

Luigi Michele de Palma

Santuari medievali e pellegrinaggi

Contributo alla storia della piet  mariana in Puglia

La storia della Chiesa in Puglia si   arricchita, di recente, di un volume che ha raccolto i contributi di numerosi studiosi e ha offerto un panorama aggiornato della produzione storiografica riguardante le comunit  ecclesiali della regione¹. Quasi duemila anni di storia che consentono non soltanto di accrescere le conoscenze finora acquisite sulle Chiese pugliesi, ma anche di riconoscerne l'identit  e di comparare le loro vicende con altre chiese italiane e meridionali².

* LUIGI MICHELE DE PALMA, *Professore ordinario di Storia della Chiesa nell'ISSR di Bari*.

¹ *Storia delle Chiese di Puglia*, a cura di S. PALESE – L.M. DE PALMA, Bari 2008. Sull'iniziativa progettata dai docenti di Patrologia e Storia della Chiesa dell'Istituto Teologico "Regina Apuliae" di Molfetta – Facolt  Teologica Pugliese mi permetto di rinviare a L.M. DE PALMA, *Una storia delle Chiese di Puglia*, «Rivista di Scienze Religiose», XXIII (2009), p. 235-244. Ringrazio sentitamente gli amici che mi hanno permesso di portare a termine questa indagine: mons. Mario Sensi, nei riguardi del quale sono debitore per i generosi insegnamenti, il prof. Marco Ignazio de Santis, Corrado Pappagallo e Corrado Pisani, pro-dighi di suggerimenti, nonch  don Girolamo Samarelli e Pasquale Modugno per il corredo fotografico.

² Un volume analogo a quello pugliese   la *Storia delle Chiese di Sicilia*, a cura di G. ZITO, Citt  del Vaticano 2009. Risponde a un piano organico la *Storia religiosa della Lombardia*, promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI di Gazzada, di cui sono stati pubblicati i volumi: *Diocesi di Mantova*, Brescia 1986; *Diocesi di Como*, Brescia 1986; *Diocesi di Vigevano*, Brescia 1987; *Diocesi di Bergamo*, Brescia 1998; *Diocesi di Lodi*, Brescia 1989; *Diocesi di Milano*, 2 vol., Brescia 1990; *Diocesi di Brescia*, Brescia 1992; *Diocesi di Crema*, Brescia 1993; *Diocesi di Pavia*, Brescia 1995; *Diocesi di Cremona*, Brescia 1990. Fanno il paio, per le diocesi del Veneto: *Patriarcato di Venezia*,

Gli studi compresi nel volume offrono una sintesi della storia prevalentemente istituzionale delle diocesi pugliesi, sia quelle tuttora esistenti, sia quelle estinte, soppresse oppure unificate. Tuttavia non mancano riferimenti o accenni alla vita religiosa delle comunità cristiane e indicazioni significative per ricostruire la vita di pietà sviluppatasi nel corso dei secoli: dal culto dei martiri alla scelta dei patroni, dalla presenza di eremiti e di monasteri all'insediamento dei nuovi ordini religiosi, dal perdurare di costumi bizantini alla diffusione di nuove devozioni, dalla venerazione delle reliquie al culto delle immagini.

A partire dagli anni '80 del Novecento un rilevante progresso delle conoscenze sulla vita religiosa regionale è stato segnato dalle ricerche sugli insediamenti degli ordini religiosi³, sulle chiese rupestri⁴ e sulla storia delle confraternite in età moderna⁵. Nello stesso tempo, un notevole apporto alla storia dei santuari regio-

