dell'edicola da lui voluta, non fa nessun riferimento alle pietre e alla loro provenienza (G. Marinelli, *Relatione di Molfetta ad Aldo Manuzio [1583]*, a cura di M. I. de Santis, Molfetta 1998), di cui, invece, riferisce Bovio.

87. Sui rifacimenti rinascimentali dell'edicola gerosolimitana si veda Biddle, *Il mistero* cit., pp. 124-7.

88. Il fenomeno è comune ad altre repliche del prototipo. «Quali sono – si è chiesta Salvarani – le ragioni della pluralità di un fenomeno unitario, che risponde a volontà simili, confermate da più fonti, di riprodurre un unico modello? Perché, in altre parole, in tanti hanno visto e toccato l'*exemplum*, l'hanno rilevato e misurato e poi, una volta tornati in patria, ne hanno restituito copie così dissimili? È vero che, come si è visto, in ciascuna situazione si intrecciano ragioni implicite: scelte costruttive e operative, tradizioni architettoniche, diversità di percezione degli spazi, differenti modalità di rilievo e di raffigurazione, ma è altrettanto vero che sono alcune caratteristiche del modello stesso a renderlo difficilmente replicabile in modo univo-

Nonostante questi limiti, la mimesi molfettese del Santo Sepolcro ha svolto finora, senza soluzione di continuità, la funzione memoriale voluta dal committente a riguardo della sua esperienza del pellegrinaggio ultramarino e nello stesso tempo ha amplificato la valenza evocativa del pellegrinaggio in Terra Santa appartenente al santuario molfettese. Essa inoltre – come si vedrà in seguito – ha rimarcato il carattere di santuario *ad instar* di Santa Maria dei Martiri.

«UN SANTUARIO» AD INSTAR

I molteplici e variegati legami religiosi della Puglia con la Terra Santa ebbero modo di rinsaldarsi e di radicarsi presso le popolazioni della regione, sul piano della pietà e della devozione⁸⁹, anche tramite la fondazione di santuari *ad instar*, in cui la mimesi dell'*exemplum* era destinata a sacralizzare i luoghi delle *imitationes* e contemporaneamente ad estendere la possibilità di lucrare i benefici spirituali del prototipo presso le sue repliche. Queste copie dovevano apparire subito identificabili agli occhi dei fedeli come luoghi della memoria del mistero pasquale (passione, morte e resurrezione di Cristo), tuttavia non era necessario che le repliche imitassero fedelmente gli *ipsissima loca*. Era sufficiente anche un richiamo ideale, come ad esempio il titolo della dedicazione di un luogo di culto, oppure la presenza di reliquie o lo svolgimento di riti che evocassero spiritualmente i prototipi d'oltremare⁹⁰. Questo motivo di pietà bastava ad attrarre fedeli e pellegrini presso le *imitationes*.

co nella sua interezza. Non solo la sua imponenza e complessità avrebbe richiesto sforzi economici e costruttivi ingenti, che la gran parte dei committenti non è stato in grado di affrontare, ma la struttura composita e pluricentrica dell'insieme era difficilmente percepibile e razionalizzabile in modo unitario. (...) Quello delle *imitationes* si configura, perciò, come un processo in divenire plurimo, nel quale si sono trasformati contemporaneamente tutti i termini in questione: il modello, le repliche e i tramiti fra l'uno e le altre», in Salvarani, *La fortuna* cit., pp. 154-5.

89. L'argomento, con particolare riferimento alle crociate, è stato studiato da P. Belli D'Elia, *Segni e immagini delle Crociate nel Mezzogiorno normanno-svevo*, in *Il Mezzogiorno* cit., pp. 325-54. Per la Puglia, più in generale, si veda Ead., *Il ruolo della Terra Santa nell'origine e nella diffusione delle immagini di devozione. Esempi della Puglia*, in *La Terrasanta* cit., pp. 287-302; ed anche M. Loconsole, *La Puglia e l'Oriente. Storia di una relazione inclusiva*, Bari 2006.

90. La differente morfologia della mimesi viene descritta in R. Salvarani, *Chiesa a*

Fra XI e XII secolo, lo sviluppo urbano di Barletta – importante attracco sulla costa settentrionale adriatica pugliese, collocato in posizione favorevole fra i porti di Siponto e di Trani, nonché sul crocevia della litoranea con le altre strade dell'interno – raggiunse dimensioni rilevanti non soltanto grazie all'intensità dei traffici commerciali, ma anche al flusso costante di pellegrini diretti o provenienti dalla Terra Santa e dal santuario di Monte Sant'Angelo⁹¹. La popolazione, inoltre, registrò un rilevante incremento a seguito della distruzione normanna di Bari, Canne e Canosa: gruppi di profughi raggiunsero Barletta, la quale venne dichiarata "città" nel 1190 da Tancredi, e nel secolo successivo contava circa 14-15.000 abitanti. Il tessuto religioso cittadino si dilatò e comprese numerose strutture di ospitalità, in gran parte facenti capo ad ordini militari ed ospedalieri, ma la fortuna maggiore toccò alla chiesa dedicata al Santo Sepolcro, a cui era annesso l'Ospedale dei Pellegrini⁹².

È probabile che, precedentemente al 1138, esistesse *extra moenia* una prima chiesa dedicata al Santo Sepolcro, in seguito compresa all'interno della nuova cinta muraria cittadina (ante 1162)⁹³. Questa chiesa *parochialis* possedeva il battistero, le erano annessi un cimitero e un carnario, ed era posta sotto la giurisdizione dell'arcivescovo di Trani, al quale spettava il diritto della quarta, mentre tre documenti del 1143, 1144 e 1182 confermano che la chiesa faceva parte dei possedimenti della chiesa patriarcale di Gerusalemme⁹⁴. Fra le sottoscrizioni di un atto del 1168 compare

pianta circolare e "imitationes" del S. Sepolcro nei secoli centrali del medioevo. Aspetti storici, in *Rotonde d'Italia* cit., p. 40.

91. Se ne veda lo specifico inquadramento in V. Franchetti Pardo, *Le città portuali meridionali e le Crociate*, in *Il Mezzogiorno* cit., pp. 301-23.

92. La storia religiosa della città di Barletta insieme alla storia dell'arcidiocesi di Trani viene ricostruita da A. Dargenio, *Per una storia comparata delle diocesi pugliesi. Trani - Barletta - Bisceglie - Nazareth*, in «Odegitria», 14 (2007), pp. 161-96. Si veda anche *Barletta crocevia degli Ordini religioso-cavallereschi medioevali*, Seminario di Studio (Barletta 16 giugno 1996), Taranto 1997.

93. «Si trattava di una chiesa votiva e devozionale che se non ha restituito le forme architettoniche dell'Anastasis gerosolimitana, attestava il debito di memoria verso il Sepolcro del Signore» (C. D. Fonseca, *L'Ordine Equestre del Santo Sepolcro*, p. 21). Per una sintesi della storia religiosa e artistica della chiesa si rinvia al saggio di Ambrosi, *Architettura dei crociati* cit., ed anche R. Russo, *Le cento chiese di Barletta. Framito e storia, dalle origini alle Crociate*, Barletta 1997, pp. 291-348; mentre per una puntuale informazione bibliografica sul santuario barlettano si veda R. Mascolo, *Barletta nei libri*, Barletta 2001, *ad indicem*, nonché Frati, *I Santi Sepolcri* cit. pp. 123-4.

94. G. Bresc-Bautier, *Les possessions des églises de Terre-Sainte en Italie du Sud* (Pouil-

Azo, il quale si qualifica «canonicus ecclesiae Sancti Jerosolomitani Sepulchri, et humilis prior ecclesiae Baroli». Si suppone, inoltre, che dopo la caduta di Gerusalemme (1187) e di San Giovanni d'Acri (1291) sia aumentato il numero dei canonici fuggiti dalla Terra Santa e accolti a Barletta⁹⁵. Tuttavia sulla gestione della chiesa barlettana dovette pesare la difficile condizione in cui venne a trovarsi l'Ordine canonico, che oltre ad aver dovuto ridurre le sue funzioni capitolari, aveva perso le proprietà in Terra Santa.

Le sorti del Santo Sepolcro di Barletta forse furono segnate l'8 dicembre 1312 con la protezione regia accordata alla chiesa da Roberto d'Angiò, il quale riservò a sé la nomina del priore, una determinazione che risultò vantaggiosa per il futuro della chiesa. È probabile, secondo l'ipotesi di Angelo Ambrosi, «che verso la fine del XIII secolo la chiesa versasse in deprecabili condizioni (...). La situazione sembra invece mutare all'improvviso all'inizio del secolo XIV. Un grande fervore di opere distingue quegli anni: il completamento delle mura, la costruzione delle strade, l'ampliamento del castello e della cattedrale»⁹⁶. Per merito del patronato angioino la chiesa acquistò un'immagine rinnovata e insieme agli altri edifici annessi recuperò la sua funzione di ospitalità, riscuotendo grande prestigio e rinomanza per la raffinatezza delle linee architettoniche⁹⁷.

La storia dell'edificio sacro barlettano procedette lungo due vie parallele. Per un verso, si formò un collegio clericale secolare che riuscì, grazie al sostegno del patronato regio, ad esautorare l'Ordine canonico del Santo Sepolcro. Quest'ultimo, poi, notevolmente indebolitosi e avendo perduto la sua principale funzione di custode del Santo Sepolcro di Gerusa-

le, Calabre, Sicile), in *Roberto il Guiscardo e il suo tempo*, Relazioni e comunicazioni nelle Prime Giornate normanno-sveve (Bari, maggio 1973), Roma 1973, pp. 13-34.

95. K. Elm, *Santo Sepolcro*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VIII, Roma 1998, coll. 934-40. In Italia, oltre che a Barletta, l'Ordine si stabilì a Perugia, presso l'arcipriorato di San Luca, in cui si trasferì il capitolo.

96. Ambrosi, *Architettura dei crociati* cit., p. 20.

97. Premesso che dagli scavi compiuti in occasione del restauro della chiesa barlettana non sono emerse tracce di una precedente costruzione, Ambrosi sostiene che «in epoca angioina, in un vasto programma di ristrutturazioni e restauri di tutto l'edificio, il corpo basilicale abbia subito un mutamento delle coperture che sono state interamente ricostruite adottando modi tipici della scuola pugliese in un monumento dall'impianto ispirato a modelli transalpini» (ibid., p. 80). Dunque la costruzione, avviata in un primo momento, subì un'interruzione e in un secondo momento venne portata a completamento.

lemme, venne soppresso da Innocenzo VIII nel 1489, e i suoi beni furono destinati all'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme, in lotta contro i Turchi. Nonostante le resistenze e le conseguenti controversie che coinvolsero l'arcivescovo di Trani per i suoi diritti sulla chiesa, i Giovanniti riuscirono ad entrare in possesso della chiesa barlettana e vi instaurarono un priorato, rimasto in vita fino alle soppressioni napoleoniche.

Per un altro verso, la chiesa assunse una veste civica e diventò un simbolo dell'identità barlettana, insofferente della dipendenza dall'arcivescovo di Trani⁹⁸. Con la sua forza evocativa, infatti, la chiesa del Santo Sepolcro rilanciava la fisionomia acquisita dalla città grazie ai traffici dei pellegrini e dei crociati ed anche tramite un ulteriore legame con la Terra Santa, venutosi a stringere con la creazione della Chiesa intercisa di Nazareth. Dal 1327, infatti, gli arcivescovi nazareni stabilirono la loro sede a Barletta presso la chiesa di Santa Maria di Nazareth, una dipendenza che nel secolo precedente aveva fatto da ricovero temporaneo ad almeno tre prelati fuggiti dalla sede a seguito delle riconquiste islamiche⁹⁹.

Contemporaneamente il richiamo inconfondibile alla Terra Santa, rappresentato dalla chiesa del Santo Sepolcro, veniva rimarcato dalla memoria di quanto era giunto dai luoghi santi ed era rimasto in dote alla chiesa: una stauroteca contenente un'insigne reliquia della Croce¹⁰⁰, un'urnatabernacolo¹⁰¹, una teca a forma di colomba per la custodia dell'Eucaristia

98. Sugli usi civici degli spazi annessi alla chiesa e sulla conversione in obitorio degli ambienti dell'ospedale (poi demoliti), come pure su momenti particolari e atti collettivi compiuti presso il Santo Sepolcro dalla cittadinanza, congiuntamente alle autorità, informa dettagliatamente O. Pedico, *La Chiesa di S. Sepolcro di Barletta ed i suoi Campanili*, Barletta 1949, *passim*.

99. Una sintesi sulla storia barlettana dell'arcidiocesi nazarena (con ulteriori indicazioni bibliografiche) in Dargenio, *Per una storia* cit., pp. 173-6; ed anche M. Seccia - L. Derosa, *Nazareth e Barletta (secoli XII-XIV)*, in *La Terrasanta* cit., pp. 117-24.

100. La stauroteca viene descritta da Romeo Russo: «Primo per dignità e per antichità il S. Legno della Croce di N. S. che è una delle Reliquie più preziose che si conoscano. Ci fu portata dal Patriarca di Gerusalemme quando nel 1291, presa S. Giovanni d'Acri, si rifugiò in questa Chiesa insieme ai Canonici del S. Sepolcro. Il S. Legno è racchiuso in un Reliquiario che era la croce astile del Patriarca stesso; magnifico cimelio formato di lamine di argento e oro, sulle quali sono incastonate pietre preziose ed ornato di rilievi simbolici: N. Signore e gli Evangelisti. Il pezzo del S. Legno segue la forma della Croce patriarcale, cioè binata, ed ha una lunghezza di cm. 18, mentre le due traverse misurano 10 e 6 cm. ognuna» (R. Russo, *La chiesa del Santo Sepolcro in Barletta*, estr. «Crocciata», Milano 1934, p. 7).

101. L'urna veniva utilizzata per il repositorio del Giovedì Santo.

e un codice pergameneo contenente la descrizione dei riti che si svolgevano a Gerusalemme presso il Santo Sepolcro¹⁰². Sabino Loffredo recepì la notizia che nel 1291 questi oggetti furono portati a Barletta da un chierico, salvatosi dal naufragio della nave che trasportava da Acri il fuggitivo patriarca di Gerusalemme¹⁰³. Nel contesto della pietà popolare la reliquia della Croce e le sacre suppellettili vennero considerate un palladio, continuavano a trasmettere alla chiesa barlettana la sacralità dei luoghi di provenienza e la trasformarono in un santuario *ad instar*¹⁰⁴. Esso, però, non fu il risultato di una topomimesi, bensì un'*imitatio* devozionale, in cui la ritualità e la gestualità esplicate presso il prototipo diventarono modello delle locali pratiche di pietà¹⁰⁵. Ne dà testimonianza un parroco del Santo

102. Romeo Russo descrive il codice come «Un Breviario con Rituale della Chiesa di Gerusalemme del sec. XIII in pergamena e con caratteri gotici di più di 500 pagine. Contiene riti e cerimonie della Chiesa del S. Sepolcro; al foglio 42 una breve cronaca delle Crociate sino al 1202, e nel Calendario ai 30 di dicembre è annoverato il nostro S. Ruggiero Vescovo di Canne; e a dì 3 novembre, con caratteri posteriori, è registrata la morte del venerabile Randulfo, Patriarca di Gerusalemme dell'Ordine dei Predicatori; forse sepolto nella nostra Chiesa verso il 1304» (ibid., p. 8). Tuttavia il codice, «Più che di un formulario, dato che il volume non fu mai usato dai canonici del Santo Sepolcro come libro liturgico, si tratta di un diario di ricordi degli usi liturgici a Gerusalemme durante la prima presenza crociata in Terra Santa» (N. Bux, *I riti pasquali da Gerusalemme nel rituale del Santo Sepolcro di Barletta*, in *La Terrasanta* cit., p. 129). Resta comunque «testimone di un'eredità che dalla Terra Santa è giunta in Puglia» (Id., *Rituale di Gerusalemme*, ibid., p. 133). Il codice è stato editato quasi integralmente da Ch. Kohler, *Un rituel et un bréviaire du Saint-Sépulchre de Jerusalem (XII^e-XIII^e siècle)*, in «Revue de l'Orient latin», 8 (1900), pp. 383-462; e studiato anche da C. D. Fonseca, *Particolarsimo istituzionale e organizzazione ecclesiastica del Mezzogiorno medioevale*, Galatina 1987, pp. 197-207. È molto probabile che il codice sia stato donato o venduto alla chiesa del Santo Sepolcro di Barletta da Rodolfo di Grandville, patriarca di Gerusalemme, il quale venne autorizzato da Benedetto XI (7 marzo 1304) ad alienare alcuni oggetti provenienti dalle chiese dell'Ordine per provvedere alle sue necessità, a remunerare i servitori e a disporre il necessario per la sua sepoltura. È verosimile, dunque, che il codice e le suppellettili di culto siano giunte alla chiesa di Barletta tramite il patriarca, il quale morì e fu sepolto nella chiesa sansepolcrina barlettana nel 1304.

103. S. Loffredo, *Storia della città di Barletta*, I, Trani 1893, p. 317.

104. Sulla diffusione in Puglia delle reliquie provenienti dalla Terra Santa si veda lo studio di S. Di Sciascio, *Reliquie e reliquiari dai Luoghi Santi in Puglia: prodotti crociati ed imitazioni*, in *Il cammino* cit., pp. 327-42.

105. Attualmente, così all'esterno come all'interno, sono alquanto rari gli esempi iconografici che possono alludere all'intitolazione della chiesa: la chiave di volta della penultima campata (un pezzo unico di tufo carparo, di forma circolare, risalente al

Sepolcro, Romeo Russo, il quale in alcune sue note pubblicate nel 1923 riferiva:

La nostra cittadinanza è devotissima alla pubblica venerazione [della reliquia] in forma solenne tre volte all'anno, e cioè: il Venerdì Santo, 3 maggio, festa dell'Invenzione e 14 settembre festa dell'Esaltazione; e poi ogni altra volta che una pubblica calamità o un bisogno cittadino lo richieda. [La reliquia] È portata pure solennemente in processione, con intervento del Sindaco e due Assessori, la sera del Venerdì Santo come da tempo antichissimo, e sin dal 1656 (data della liberazione della peste) per voto della Comunità si portava anche il 3 maggio¹⁰⁶.