Padova 1991; *Diocesi di Chioggia*, Padova 1992; *Diocesi di Vittorio Veneto*, Padova 1993; *Diocesi di Treviso*, Padova 1994; *Diocesi di Vicenza*, Padova 1994; *Diocesi di Padova*, Padova 1996; *Diocesi di Belluno e Feltre*, Padova 1996; *Diocesi di Verona*, Padova 1999; *Diocesi di Adria-Rovigo*, Padova 2002. Per altre iniziative simili si vedano: *Storia della Chiesa di Bologna*, a cura di P. PRODI – L. PAOLINI, Bergamo 1997; *Il cammino della Chiesa genovese dalle origini ai nostri giorni*, a cura di D. PUNCUH, Genova 1999. A livello di singoli saggi, mi limito a citare, sebbene datato, lo studio di F. SPORTELLI, *Studi, documenti e fonti per la storia religiosa di Bari*, «Odegitria», VI (1989), p. 215-223. Di tutt'altro intento sono i tre volumi coordinati dall'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa *Le diocesi d'Italia*, a cura di L. MEZZADRI – M. TAGLIAFERRI – E. GUERRIERO, Cinisello Balsamo 2007-2008 (su cui si veda L. MEZZADRI, *Ricerche sulle diocesi d'Italia. Il Dizionario delle diocesi italiane*, «Odegitria», XI (2004), p. 469-476).

³ Mi limito a segnalare i repertori: *Monasticon Italiae*, III: *Puglia e Basilicata*, a cura di G. LUNARDI – H. HOUBEN – G. SPINELLI, Cesena 1986; e *Atlante degli Ordini, delle Congregazioni religiose e degli Istituti secolari in Puglia*, a cura di A. CIAULA – F. SPORTELLI, Modugno 1999. Tra i numerosi atti di convegni cito: *Insediamenti Benedettini in Puglia. Per una storia dell'arte dall'XI al XVIII secolo*, a cura di M.S. CALÒ MARIANI, Galatina 1981; *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia. Atti del convegno di studio organizzato in occasione del XV centenario della nascita di San Benedetto (Bari-Noci-Lecce-Picciano, 6-10 ottobre 1980)*, a cura di C. D. FONSECA, Galatina 1983; ed anche G. VITOLO, *Insediamenti Cavensi in Puglia*, Galatina 1984; *Chiara d'Assisi e il movimento clariano in Puglia. Atti del convegno di studi per l'VIII centenario della nascita di S. Chiara d'Assisi organizzato dal Centro di studi francescani della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Puglia. Bari-Santa Fara, 22-24 settembre 1994*, a cura di P. CORSI – F.L. MAGGIORE, Cassano Murge-Bari 1996.

⁴ F. DELL'AQUILA – A. MESSINA, *Le chiese rupestri di Puglia e Basilicata*, Bari 1998. Il volume, oltre a documentare le più significative, comprende un censimento delle chiese rupestri delle due regioni.

⁵ Un notevole contributo alla storiografia confraternale regionale è stato fornito dai due seminari promossi dal Centro Ricerche di Storia Religiosa in Puglia, di cui sono stati pubblicati gli atti: *Le confraternite pugliesi in età moderna. Atti del seminario internazionale di studi 28-29-30 aprile 1988*, a cura di L. BERTOLDI LENOCI, Fasano 1988; *Le confraternite pugliesi in età moderna 2*.

nali è stato offerto dagli studi riguardanti il santuario di San Michele a Monte Sant'Angelo ed altri luoghi di culto diventati mete dei pellegrini⁶. I differenti ambienti d'indagine hanno consentito di scrivere nuove pagine di storia della pietà del popolo cristiano in Puglia, le quali si mostrano dense di contenuti e ricche di espressioni tuttora facenti parte della religiosità vissuta dai Pugliesi⁷.

Ciò nonostante, se nel frattempo è stato progettato un censimento dei santuari non mariani della regione⁸, finora non si dispone di un aggiornato strumento di consultazione che descriva la geografia pugliese dei luoghi di culto dedicati alla Madre di Dio, raggiunti periodicamente dai pellegrinaggi dei devoti, tanto

Atti del seminario internazionale di studi 27-28-29 aprile 1989, a cura di L. BERTOLDI LENOCI, Fasano 1990. Sul piano storico-artistico si deve tener conto del catalogo della mostra allestita presso la Pinacoteca Provinciale di Bari, *Confraternite, arte e devozione in Puglia dal Quattrocento al Settecento*, a cura di C. GELAO, Napoli 1994.