XIII sec.) raffigura Cristo sorgente dal sepolcro, ed è stato riconosciuto come *signum proprietatis* dei Canonici del Santo Sepolcro; due immagini del medesimo soggetto graffite sugli affreschi della sala superiore della controfacciata; nonché la parziale raffigurazione della scena delle mirrofore, per lungo tempo rimasta occultata, di cui si è accennato in precedenza (Ambrosi, *Architettura dei crociati* cit., pp. 9, 78-9, 122). Tuttavia un esempio di topomimesi viene individuata da Ambrosi in alcuni elementi architettonici dell'edificio: «L'interno del transetto di Barletta ricorda infatti la parte aggiunta, in età medioevale, al Santo Sepolcro di Gerusalemme, ma questa – egli avverte – è forse piuttosto una mia intuizione che una convinzione perché, a causa delle tante vicissitudini a cui i due monumenti sono stati soggetti, è impossibile ora proporre accostamenti» (ibid., p. 111). Si deve segnalare, invece, l'identificazione della loggia collocata sulla controfacciata della chiesa con la "cappella privata" dei canonici (forse il coro), che si collega con gli spazi dell'ospedale. I restauri di questa sala superiore hanno permesso di individuare talune caratteristiche architettoniche che fanno presumere si tratti di una cappella dedicata a s. Michele. La devozione garganica all'arcangelo – continua Ambrosi – dette origine alla costruzione di chiese «a lui dedicate su picchi e montagne, e venne spontaneo altresì (...) di dedicare a lui anche quelle cappelle costruite al di sopra dei portici e dei portali, seguendo schemi derivati (...) dagli edifici carolingi», talvolta, però, questi ambienti – anche di grandi dimensioni – vanno considerati «come fini a se stessi, cioè costruiti esclusivamente quali valori simbolici» (ibid., p. 53; la questione dell'imitazione barlettana di un modello architettonico in relazione con il culto micaelico viene trattata alle pp. 42-59).

106. R. Russo, *La Chiesa di S. Sepolcro in Barletta (note)*, Barletta 1923, pp. 22-4. Circa la venerazione della S. Croce da parte dei Barlettani, si tenga conto che si conoscono almeno cinque stauroteche, di uso pubblico e privato, custodite nella città, la cui provenienza, secondo la tradizione, si fa risalire alla Terra Santa. Questa alta concentrazione di reliquiari e l'analisi dei rispettivi manufatti hanno fatto porre il problema: «Quando, come e perché – si è chiesto Giovanni Boraccesi – proprio in questa città sono pervenute tante croci-reliquiario? quattro delle cinque stauroteche, esclusa per evidenti motivi stilistici quella del monastero di San Ruggero, devono essere considerate di produzione di orafi della Terrasanta o da questa influenzata? Tre delle stauroteche in esame, ossia quella del Santo Sepolcro, quella di Santa Maria Maggiore e una delle due in collezione privata, inoltre, presentano analoghi elemen-

Infine, la speciale venerazione per la reliquia della passione custodita nella chiesa sansepolcrina fece assurgere la S. Croce al ruolo di compatrona di Barletta¹⁰⁷. In tal modo la chiesa canonica del Santo Sepolcro si trasformò in santuario *ad instar* e mantiene tuttora la funzione di santuario politico, in cui si rispecchia e si perpetua l'identità cittadina¹⁰⁸. Esso, infatti, continua ad essere uno spazio sacro raggiunto da pellegrinaggi istituzionalizzati, in cui la "coscienza cittadina" continua a compiere i suoi riti.

LA METAFORA DI SANTA MARIA DEI MARTIRI

Singolare, se non unico nel panorama dei santuari mariani pugliesi, è il caso di Santa Maria dei Martiri a Molfetta. La sua storia condensa una serie di memorie dei Luoghi Santi, del pellegrinaggio ultramarino e delle crociate, che ha trasformato il santuario medievale in una metafora della Terra Santa.

Esso è posto lungo la litoranea adriatica, a metà strada fra Barletta e Bari e venne edificato su un luogo di culto preesistente, dove i pellegrini "martiri di Cristo" erano stati sepolti¹⁰⁹. Le loro sepolture venivano rese

ti ornamentali e lavori in filigrana tipici della produzione artigianale della città di Venezia». Perciò, ha concluso Boraccesi, «è verosimile che a far concentrare a Barletta questo gruppo di stauroteche concorse (...) un insieme di fattori: la particolare temperie storica, determinata dalla logistica degli ordini cavallereschi e dei pellegrini; la presenza di numerosi ordini religiosi; il trasferimento della sede arcivescovile di Nazareth; la vivacità imprenditoriale e artistica degli abitanti. Nel periodo in esame, infatti, la città pullulava di maestri orafi e argentieri, comprese, forse, maestranze d'oltremare, qui approdate dopo la caduta nel 1187 del Regno di Gerusalemme e la completa occupazione della Palestina a opera dell'armata della Mezzaluna guidata da Salah ad-Din, cioè Saladino, califfo di Egitto e Siria» (Boraccesi, *Oreficeria sacra* cit., pp. 26-7).

107. Pedico, *La Chiesa* cit., pp. 120-1; Russo, *Le Cento chiese*, p. 326.

108. La definizione è di M. Sensi, *Santuari "politici" e raduni fieristici "franchi". L'esempio di Spello*, in «Bollettino Storico della Città di Foligno», 13 (1989), p. 210, nota 13.

109. Sulla storia del santuario sintetizzo quanto riferito in L. M. de Palma, *La pergamena più antica del fondo Capitolo Cattedrale nell'Archivio Diocesano di Molfetta*, in Atti del convegno di studio su "Momenti di storia molfettese" (Molfetta 11-12 settembre 1982), Bari 1987, pp. 5-21; Id., *Sul culto mariano in Puglia. Note in margine ad una recente pubblicazione*, in «Luce e Vita Documentazione», 1990, n. 2, pp. 173-83; Id.,

oggetto di venerazione da parte dei fedeli. La presenza delle reliquie dei pellegrini aveva trasformato il luogo denominato *locus Carnare*, in prossimità dell'antico porto, nel cimitero della città, posto fuori delle mura e presso i "corpi santi". Nel 1162 venne circoscritto il perimetro e benedetta l'area su cui si dette inizio alla costruzione di un edificio di culto dedicato a Maria e ai santi pellegrini martiri. Perciò la chiesa che vi fu eretta era una cappella funeraria, innalzata laddove preesisteva il fenomeno del pellegrinaggio, poiché il sito era collocato due miglia a nord dal centro urbano e veniva raggiunto per il compimento delle sepolture. La fama acquisita dal santuario è attestata da pellegrini e devoti dal secolo XV¹¹⁰.

Nel racconto di fondazione, la *Breve historia* del santuario scritta dal vescovo carmelitano Giovanni Antonio Bovio († 1622)¹¹¹ e pubblicata postuma nel 1638 da un anonimo editore per la munificenza del nobile molfettese Giuseppe de Luca, i pellegrini sepolti a Santa Maria dei Martiri vengono identificati con i crociati. Nella prima parte del racconto viene descritta la genesi del santuario mariano. Il rapido accenno alla storia della prima crociata e l'esortazione indirizzata a quanti «hora havete il governo del cristianesimo» costituiscono la chiave interpretativa dei capitoli successivi e, in ultima analisi, dell'intera opera. La costruzione degli ospedali, la presenza del cimitero e l'edificazione del santuario segnano le tappe dello sviluppo di un'unica idea, l'idea della crociata intesa secondo lo spirito dell'età post-tridentina. Per Bovio il martirio e la crociata equivalevano, poiché quest'ultima coniugava la lotta contro gli infedeli e gli eretici, fino al sacrificio della propria vita, con il nuovo costume di rinnovamento religioso, fatto di devozione, di fedeltà alla Chiesa e di carità verso i poveri. Nella mente del vescovo e nelle pagine della sua *Breve historia* il santuario di Santa Maria dei Martiri diventava un simbolo dell'idea della crociata moderna, capace di attirare l'attenzione dei fedeli e di amplificare il richiamo per i devoti e per i pellegrini¹¹².

Pellegrini martiri di Cristo? Storia e leggenda di un culto medievale sulla costa pugliese, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 53 (1999), pp. 17-38; Id., *Santuari medievali e pellegrinaggi. Contributo alla storia della pietà mariana in Puglia*, in «Odegitria», 17 (2010), pp. 219-76.

110. Le testimonianze vengono raccolte in de Palma, *Santuari medievali* cit., p. 229.

111. Bovio, *Breve historia* cit.

112. Sull'argomento si rinvia a de Palma, *Pellegrini martiri*, pp. 28-33. Dal racconto di fondazione del Bovio dipende gran parte degli autori che hanno scritto sul

L'intitolazione della cappella funeraria era poi passata a denominare l'icona mariana in essa custodita, la quale – secondo Bovio – sarebbe stata portata nel santuario dai crociati nel 1188, dopo la caduta di Gerusalemme. Ciò nonostante la testimonianza di fra Agostino da Ponzone (1488) – non nota al Bovio – fornisce una diversa spiegazione dell'intitolazione del santuario e del fiorire del suo culto:

vidi, die sequenti, extra civitatem Molfete ecclesiam S. Marie de Martiribus, que sic vocatur quia multi peregrini ibi prope mortui fuerunt in mare propter tempestatem vel aliam causam fortuitam, qui ibant Jerusalem, quorum corpora iacent in prefata ecclesia¹¹³.

santuario medievale: A. Damiani, *S. Corrado il grande de' Guelfi Duchi della Baviera, e per antica sua origine da' serenissimi Estensi Monaco Cisterciense, ed Eremita protettore principale della nobile e antica Città di Molfetta dove riposa il Sacro suo corpo. Istoria panigirica e morale*, Napoli, Fusco, 1670, pp. 481-505; F. Lombardi, *Notitie istoriche della città e Vescovi di Molfetta*, Napoli, Abri, 1703, pp. 23-5; Montorio, *Zodiaco di Maria* cit., pp. 578-83; P. Sarnelli, *Lettere ecclesiastiche*, 5, Venezia, Bortoli, 1716, pp. 75-6; G. M. Giovene, *Kalendaria Vetera Mss. Aliaque monumenta Ecclesiarum Apuliae et Iapigiae*, 1, Napoli 1828, pp. 179-90; M. Romano, *Saggio sulla storia di Molfetta dall'epoca dell'antica Respa sino al 1840*, 1, Napoli 1842, pp. 35-40; Salvemini, *Saggio storico* cit., 2, pp. 155-62; Minervini, *Cenno storico* cit.; G. de Luca, *Storia di Molfetta*, Giovinazzo 1884, pp. 16-9; Id., *Seguito alla storia di Molfetta*, Giovinazzo 1885, pp. 85-7; L. Vincitorio, *Santuario di S. Maria dei Martiri già ospizio dei crociati in Molfetta*, Molfetta 1913; V. Lovino, *Il glorioso santuario della Madonna dei Martiri alla luce della storia, dei miracoli e del culto. Rilievi illustrativi e descrittivi*, Molfetta 1933. Leggere varianti, non sempre sostenute dalla critica rigorosa delle fonti, si riscontrano nella ricostruzione delle origini del santuario riferita da F. Samarelli, *Il tempio dei crociati dalle origini ad oggi*, Molfetta 1938; e dopo di lui in B. Laricchia, *Regina Martyrum. Cenno storico e triduo di preghiere per l'11 maggio. A ricordo di un 50° anno di sacerdozio*, Bari 1953; Id., *Regina Martyrum Patrona Melphictensium*, Bitonto 1956; A. Fontana, *Il santuario della Madonna dei Martiri attraverso i secoli*, Molfetta 1968; N. De Michele, *La Chiesa di S. Maria dei Martiri in Molfetta (Bari)*, in «Arte Cristiana», 59 (1971), n. 580, pp. 47-78; M. Gagliardi, *La devozione alla Madonna dei Martiri nei secoli*, Hoboken 1975; B. F. Perrone, *I conventi della serafica riforma di S. Nicolò in Puglia (1590-1835)*, 3, Galatina 1982, pp. 227-32; A. M. Tripputi, *La Madonna dei Martiri di Molfetta. Storia della devozione popolare*, Molfetta 1990; G. Bellifemine, *La basilica Madonna dei Martiri a Molfetta. Storia, fede, arte*, Fasano 1991; R. Stopani, *La Via Francigena del Sud. L'Appia Traiana nel medioevo*, Firenze 1992, pp. 57-9. Particolare attenzione meritano le ricerche di de Santis, *Nuovi studi* cit., che tracciano un quadro complessivo sulle vicende storiche e religiose del santuario.

113. C. Cenci, *Itinerario in Puglia e Basilicata per la visita canonica dei Minori Osservanti negli anni 1487-1488*, in «Bollettino Storico di Terra d'Otranto», 4 (1994), p. 105.

Fra Agostino riferiva quanto aveva appreso durante la visita al santuario e non accennava a nessuna spedizione armata diretta verso la Terra Santa, ma più semplicemente ad un naufragio di pellegrini. Questi ultimi – come si è detto in precedenza – erano stati sepolti *in loco carnare*, a nord della città, lungo la litoranea che conduce al santuario micaelico del Gargano, e venivano appellati “martiri di Cristo”. Pertanto l’intitolazione della chiesa si richiama evidentemente a quella attribuita nel VI secolo al Pantheon romano, *Sancta Maria ad martyres*, ma allude ai pellegrini tragicamente deceduti durante il pellegrinaggio. Essa è indice di un processo estensivo del titolo di martire, compiutosi in età medievale, che insieme ai monaci e agli asceti raggiunse anche i pellegrini, disegnando una nuova immagine del santo a cui corrispondeva una rinnovata concezione della santità¹¹⁴. Altri santuari italiani posseggono la medesima intitolazione, ma nel significato classico, senza riferirsi ai pellegrini¹¹⁵.

Per altro, nel santuario di Pulsano, anch’esso intitolato a Santa Maria dei Martiri (XVIII sec., dedicato probabilmente agli ottocento martiri di Otranto), si venera un antico affresco, trasportato da un altro luogo di culto, che raffigura la Vergine col Bambino¹¹⁶. Due angeli accostano le figure principali e reggono gli strumenti della Passione. Questo particolare avvicina l’immagine pulsanese all’antica icona mariana di Molfetta, su cui, originariamente, gli arcangeli Michele e Gabriele reggevano un *pallium* ciascuno, forse raffiguranti gli *arma Christi*, cioè gli strumenti della Passione¹¹⁷. L’immagine molfettese, dunque, insieme alla sua denomina-

114. Su questo argomento si vedano: A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989, pp. 157-9; Id., *Forme e contenuti della santità*, in *Storia dei Santi e della santità cristiana*, 6: *L’epoca del rinnovamento evangelico 1054-1274*, a cura di A. Vauchez, Milano 1991, p. 31; M. Sensi, *Santi Patroni dei pellegrinaggi*, in *Santiago, Roma, Jerusalem*, Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, Xunta de Galicia 1999, pp. 316-7.

115. Il santuario di Balangero, risalente agli inizi del XVIII secolo, edificato su un precedente oratorio, custodisce, secondo la tradizione, le reliquie dei martiri della Legione Tebea (III sec.). Nel santuario di Cagliari (cripta della cattedrale) e di Fonni vengono venerate le reliquie dei primi martiri della Sardegna, mentre nel santuario di Casaletto Spartano, antico insediamento monastico ora scomparso, «La principale festa locale ricorre il 13 maggio, ricordando la consacrazione del Pantheon di Roma come Santa Maria *ad Martyres* da parte di Bonifacio IV» (*Santuari della Campania*, a cura di U. Dovere, Napoli 2000, p. 404).

116. Perrone, *I conventi* cit., III, pp. 213-24; M. Spinosa, *Pulsano nel '700. Documenti per una storia di Pulsano nel XVIII sec. e in particolare del Convento di S. Maria dei Martiri*, Fasano 1992, a p. 134 è la riproduzione fotografica dell’affresco.

117. Circa il restauro dell’icona effettuato nel 1977, Rosa Lorusso Romito riferi-

zione avrebbe compiuto l'equivalenza fra la Passione del Figlio di Dio e il "martirio" dei pellegrini, i quali avevano perso la vita per amore di Cristo. Molto probabilmente la soluzione iconografica adottata rifletteva il desiderio della committenza (il vescovo, la Chiesa locale) di vedere riflessa sull'immagine mariana la peculiarità simbolica del santuario.

sce che esso «ha permesso di accertare al di sotto dell'attuale pellicola pittorica una più antica redazione dei volti della Vergine, del Bambino e dell'Angelo nel margine superiore destro, abbastanza fedelmente ripresa da quella attuale, mentre delle restanti parti rimangono solo minutissime tracce. È stata inoltre ripristinata l'originaria posizione della manina destra del Bambino, che circonda affettuosamente il collo della Madonna (...). Non si è invece recuperata integralmente l'immagine degli Angeli (...) parzialmente cancellati dai restauri dei primi del nostro secolo». Per la datazione dell'opera, Lorusso Romito avverte: «Arduo è stabilire una cronologia attendibile per l'icona per la quale, confortati anche dalle risultanze del restauro, vorremmo con cautela proporre tre successive redazioni: se in via ipotetica azzardiamo una datazione entro i primi del secolo XIV per quella più antica, cui risalirebbero l'impianto iconografico originale, rivelato dall'esame radiologico, ai primi del Cinquecento (...) ci sembra riconducano la consistenza materica e il ductus pittorico. La grazia minuta e le delicate fisionomie, se pure ricalcano la prima stesura, riecheggiano invece senza alcun dubbio una corrente di gusto propriamente tardogotica. Più che a un intervento "a metà del secolo [XIV], che sa del Maestro di Giovanni Barrile e del maestro delle Tempere Francescane", cui ha brevemente accennato il Leone De Castris, vorremmo pensare a un momento di poco successivo, a cavallo fra fine Trecento e primi del Quattrocento, da ricondurre, in ambito più propriamente pugliese, ad alcune maestranze di scuola galatinese, ma operose anche in cantieri lontani, di più stretta accezione napoletana, cui fu probabilmente affidato il "restauro" della sacra immagine. A questa stessa fase rimandano infine le aureole a pastiglie rilevate (coperte nel Cinquecento dalle lamine in argento), formanti un semplice motivo a raggiera sovrammesso, come ha indicato il restauro, ad altre più antiche di cui restano pochi frammenti» (R. Lorusso Romito, *Madonna con Bambino (Madonna dei Martiri)*, in *Icone di Puglia e Basilicata dal Medioevo al Settecento*, a cura di P. Belli D'Elia, Milano 1988, pp. 132-3). Per quanto riguarda gli ultimi restauri si veda Bellifemine, *La basilica* cit., pp. 328-9, 377-91; ed anche de Palma, *Pellegrini martiri* cit., pp. 30-2. Alcune significative riproduzioni dell'immagine mariana sono prese in esame da de Santis, *Nuovi studi* cit., pp. 31-4. Altre immagini della Madonna dei Martiri, custodite in edicole all'interno della città o nella campagna circostante, vengono documentate in C. Pappagallo, *Edicole votive a Molfetta*, Molfetta 1997, *passim*; Id., *Monumenti sacri ed edicole devozionali a Molfetta*, Molfetta 2001. Per Molfetta manca finora uno studio che approfondisca la presenza e la funzione di queste edicole nella prospettiva della storia della pietà. Tuttavia, sull'argomento si rinvia al saggio (con ricche indicazioni bibliografiche) di M. Sensi, *Edicole di città e di campagna*, preposto al vol. M. Faloci-Pulignani, *Foligno e la Madonna*, a cura di L. Sensi, Foligno 2006, pp. XXI-XLVII.