⁶ Per il santuario garganico e le sue imitazioni si rinvia agli studi (e alle indicazioni bibliografiche) compresi negli atti dei convegni: *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Longobardia meridionale*, a cura di C. CARLETTI – G. OTRANTO, Bari 1980; *Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra Tarda antichità e Medioevo. Atti del Convegno Internazionale (Monte Sant'Angelo, 18-21 novembre 1992)*, a cura di C. CARLETTI – G. OTRANTO, Bari 1994; *Culte et pèlerinage à saint Michel en Occident. Les trois Monts dédiés à l'Archange. Actes du Colloque (Cerisy-la-Salle 27-30 septembre 2000)*, a cura di P. BOUET – G. OTRANTO – A. VAUCHEZ, Rome 2003; *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale. Atti del Congresso Internazionale di studi (Bari – Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006)*, a cura di P. BOUET – G. OTRANTO – A. VAUCHEZ, Bari 2007. Per un quadro di sintesi sulle nuove acquisizioni in fatto di studi garganici si veda: G. OTRANTO – C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1995; M. SENSI, *I grandi santuari micaelici d'Occidente*, «Le ali di Dio. Messaggeri e guerrieri alati tra Oriente e Occidente. Mostra sugli Angeli per il Giubileo del Duemila», a cura di M. BUSSAGLI – M. D'ONOFRIO, Cinisello Balsamo 2000, p. 126-133. Sui singoli santuari disseminati lungo i percorsi della transumanza: G. BRONZINI – A. AZZARONE – G. DE VITA, *Santuari e pellegrinaggi in Puglia: San Michele sul Gargano*, Galatina 1985; M. SENSI, *La "Francigena" via dell'Angelo*, «Francigena: santi, cavalieri, pellegrini», a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Milano 1999, p. 239-296. Si veda anche R. INFANTE, *I cammini dell'angelo nella Daunia tardoantica e medievale*, Bari 2009.

⁷ Si veda, per esempio, V. ORLANDO, *Feste, devozione, religiosità. Ricerca socio-religiosa in alcuni santuari del Salento*, Galatina 1981; e più in generale, gli atti del convegno organizzato nel 2004 dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale presso l'Istituto Teologico Pugliese di Molfetta *Il cristianesimo popolare oggi. Persistenza o novità – rischio a chance?*, a cura di A. SABATELLI – P. ZUPPA, Roma-Monopoli 2004. Per un'informazione sommaria, estesa alla regione, è utile anche il vol. *Santi di casa nostra. La Puglia dei Patroni e delle feste patronali*, Fasano 1996.

⁸ Si veda, in proposito, quanto ha annotato il gruppo dell'Università di Bari, coordinato da Giorgio Otranto e impegnato nel censimento dei santuari pugliesi: *Isantuari non mariani in Puglia*, «Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali», a cura di G. CRACCO, Bologna 2002, p. 381-382. Nel frattempo si attende la conclusione dei lavori sul censimento dei santuari mariani pugliesi diretto da Maria Stella Calò Mariani.

nel passato quanto nel presente⁹. Per altro – ha fatto notare Mario Sensi – non si deve confondere il culto mariano con la storia dei santuari dedicati alla Vergine: «L'attenzione dei mariologi finora è stata rivolta a questioni strettamente dottrinali. Si è scritto molto in materia di omiletica, di ascetica e persino di toponomastica mariana. Ma altro è la teologia sulla Madonna, altro è il culto di iperdulia che i cristiani, da sempre, hanno prestato alla Madonna e altro sono i santuari mariani, meta di pellegrinaggi periodici, nati dalla *pietas* popolare, la cui storia è ancora quasi tutta da fare»¹⁰.

Da oltre un decennio l'interesse degli studiosi – antropologi, folcloristi, storici della religione e dell'arte, sociologi e teologi – si sta concentrando sulla realtà dei santuari, quasi a voler integrare l'attenzione prestata negli anni precedenti al fenomeno dei pellegrinaggi. Lo sviluppo storico di questi ultimi, infatti, è apparso strettamente correlato con gli spazi sacri e i luoghi diventati mete della periodica itineranza dei fedeli e oggetto della loro venerazione. Pellegrinaggi e santuari costituiscono, tuttavia, l'espressione di un'esperienza dello spirito umano e della sua dimensione religiosa, e pertanto non ineriscono esclusivamente la fede e la pietà cristiana, bensì appartengono a varie religioni, monoteiste e politeiste, come pure a credenze animiste e magiche, antiche e moderne¹¹.

⁹ Un ragguglio sui più noti santuari pugliesi dedicati alla Vergine fu approntato dal cappuccino ANTONIO DA STIGLIANO, *I Santuari Mariani di Puglia*, Bari 1937. Il volumetto è ancora utile perché raccoglie numerose notizie sui racconti di fondazione di quarantotto santuari della regione. Altre indicazioni sui santuari regionali si possono desumere dall'*Annuario delle Chiese di Puglia 2006*, Roma-Monopoli 2006, *passim*.

¹⁰ M. SENSI, *I santuari mariani*, «Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico. Atti del I convegno della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma. Parma 7-8 novembre 1997», a cura di C.M. PIASTRA, Firenze 2001, p. 222. Importanti indicazioni metodologiche vengono fornite dagli studi di ID., *Per scrivere una pagina di "Storia della pietà". Approccio con due tipologie di fonti: santuari ed edicole*, «Fede e storia. IRC e coscienza storica», a cura di F. MORLACCHI, Roma 2008, p. 26-60; ed anche di G.M. BESUTTI, *Santuari e pellegrinaggi nella pietà mariana*, «Lateranum», n.s., XLVIII (1982), p. 450-504. Sulla nozione della storiografia religiosa, intesa nell'accezione di Giuseppe De Luca (*pietas* = *caritas*), si vedano: G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962; R. GUARNIERI, *La pietà, storia e Chiesa nella vita e negli scritti di don Giuseppe De Luca*, «Communio», 1975, n. 20, p. 3-27; nonché gli atti del convegno "La pietà e la sua storia" (Roma 1994), pubblicati in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», IX (1996), p. 319-411 (si veda anche la relazione di A. PROSPERI, *Storia della pietà, oggi*, alle p. 3-29).

¹¹ 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, p. 707-729; *L'Europa dei pellegrini*, a cura di L. VACCARO, Milano 2004; *Le vie di Dio. Storia dei*

Per inciso, non si deve dimenticare che soltanto nel 1983 i santuari hanno trovato una collocazione giuridica nel IV libro del *Codice di Diritto Canonico* (can. 1230-1234). In precedenza non esisteva una definizione canonistica del santuario, mentre il nuovo *Codice*, al can. 1230 afferma:

«Col nome di santuario si intendono la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'Ordinario del luogo»¹².

Quest'ultimo requisito, tuttavia, pur possedendo una propria valenza sul piano giuridico attuale, appare limitativo dal punto di vista storico. Infatti, se la condizione essenziale per individuare un santuario resta il pellegrinaggio dei fedeli verso una chiesa o un altro luogo sacro, il movimento dei fedeli, dettato da motivazioni di pietà, precede il riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiastica e, nella maggioranza dei casi, ha un'origine spontanea e indipendente dall'approvazione gerarchica. In altre parole, le due realtà sono correlate, ma è il pellegrinaggio che crea il santuario e non c'è «pellegrinaggio senza *pietas*, nell'accezione che diede al termine don Giuseppe De Luca, quel “*quid* che fa dell'uomo qualcosa di unico col suo Dio e del suo Dio qualcosa d'unico con lui e lo fa agire”»¹³.

Per quanto concerne gli studi storici riguardanti i santuari cristiani di area italiana, sul finire degli anni '90 del secolo scorso, si è avviata una serie di iniziative alquanto estesa, che ha visto coinvolti numerosi studiosi e centri di ricerca nella riflessione sui criteri metodologici di approccio e di analisi del fenomeno santuario e nella realizzazione di un progetto di censimento dei santuari d'Italia. Dalla trattazione di temi generali affrontati nei convegni di Roma (1997), di Monte Sant'Angelo (1998) di Sanzeno (1999), di Trento (1999) e d'Isola Polvese (2001)¹⁴,

pellegrinaggi cristiani dalle origini al Medioevo, a cura di J. CHÉLINI – H. BRANTHOMME, Milano 2004, p.169-176; *Le vie di Dio. Storia dei pellegrinaggi cristiani dalla fine del Medioevo al XX secolo*, a cura di J. CHÉLINI – H. BRANTHOMME, Milano 2006, p. 204-210.