La prima descrizione dell'icona e la sua attribuzione a s. Luca, date da fra Agostino da Ponzzone, rimandano al modello iconografico dell'*Odigitria*¹¹⁸. Sebbene Bovio, nella sua *Breve historia*, esalti l'invulnerabilità dell'icona molfettese contro gli attacchi degli infedeli e delle forze della natura, nel corso dei secoli l'immagine ha subito numerosi rimaneggiamenti che ne hanno stravolto la fisionomia. Tuttavia il restauro del 1977 ha confermato il tipo iconografico originario, detto della *Madonna della Tenerezza (Glykophilousa)*¹¹⁹, variante dell'*Odigitria*. Qualora fosse convalidata da altre testimonianze l'ipotesi di de Santis, secondo cui sui pallii sorretti dagli arcangeli sarebbero stati raffigurati gli *arma Christi*, l'icona della Madonna dei Martiri rappresenterebbe una contaminazione con il tipo della *Madonna della Passione (Panaghia tou pathous)*¹²⁰.

Infine, nella seconda parte della *Breve historia* si narrano i miracoli ritenuti più significativi e compiuti per intercessione della Vergine, invocata con il titolo di S. Maria dei Martiri. Fra i miracoli che hanno coinvolto non tanto i singoli individui, quanto la comunità cittadina, si ricordano

118. Dinanzi all'icona fra Agostino annotava: «In qua quidem ecclesia, in capite altaris maioris scilicet, honorabiliter adornata est imago gloriosissime virginis Marie, quam, ut firme testantur homines huius regionis, depinxit S. Lucas, que est ut erat viva, queque tenet filium dilectissimum in ulnis. Hec est dulcior quam unquam viderim et formosior, tota naturalis; et undique te ponis, te respicit», in Cenci, *Itinerario in Puglia* cit., p. 105. Ciro Saverio Minervini (1734-1805) riconobbe per primo la leggenda creatasi intorno all'icona (L. M. de Palma, *Le note dell'abate Ciro Saverio Minervini sul libro di Francesco Lombardi: "Notitie istoriche della città e vescovi di Molfetta"*, Molfetta 1981, pp. 18-9). Sull'origine devozionale dell'attribuzione a s. Luca di numerose immagini mariane si veda G. Palumbo, *Immagine e devozione. Gli antichi modelli di devozione tra predicazione e missione*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 ottobre 1996), a cura di S. Boesch Gajano, Roma 1997, pp. 181-212; ed anche M. Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa 1998.

119. Lorusso Romito, *Madonna con Bambino* cit., p. 133; Belli D'Elia, *Il ruolo* cit., p. 297. Il modello iconografico mariano viene descritto da H. Hallensleben, *Maria, Marienbild*, LChI, 3, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1971, coll. 170-2.

120. Anche per questo tipo iconografico si veda *ibid.*, coll. 173-4. Di questo modello è nota l'immagine della Madonna del Perpetuo Soccorso (XIV sec.), venerata nella chiesa romana di Sant'Alfonso, retta dai Redentoristi. Per gli esempi analoghi presenti in Puglia si veda de Palma, *Santuari medievali* cit., pp. 234-5. Se fosse confermata l'ipotesi di de Santis, l'icona molfettese sarebbe l'esempio pugliese più antico (inizi XIV sec.) della commistione fra gli archetipi iconografici della *Madonna della Tenerezza* e della *Madonna della Passione*.

soprattutto gli avvenimenti succedutisi durante il XVI secolo e che videro la città esposta al pericolo della conquista e del saccheggio per mano dei Francesi e soprattutto alle frequenti incursioni dei pirati turchi. Bovio, inoltre, riferiva di altri momenti drammatici provocati da fenomeni naturali, fra cui spicca la notizia di un terremoto verificatosi l'11 maggio 1560 «quasi in tutta Italia»¹²¹. Molfetta non fu colpita dal fenomeno tellurico e venne ritenuta preservata da ogni danno per intercessione di s. Maria dei Martiri. Da questo episodio ebbe origine il voto della *Medonnè du Trèmelizzè* (Madonna del terremoto) che tuttora rappresenta un aspetto della storia religiosa e della vita di pietà del popolo molfettese, nonché della sua Chiesa¹²².

Il santuario martiriale di Santa Maria dei Martiri era un santuario d'indotto posto lungo gli itinerari dei pellegrini diretti in Terra Santa, a San Nicola di Bari, sul Gargano e a Montevergine, perciò, attiguo alla chiesa, venne edificato uno xenodochio, mentre un collegio di cappellani era incaricato di provvedere al culto e all'assistenza dei pellegrini¹²³. Edificato a

121. Bovio, *Breve historia* cit., pp. 40, 98.

122. Alla tradizione religiosa accenna C. Tridente, *Feste, ricorrenze e memorie a Molfetta*, Molfetta 1998, pp. 80-3; e più diffusamente in Id., *La Médonne du Tremelisse. La Madonna del Terremoto. Tra scienza, storia e devozione popolare*, Molfetta 2010. In particolare, nel 1960 la Chiesa locale ha ricordato il IV centenario del voto (A. Fontana, *Ricorrendo il quarto centenario della Madonna du tremelisse*, in «Luce e Vita», 36 (1960), n. 13, p. 2) e il 450° nel 2010 (ibid., 86 (2010), n. 18, p. 3). Identica protezione dal terremoto fu assicurata dai tre santi patroni alla città di Bisceglie, la quale, per loro intercessione, fu preservata dal fenomeno tellurico del 20-21 marzo 1731. L'episodio diede origine all'annuale processione eucaristica del 10 maggio lungo le strade della città (M. Cosmai, *Leggende e tradizioni biscegliesi*, Molfetta 1980, p. 27). Nella chiesa di San Francesco a Potenza si venera un'icona dell'*Hodigitria* (XIII-XIV sec.) appellata *Madonna del terremoto*, con riferimento al sisma che interessò la regione nel 1857 (P. Belli D'Elia, *Madonna con Bambino (Madonna del terremoto)*, in *Icone di Puglia* cit., pp. 128-9, n. 32).

123. Alcune notizie sui cappellani custodi del santuario sono riferite in G. Magarelli, «*Ad utilitatem ecclesiae Sanctae Mariae de Martyribus*». *La tradizione liturgico-musicale del Santuario di Santa Maria dei Martiri in Molfetta in un codice del XVIII secolo*, in «*Odegitria*», XVIII (2011), pp. 307-44, qui pp. 326-31. Circa gli ospedali presenti sul territorio molfettese si rinvia a: M. Tridente, *Gli ospedali di Molfetta nel Medioevo*, estr. «*La medicina internazionale*», ottobre 1939, n. 10, pp. 3-7; A. Fontana, *Gli ospedali sorti a Molfetta e gli Ordini cavallereschi*, Molfetta [1940]; R. Jurlaro, *Gli Ordini ospedalieri e la funzione sociale religiosa dei loro ospizi sui porti del basso Adriatico al tempo delle crociate*, in *Atti del primo Congresso Europeo di Storia Ospitaliera* (Reggio Emilia, 6-12 giugno 1960), Rocca San Casciano s.d., pp. 646-51; De Michele, *La Chiesa*,

breve distanza da cala San Giacomo, il porto medievale cittadino, il santuario vide accrescere la propria importanza per l'ingente traffico di viaggiatori che attraversava le sue adiacenze. Fu destinatario di speciali benefici materiali e spirituali: la fiera del 1399 e le indulgenze plenarie concesse nel 1485 da Innocenzo VIII, Giovan Battista Cibo, già cardinale e vescovo di Molfetta¹²⁴. La concessione regia e quella papale fissarono le date dei pellegrinaggi verso il santuario: l'8 settembre e la domenica *in albis*. Col passare dei secoli le strutture e gli edifici annessi si svilupparono, si ampliarono e si fortificarono, tanto che i vescovi di Molfetta scelsero il santuario (di proprietà dell'episcopio) come propria residenza estiva sia per l'amenità del sito, posto sulla riva del mare e lontano dal centro abitato, sia per la protezione assicurata alla chiesa e agli ambienti attigui dalle mura che li circondavano «a modo d'un Castello»¹²⁵.

cit., pp. 57-8; de Palma, *Pellegrini martiri* cit., pp. 13-5. Sebbene gli studi recenti abbiano accertato che la costruzione dell'ospedale di Santa Maria dei Martiri non fosse precedente alla fondazione del santuario (1162) e che fino ai primi decenni dell'Ottocento lo xenodochio venisse gestito dalla Chiesa locale (si veda de Santis, *Nuovi studi* cit., *passim*), si è continuato a sostenere la preesistenza dell'ospedale al santuario, sorto su un precedente insediamento benedettino, e a utilizzare la denominazione "dei Crociati" (A. Pepe, *Vie dei pellegrini e ospedali in Puglia durante il Medioevo: testimonianze documentarie*, in *Le vie del Medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 28 settembre - 1 ottobre 1998), a cura di A. C. Quintavalle, Milano 2000, pp. 223-33; Ead., *Note sulla presenza* cit., p. 288; Ead., *Santi pellegrini fra "topos" agiografico e dato storico: San Cataldo e San Corrado. Diffusione del culto e testimonianze artistiche*, in *I Santi* cit., p. 266, nota 53), fino ad affermare che «Molfetta fosse particolarmente qualificata per la presenza di strutture ospitaliere destinate in particolare all'accoglienza dei pellegrini in cammino anche verso la Terrasanta, come testimonia il caso di Corrado di Baviera, crociato ed eremita, assunto ben presto al ruolo di santo, protettore e titolare del vecchio duomo». Il santo, invece, vissuto fra il 1105 e il 1126, non fu crociato, bensì monaco cistercense e pellegrino, non venne ospitato a Molfetta e la sua elezione a patrono della città risale al XIV secolo, mentre l'antica cattedrale restò intitolata all'Assunta fino al 1785.

124. de Santis, *Nuovi studi* cit., pp. 23-30; Id., *Dal Carnevale all'ottava di Pasqua. Viaggio nei cicli carnevalesco, quaresimale e pasquale*, in «Studi Molfettesi», 1998, n. 6-8, p. 32.

125. Fra gli scrittori del sec. XVI che hanno riferito notizie sul santuario, il nobile molfettese Giuseppe Marinelli scrive nella sua *Relatione* del 1583: «poco manco d'un miglio lungi da la Città a canto al lido il qual sta dentro il semicircolo detto di sopra si vede la devotissima et nominatissima Chiesa di Santa Maria de li Martiri al modo della Catedrale con molti edifitij intorno gionti con la Chiesa et chiusi con essa a modo d'un Castello; et sono habitationi, ove stanziano gli Preti, che servono la Chiesa, et ove alloggiano le multitudini de le genti che concorreno in ogni tempo alla

Per altro, il culto di S. Maria dei Martiri ha compiuto ottocentocinquanta anni ed ha sempre conservato l'esclusivo carattere istituzionale conferitogli dalla Chiesa diocesana. Non a caso fu il vescovo Giovanni Antonio Bovio a rilanciare la funzione del santuario mariano in età moderna. La sua *Breve historia* altro non era se non un racconto di fondazione del santuario, a cui veniva affidato il compito di mantenere viva la memoria del luogo e del culto, così come facevano le numerose leggende delle vite dei santi¹²⁶.

Santa Maria dei Martiri nacque come cappella cimiteriale in relazione con il culto dei santi pellegrini, che per essere morti durante il pellegrinaggio venivano considerati santi. La sua storia, però, attesta lo sviluppo di una rapida metamorfosi, provocata dalla fagocitazione dell'iniziale culto dei santi a causa del sovrapporsi del culto mariano. È un caso significativo non di esaugurazione – così come avveniva per i luoghi di culto pagani trasformati in luoghi di culto cristiano tramite una nuova consa-

devotione di essa Beatissima Vergine; et specialmente più che mai due notte l'anno alle otto di settembre et nella ottava di Pascha per il qual concorso nel passato v'era l'Ospidale per l'infermi hora ruinato, et ne appaiono solo alcuni vestigij» (Marinelli, *Relatione di Molfetta* cit., p. 17). Una pianta della chiesa, risalente al 1715, è pubblicata in G. Mastropiero, *Un raro disegno di Giuseppe Porta, maestro di Giaquinto*, in *Molfetta nei secoli. Studi storici*, a cura di G. Bellifemine, Molfetta 1976, pp. 59-63, tav. 3. Per altre immagini del santuario comprese in antiche carte geografiche si veda *Molfetta corsara. Strategie per il futuro*, Mostra-convegno sul Centro antico (Molfetta, 19 maggio - 4 giugno 1995), Molfetta 1995, pp. 13 (1586), 16 (1526), 17 (1703).

126. Testimonianze seicentesche di questa produzione riguardante i santuari mariani pugliesi sono, per esempio: G. di Franco, *Di Santa Maria de' Miracoli d'Andria libri tre*, Napoli, Longo, 1606; P. A. Tarsia, *Divae Virginis Insulanae Cupersanensis Historia* [1648], a cura di A. Fanelli, Castellana Grotte 1999; F. A. Gliànes, *Historia e miracoli della divota miracolosa immagine della Madonna della Madia miracolosamente venuta alla città di Monopoli, e d'alcune cose notabili di detta città*, Trani, Valerij, 1643; mentre per alcuni testi agiografici relativi ai santi patroni – le cui reliquie sono custodite nelle cattedrali di Puglia e vengono venerate da devoti e pellegrini – si vedano: A. Paoli, *Vita di S. Nicola Peregrino confessore e patrono della metropoli di Trani*, Napoli, Roncagliolo, 1611; A. Beatillo, *Historia della vita, morte e miracoli e traslatione del S. Confessore di Christo Sabino vescovo di Canosa, protettore della città di Bari*, Napoli, Longo, 1629; D. Pietropaoli, *Historia della vita, morte, miracoli e traslazione di S. Marco confessore, vescovo di Lucera e protettore della città di Bovino*, Napoli 1631; e per il patrono di Molfetta il volume di Damiani, *S. Corrado il grande* cit. Circa la produzione agiografica medievale riguardante i santi pugliesi venerati dalle popolazioni locali è utile lo studio di C. Colomba, *Repertorio agiografico pugliese*, in «Hagiographica», 16 (2009), pp. 3-53.

crazione¹²⁷ – bensì di appropriazione santuariale, verificatasi simultaneamente con la costruzione di un nuovo edificio di culto¹²⁸. Nella dedizione di quest'ultimo si coniugavano in una sintesi emblematica l'antica e la nuova intitolazione con cui il luogo era stato consacrato dalla pietà dei fedeli: i martiri pellegrini e Santa Maria¹²⁹. Ciò nonostante, sebbene la storia del santuario attesti la prevalenza del culto mariano sulla venerazione dei santi pellegrini, il loro ricordo venne mantenuto, mentre sopravvisse l'evocazione della santità cristiana, raggiunta tramite il pellegrinaggio e la condizione di pellegrino.

Nell'ultimo trentennio del Quattrocento, il culto mariano si coniugò con quello gerosolimitano grazie all'edicola del Santo Sepolcro – di cui si è parlato in precedenza –, degno mausoleo per quanti erano morti durante il pellegrinaggio. L'edicola, eretta originariamente nel soccorpo della chiesa e nella prima metà dell'Ottocento trasportata accanto all'altare maggiore, aggiungeva al complesso santuariale un elemento che imitava l'*Anastasis* di Gerusalemme.

Nel 1485 seguì la concessione dell'indulgenza plenaria, elargita da Innocenzo VIII. La meta più ambita dai pellegrini, la Terra Santa, era diventata pressoché irraggiungibile per le insidie dei Turchi, perciò il suo spazio sacro fu idealmente trasferito a Molfetta fra le mura di Santa Maria dei Martiri, dove, tramite il pellegrinaggio in due giorni all'anno, si poteva lucrare il medesimo beneficio spirituale ricercato presso i santuari d'oltremare. In queste date, però, l'indulgenza veniva concessa ai pellegrini «pro reparatione, et conservatione ipsius Ecclesiae, ac illius ornamentis, quæ superioribus annis a perfidissimis Turcis gravi iactura, ac maximo damno, ac detrimento tam in edificiis, quam in cæteris rebus affecta»¹³⁰.

127. Si veda a riguardo F. Gandolfo, *Luoghi dei santi e luoghi dei demoni: il riuso dei templi nel medio evo*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, II, Spoleto 1989, pp. 883-916.

128. Per un raffronto con altri santuari pugliesi mi permetto di rinviare a L. M. de Palma, *La grotta micaelica di Minervino: santuario pre-cristiano, medievale o moderno?*, in «Odegitria», 13 (2006), pp. 149-66; Id., *Origini medievali di un santuario mariano. L'inventio di Santa Maria dei Miracoli in Andria*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 63 (2009), pp. 73-90.

129. Nel calendario del messale manoscritto della cattedrale di Molfetta (sec. XIV) è fissata al 26 giugno la ricorrenza della dedizione *Sanctae Mariae de Martiribus* (Archivio Diocesano Molfetta, Capitolo Cattedrale, *Libri liturgici*, s.s., *Messale Romano* [codice ms. sec. XIV], f. 4v).

130. La bolla di concessione *Super æterneas* è trascritta in Bovio, *Breve historia* cit.,

I danni furono procurati dai Turchi dopo la conquista di Otranto, compiuta dalle truppe di Maometto II (1480).

Due le date del pellegrinaggio indulgenziato: la seconda domenica di Pasqua e l'8 settembre, natività di Maria, quando l'afflusso al santuario s'incrementava per la coincidenza della fiera concessa dal re Ladislao d'Angiò-Durazzo il 24 aprile 1399¹³¹. Esse alludevano al titolo del santuario nella sua componente mariana (8 settembre) e nel riferimento alla Pasqua "vissuta" con il sacrificio della loro vita dai pellegrini "martiri", durante il viaggio verso Gerusalemme. Nel Cinquecento, poi, un altro richiamo alla Terra Santa, il presepe, fu introdotto nel soccorpo del santuario – che il Marinelli indica come «nelli penentrali della Chiesa»¹³² – accanto all'edicola del Santo Sepolcro. Lo spazio in cui il presepe fu allestito veniva descritto dal Bovio:

Sono anco congiunti con essa Chiesa due altri corpi di Chiesa l'uno sopra l'altro, i quali sono di lunghezza poco meno della già detta maggior Chiesa, ma per la metà meno larghi. E lasciando di dire della chiesa di sopra ove è un solo altare, in quella di sotto, nel basso che chiameremo scurulo ovvero confessione, dove si scende dal piano della maggior Chiesa, si trova la molto pia divozione del S. Sepolcro di N.S., edificato in una cappella del presepio di S. Giuseppe¹³³.