¹² L'aspetto giuridico dei santuari è stato trattato nello studio di F. MARCHI, *I tempi di Oropa e il suo futuro. Prima legislazione della Chiesa sui santuari. Deformazione giuridica da superare. Nuovo statuto per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1994, p. 37-81 (utile anche per ulteriori riferimenti bibliografici).

¹³ SENSI, *I santuari mariani*, p. 221; la citazione è tratta da G. DE LUCA – G. PREZZOLINI, *Carteggio: 1925-1962*, a cura di G. PREZZOLINI, Roma 1975, p. 274-275, lettera del 21 gennaio 1961.

¹⁴ Per gli atti di questi convegni, almeno quelli finora pubblicati, si vedano: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaries: approches terminologiques, historiques et monographiques*, a cura di

è scaturito un forte impulso agli approfondimenti sul piano regionale, con i quali è stato possibile, fra l'altro, "riconoscere" numerosi santuari di cui si era perduta la memoria, selezionare le varie tipologie dei santuari, individuare le committenze, comprendere le funzioni e focalizzare il loro ruolo nell'ambito della vita religiosa dei singoli e delle comunità, nonché la loro valenza per la storia della pietà¹⁵.

Il composito panorama che finora è stato possibile ricostruire mostra la varietà dei santuari, i quali si distinguono, per la loro genesi, in martiriali, epifanici, legati alla vita di un santo o ad un evento storico, oppure congiunti alla presenza o all'intervenzione di reliquie, di immagini o di altri oggetti che sacralizzano lo spazio circostante¹⁶. Nello stesso tempo si differenziano a seconda delle specifiche funzioni che assolvono, così come avviene, per esempio, con i santuari terapeutici, con quelli "politici" e con quelli "di confine"¹⁷, come pure per i santuari del perdono, cioè dell'espiazione, e *à répit*, dove si invoca la resurrezione temporanea dei neonati morti, giusto per il tempo necessario ad amministrare loro il battesimo¹⁸. In

A. VAUCHEZ, Roma 2000; *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, precedentemente citato; *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, a cura di M. TOSTI, Roma 2003; *I Santuari Cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma 2007.

¹⁵ Significativi sono i lavori apparsi per la regione campana (*Santuari della Campania*, a cura di U. DOVERE, Napoli 2000), per la provincia di Perugia (M. SENSI – M. TOSTI – C. FRATINI, *Santuari nel territorio della provincia di Perugia*, Perugia 2002) e per il Lazio settentrionale (*Bibliografia e fonti per la storia della pietà mariana nell'Alto Lazio*, a cura di L. OSBAT, Manziana 2004; *I santuari e la devozione mariana nell'Alto Lazio*, a cura di L. OSBAT, I, Manziana 2006; *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, a cura di S. BOESCH GAJANO – F. SCORZA BARCELLONA, Roma 2008), nonché il convegno svoltosi nel 2004, coordinato da Andrea Tilatti e dedicato alla tipologia dei santuari "di confine" (C. DONATO, *Santuari di confine: una tipologia? (Gorizia, sala del consiglio provinciale – Nova Gorica, santuario di Kostanjevica/Castagnavizza, 7-8 ottobre 2004)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LIX (2005), p. 603-606).

¹⁶ Per il meridione d'Italia i riscontri con le differenti tipologie santuariali sono presentati sinteticamente in G. OTRANTO, *Tipologie regionali dei santuari cristiani nell'Italia meridionale*, «Per una storia», p. 341-351.

¹⁷ Con questa espressione s'intendono gli edifici sacri posti non al centro di un territorio, bensì al limite fra due o più territori, verso i quali, in determinate ricorrenze calendariali, si dirigono i pellegrinaggi istituzionalizzati delle popolazioni confinanti. Su questo genere di santuari si vedano gli spunti contenuti nel saggio di L. GIACCHÈ, *Comunità e santuari di confine in Valnerina*, «Santuari Cristiani», p. 323-340.