Di questa cappella il vescovo Pompeo Sarnelli rilevò le caratteristiche nella visita pastorale del 24 maggio 1699: «Deinde fornix depictus ad instar Praesepii, sub quo statuariae lapideae Beatae Virginis et Sancti Ioseph, puerum Iesum foeno iacentem adorantium»¹³⁴, mentre Antonio Salvemini definisce la cripta in cui si trovavano l'edicola e il presepe «un grande

pp. 36, 92 ed anche in F. Samarelli, *Giambattista Cibo eletto vescovo di Molfetta nel 1472 esaltato pontefice col nome di Innocenzo VIII nel 1484*, Molfetta 1929, pp. 30-1. Nel breve di conferma dell'indulgenza plenaria, concessa da Gregorio XIII il 7 febbraio 1576, non si fa più riferimento ai restauri del santuario e la grazia spirituale viene elargita ai pellegrini che nell'ottava di Pasqua e l'8 settembre «ecclesiam praedictam Beatae Mariae devote visitaverint, ac in ibi pro Christianorum Principum pace et unione, heresum exstirpatione, et infidelium conversione, Sanctaeque Matris Ecclesiae exaltatione, pias ad Deum preces effuderint» (de Palma, *La pergamena* cit., p. 21, n. 2).

131. de Santis, *Nuovi studi* cit., pp. 23-5.

132. Marinelli, *Relatione di Molfetta* cit., p. 17.

133. Bovio, *Breve historia* cit., p. 68.

134. Archivio Diocesano Molfetta, Curia Vescovile, *Visite pastorali e sinodi*, cart. 2, *Visita mons. De Bellis-Sarnelli 1698-1701*, p. 236.

sfondato in forma di grotta»¹³⁵. Le statue furono commissionate dall'arcidiacono Goffredo Passaro al «magistro Paolo Catalano da Cassano», autore di un altro presepe lapideo in Santa Maria degli Angeli a Cassano e nella cattedrale di Altamura. Inizialmente il gruppo statuario era destinato alla chiesa molfettese del SS.mo Salvatore, ma poi le statue, realizzate fra il 1530 e il 1533 e costate cinquanta ducati, furono collocate in Santa Maria dei Martiri¹³⁶.

La collocazione dell'edicola e del presepe nello spazio sottostante il pavimento di Santa Maria dei Martiri imitava sia l'originaria collocazione del Santo Sepolcro, scavato nella roccia, sia la grotta di Betlemme¹³⁷. Pertanto il soccorpo della chiesa era diventato un luogo di culto dedicato a Cristo Salvatore¹³⁸, in raccordo con il culto mariano e dei pellegrini "martiri" a cui erano consacrati gli spazi sovrastanti. L'aggiunta dei nuovi "monumenti sacri", fra Quattrocento e Cinquecento, aveva accentuato il significato simbolico attribuito a Santa Maria dei Martiri ed amplificato la sua funzione evocativa del pellegrinaggio d'oltremare: il *transfert* di sacralità aveva portato la Terra Santa a Molfetta. Di conseguenza, la protezione del-

135. «Dal mentovato vestibolo per una breve scala discendevasi nella piccola Chiesa detta di S. Giuseppe, che aveva un solo altare dedicato alla natività di Nostro Signore Gesù Cristo. Vi si era formato un grande sfondato in forma di grotta, in cui erano tre statue di pietra che rappresentavano S. Giuseppe, la Vergine Maria e il Bambino Gesù» (Salvemini, *Saggio storico* cit., 2, p. 162).

136. La vicenda è stata approfondita in una breve nota di C. Pappagallo, *Un presepe storico scomparso*, in «La Madonna dei Martiri», 13 (1991), n. 5, pp. 9-10. Per ciò che resta della cripta ed è stato portato in luce durante i restauri del 1989, si vedano le fotografie pubblicate in Bellifemine, *La basilica* cit., pp. 104-7. La caratteristica del presepe pugliese – diffuso dal XIV secolo grazie alla presenza dei Francescani – è l'uso della pietra locale, «che si nasconde e fa da supporto al colore». Inoltre, aggiunge Clara Gelao, «La disponibilità della pietra detta anche scelte iconografiche particolari, come l'adozione ricorrente (...) della grotta, talora arricchita da stalattiti, in omaggio alla morfologia di una terra carsica per eccellenza, qual'è la Puglia» (C. Gelao - B. Tragni, *Il presepe pugliese. Arte e Folklore*, Bari 1992, p. 21; per il presepe molfettese si veda p. 60).

137. La mimesi della grotta della Natività e il conseguente *transfert* di sacralità vengono approfonditi in de Palma, *Santuari medievali* cit., pp. 256-8.

138. Su questo tema si vedano gli studi (e i riferimenti bibliografici) compresi nel volume *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, a cura di G. Rossetti, Pisa 2002. Si tenga conto che il presepe del santuario molfettese era destinato originariamente alla chiesa dedicata al SS.mo Salvatore, sita all'interno delle mura cittadine.

la Vergine Maria fu invocata non soltanto sui viandanti, ma si estese ai marinai molfettesi, spesso impegnati su rotte molto lontane dalle loro dimore famigliari.

Ed infine, dal 1560 la data dell'11 maggio fissò nel calendario molfettese la periodicità di un nuovo pellegrinaggio, che andava ad aggiungersi a quelli della domenica *in albis* e dell'8 settembre, ma questa volta sotto la veste del pellegrinaggio votivo. Non si trattava di una visita privata di singoli devoti, finalizzata al lucro dell'indulgenza, bensì di un'iniziativa civica che confermava la tipologia di Santa Maria dei Martiri come santuario politico o della religione civica¹³⁹.

Al contrario, scampato il disastro dell'11 maggio, Bovio riferisce che «il Vescovo ordinò che ogn'anno si fusse sollemnizzato quel giorno e si fusse anco andato col clero in processione a rendere gratie» nella chiesa di Santa Maria dei Martiri¹⁴⁰. Fino agli anni '70 del Novecento il pellegrinaggio veniva compiuto dal Capitolo Cattedrale, e i canonici si recavano processionalmente al santuario per adempiere all'antico voto: un obbligo morale che è stato mantenuto negli statuti capitolari riformati nel 1990, dopo la piena unificazione delle diocesi di Molfetta, Ruvo, Giovinazzo e Terlizzi¹⁴¹. Dunque, il carattere votivo-istituzionale della *Medonnè du Trèmèlizzè* si è conservato fino ai nostri giorni e tuttora continua ad alimentare la devozione mariana dei Molfettesi.

Con la sua intitolazione Santa Maria dei Martiri, cioè dei pellegrini, evoca la metafora escatologica della vita cristiana, intesa come un pellegrinag-

139. «Si designa (...) con il nome di religione civica un'insieme di pratiche religiose nelle quali l'autorità politica o amministrativa svolse un ruolo determinante, sia nell'iniziativa che nella gestione del sacro» (A. Vauchez, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, 1: *L'antichità e il medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993, p. 461).

140. Bovio non riporta il nome del presule, ma nel 1560 era vescovo di Molfetta Nicolò Maiorani (1553-1556).

141. *Statuti del Venerabile Capitolo Cattedrale di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi* (6.1.1990), art. 54, lett. a (pubblicati in «Luce e Vita Documentazione», 1990, n. 1, qui p. 91). Nel frattempo, da quasi vent'anni, le comunità parrocchiali di Molfetta sono state coinvolte direttamente nello scioglimento annuale del voto, e a turno accolgono nella propria chiesa l'antica icona della Madonna dei Martiri, per poi, dopo alcuni giorni di preghiere, riaccompagnarla al santuario l'11 maggio. Anche le autorità civili hanno recuperato la propria partecipazione alla ricorrenza e in questa occasione accendono dinanzi all'effigie della Vergine una lampada votiva, che arde per tutto l'anno ed è alimentata dall'olio offerto dalle parrocchie della città.

gio verso la patria celeste, la nuova Gerusalemme in cui tutti i popoli si raduneranno da ogni parte del mondo per essere partecipi delle nozze dell'Agnello. I pellegrini sono martiri, cioè veri testimoni di Cristo, perché hanno lasciato tutto per seguirlo e sono immagine del Figlio di Dio, il quale non aveva dove posare il capo (*Mt* 8,20; *Lc* 9,58). Essi si sono liberamente spogliati di ogni bene per assomigliare al proprio Maestro e, pur di seguirlo, hanno affrontato qualunque disagio, mettendo a repentaglio la propria incolumità. Per amore di Gesù hanno perso la vita e perciò hanno guadagnato la beatitudine eterna. Pertanto godono la venerazione dei fedeli perché hanno incarnato un modello da imitare, sono immagini autentiche di Cristo, cioè santi. Nello stesso tempo il santuario molfettese è simbolo della meta finale dell'esistenza cristiana¹⁴², di cui è specchio la Gerusalemme terrena, idealmente traslata con la sua sacralità fra le mura di Santa Maria dei Martiri.

142. Alla canonizzazione locale degli anonimi pellegrini sepolti in Santa Maria dei Martiri seguì, nel XIV secolo, la canonizzazione di un altro pellegrino, Corrado (1105?-1126?), monaco cistercense, giovane rampollo della nobile e potente famiglia dei Welf, partito per la Terra Santa e morto precocemente in terra di Puglia. I Molfettesi elessero Corrado a patrono della città e le sue reliquie vengono custodite nella cattedrale. Sulla biografia e sul culto riservato al santo mi permetto di rinviare a L. M. de Palma, *San Corrado il Guelfo. Indagine storico-agiografica*, Molfetta 1996; Id., *Tènè cômè la capè dè Sèn Ghèrrarè*, in *La capè dè Sèn Ghèrrarè*, a cura di L. M. de Palma, Molfetta 2008, pp. 7-46; Id., *Il sepolcro di San Corrado il Guelfo: un antico santuario micaelico?*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli - U. Paoli - P. Piatti, II, Fabriano 2012, pp. 1277-1306; ed anche a A. Abbattista Finocchiaro, *San Corrado di Baviera nella basilica di S. Maria Maggiore di Bergamo. Un'iconografia antica?*, in «Odegitria», 17 (2010), pp. 329-44.



LUIGI MICHELE DE PALMA – MEMORIE PALEOCRISTIANE E MEDIEVALI DEL S. SEPOLCRO

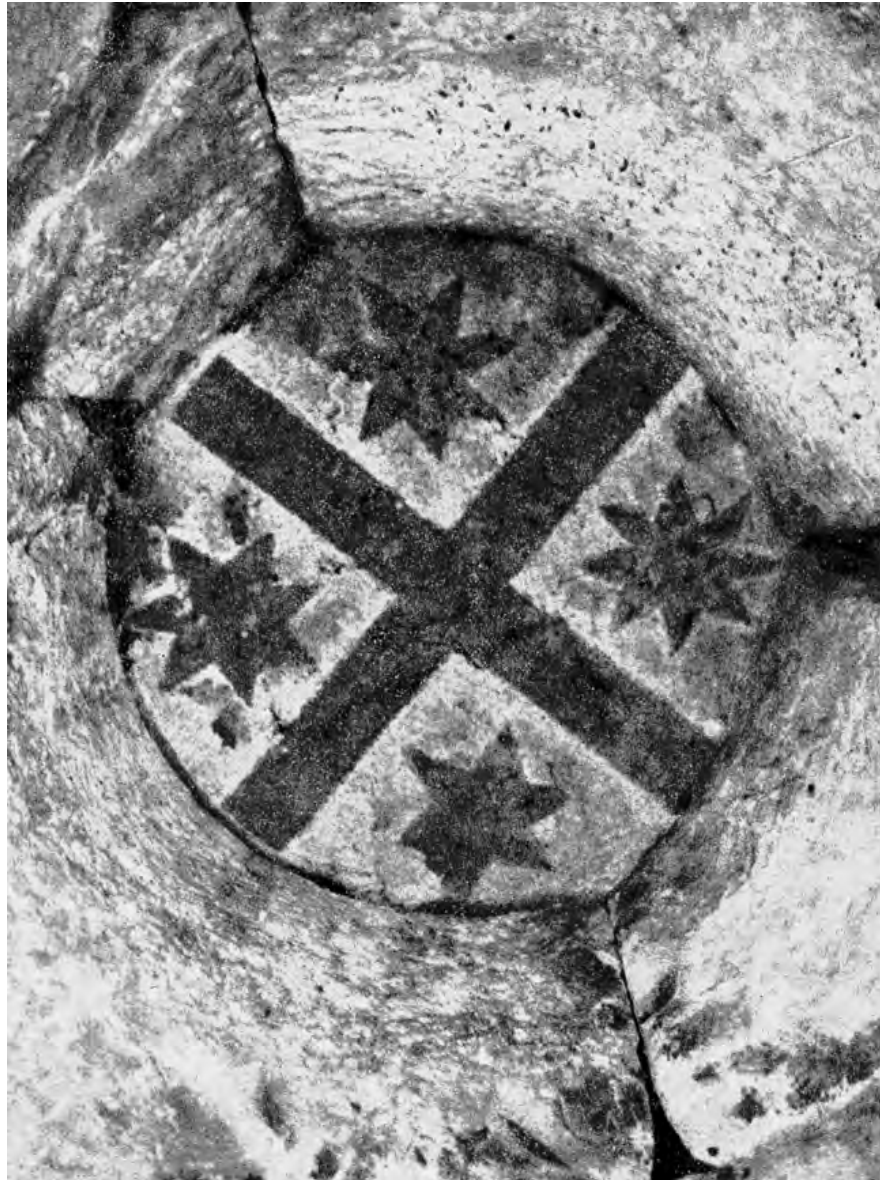


1. Rutigliano, edicola del S. Sepolcro (da S. Tagarelli, *Necropoli di Azezio*, Putignano, de Robertis, 1969)





LUIGI MICHELE DE PALMA – MEMORIE PALEOCRISTIANE E MEDIEVALI DEL S. SEPOLCRO

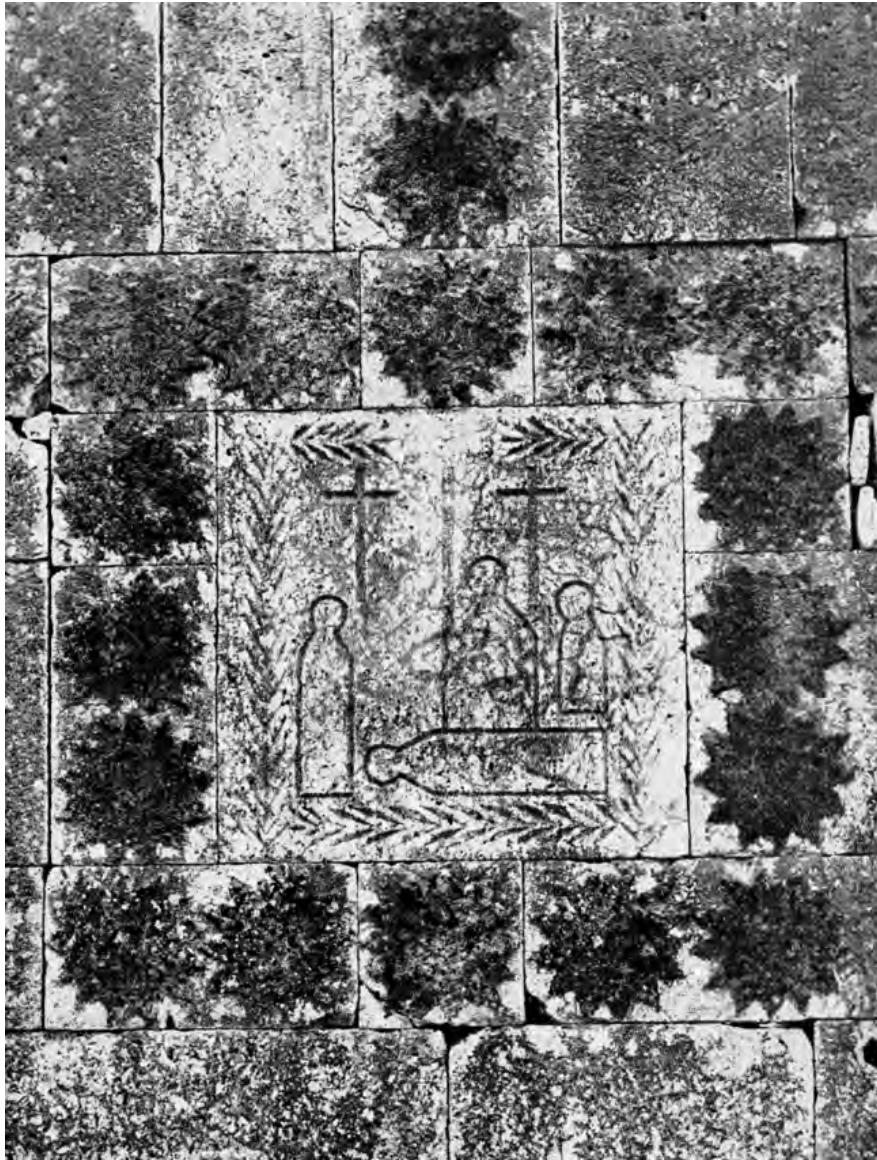


2. Rutigliano, edicola del S. Sepolcro, particolare dell'interno della cupola (da S. Tagarelli, *Necropoli di Aezio*, Putignano, de Robertis, 1969)





LUIGI MICHELE DE PALMA – MEMORIE PALEOCRISTIANE E MEDIEVALI DEL S. SEPOLCRO



3. Rutigliano, edicola del S. Sepolcro, particolare del frontone (da S. Tagarelli, *Necropoli di Aezio*, Putignano, de Robertis, 1969)





LUIGI MICHELE DE PALMA – MEMORIE PALEOCRISTIANE E MEDIEVALI DEL S. SEPOLCRO



4. Molfetta, Santuario di S. Maria dei Martiri, edicola del S. Sepolcro, ingresso (foto di P. Modugno)



5. Molfetta, Santuario di S. Maria dei Martiri, edicola del S. Sepolcro, interno (foto di P. Modugno)



6. Molfetta, Santuario di S. Maria dei Martiri, edicola del S. Sepolcro, interno (foto di P. Modugno)