¹⁸ Sui quali si veda M. SENSI, *Santuari del perdono e santuari eremitici "à répit". Esempi umbromarchigiani*, «Lieux sacrés», p. 215-239; e F. MATTIOLI CARCANO, *Santuari à répit. Il rito del «ritorno alla vita» o «doppia morte» nei luoghi santi delle alpi*, Scarmagno 2009, che comprende un primo elenco dei santuari italiani (p. 204-207).

particolare la storia dei santuari mariani (ma non soltanto questi) comprende – almeno per alcuni – un fenomeno caratteristico, definito di “appropriazione santuariale”, per il quale il culto di un santo viene sostituito da quello per la Vergine Maria (o viceversa), determinando il mutamento dell’originaria intitolazione del santuario con la sovrapposizione di una dedicazione più recente e relativa al culto nel frattempo subentrato. Talvolta il culto moderno si integra con quello più antico, oppure, se quest’ultimo non è già scomparso, ne fa perdere la memoria o la recupera. Spesso la nuova dedicazione coincide con la rinascita del santuario e segna il suo rilancio devozionale in epoche più recenti.

Una città, due santuari

Nel quadro complessivo delle indagini sui santuari pugliesi si sviluppa la ricerca riguardante i santuari mariani molfettesi. Ho usato il plurale perché oltre al santuario di Santa Maria dei Martiri, sorto nella seconda metà del XII secolo, l’altro santuario mariano cittadino, più giovane di duecentocinquant’anni, è dedicato alla Madonna della Rosa. Entrambi i santuari hanno caratteri comuni, ma – come si vedrà in seguito – si differenziano nelle rispettive tipologie e presentano peculiarità inconfondibili.

Un tratto caratteristico della storia quasi millenaria della città di Molfetta e della sua comunità cristiana è costituito dalla devozione mariana, di cui i due santuari sono testimonianze emblematiche. Così come si vedrà in seguito, la storiografia riguardante Molfetta, sviluppatasi dall’età moderna fino ai nostri giorni, non ha mai omesso di riferire o almeno di accennare alla devozione mariana dei Molfettesi, ed anche Gaetano Salvemini – sia pure con propri schemi interpretativi – ha ricordato in particolare l’attaccamento dei cittadini alla Madonna dei Martiri e alla sua festa: «Per una sola cosa [i marinai] sono pronti a fare una sommossa anche sanguinosa e a lasciarsi tagliare a pezzi: per impedire che venga abolita la festa della Madonna dei Màrtiri, loro protettrice»¹⁹.

¹⁹ G. SALVEMINI, *Un comune dell’Italia meridionale: Molfetta*, «Critica Sociale», 1897, poi in «Opere», IV/II: «Movimento socialista e questione meridionale», a cura di G. ARFÉ, Milano 1973, p. 11. Un altro aspetto che caratterizza fortemente l’animo religioso dei Molfettesi è costituito dal forte legame con il tempo quaresimale e con i riti della Settimana Santa. Esso è contrassegnato dall’uso di numerose immagini (statue) durante i frequenti pii esercizi praticati nelle chiese (soprattutto confraternali), insieme a lunghe processioni, nel percorso e nella durata, che attraversano le stra-

Tuttora la dimensione mariana dell'animo religioso della città e dei suoi cittadini continua ad essere oggetto di studio e di interesse, ma nel frattempo le prospettive di indagine si sono differenziate ed hanno adottato distinti criteri di analisi a livello storico e devozionale. Infatti, per ricostruire storicamente i numerosi aspetti del culto locale e della devozione mariana possono essere osservati numerosi elementi che la compongono. Qui mi limito a ricordarne qualcuno, per esempio, l'imposizione del nome di Maria e delle sue varianti, il culto e la diffusione delle immagini mariane, l'intitolazione di chiese, cappelle, altari ed edicole, la denominazione di associazioni, le pratiche devote, i canti, le musiche, le feste, gli ex voto. In particolare per la Madonna dei Martiri esige una speciale attenzione l'esportazione del suo culto laddove i Molfettesi sono emigrati (U.S.A, Australia, America Latina)²⁰.

de della città accompagnate da composizioni bandistiche adatte alla circostanza. In generale si veda lo studio di C. BERNARDI, *La drammaturgia della Settimana Santa in Italia*, Milano 1991, dove Molfetta viene spesso citata; come pure in F. DI PALO, *Stabat Mater Dolorosa. La Settimana santa in Puglia: ritualità drammatica e penitenziale*, Fasano 1992. Da un punto di vista storico-artistico le immagini sacre inerenti alla Settimana Santa molfettese sono state studiate da G. CAPURSI, *Le statue del Sabato Santo nel racconto di Giulio Cozzoli*, Molfetta 1957; O. PANUNZIO, *Le statue della passione nella Confraternita della Morte*, Molfetta 1981; P. AMATO, *Indagine sulle sculture lignee dei sacri misteri in Molfetta*, «Studi in onore di Mons. Leonardo Minervini», a cura di L.M. DE PALMA, Molfetta 1983, p. 41-65; M.G. DI CAPUA, *Misteri della passione. Confraternita di S. Stefano*, «Confraternite, arte», p. 295-297. Un quadro complessivo sulle tradizioni religiose e i costumi locali viene abbozzato in L.M. DE PALMA, *Pietà confraternale e devozione alla passione di Cristo*, «Odegitria», II (1995), p. 143-172; e in M.I. DE SANTIS, *Dal Carnevale all'ottava di Pasqua. Viaggio nei cicli carnevalesco, quaresimale e pasquale*, «Studi Molfettesi», 1998, n. 6-8, p. 11-40. Per i ricordi di testimoni, album di immagini fotografiche e note sulle musiche locali si rinvia a: G. DE MARCO, *Acquerelli molfettesi (immagini, tradizione e folclore, frammenti)*, Molfetta 1969; ID., *Molfetta tra passato e presente. Ricordi, appunti e riflessioni dai primi del '900 ad oggi*, Molfetta 1982; ID., *Dalle Ceneri alla Settimana Santa. Processioni, statue, marce funebri, tradizioni a Molfetta*, Molfetta 1987; ID., *Diario per la Confraternita della Morte*, Molfetta 1987; M. IANNONE – F. MEZZINA, *Aria di Pasqua. Guida fotografica alle processioni di Molfetta*, Molfetta 1990; *Testimonianze Molfettesi*, Molfetta 1990; G.A. DEL VESCOVO, *I suoni della Passione. Marce funebri della tradizione molfettese*, Molfetta, s.d.; G.A. DEL VESCOVO – M.M. MAGARELLI, *Il Venerdì dei Misteri. Storia per immagini della processione di Cristo morto*, Molfetta 2004; ID., – ID., *La Notte delle Statue. Suggestioni e memorie fotografiche dell'Arciconfraternita della Morte*, Molfetta 2005.

²⁰ Sul bollettino del santuario «Madonna dei Martiri», pubblicato dal 1979, sono apparse brevi note che riguardano l'argomento. Altre testimonianze si colgono dagli scritti del vescovo Antonio Bello (*Sotto la Croce del Sud. Rapporto pastorale sull'emigrazione molfettese in Australia* (1983), nuovamente pubblicato nel vol. *Diari e Scritti pastorali*, Molfetta 1993, p. 9-80; ed anche *Scritti mariani, Lettere ai catechisti, Visite pastorali, Preghiere*, Molfetta 1995, p. 317-318, 348-349), e di G. DE CANDIA, *Nato a... provincia di... Diario di un viaggio in Argentina*, Molfetta 1986; ID., *Dove le ombre si allungano*, Molfetta 1989; ID., *Un manto fatto ponte. Argentina, levántate camyna. Diario*

La complessità e la molteplicità dei risvolti connessi alla devozione mariana non devono meravigliare, né devono sorprendere l'estensione e la diffusione di essa dai primi secoli della vita della Chiesa²¹. Mentre il culto dei santi deve attendere il riconoscimento ufficiale delle gerarchie ecclesiastiche per essere legittimato e, nonostante ciò, il più delle volte può restare circoscritto a luoghi e comunità, il culto mariano non crea problemi perché viene prescritto dalla Chiesa. Ciò nonostante, Giorgio Gracco ha affermato che «si può pensare che la scelta della Vergine e non di un santo sia dovuta alla tendenza, più o meno cosciente, di trovare un rapporto con Dio che sfugge al condizionamento del potere: la Madonna non ha bisogno della canonizzazione pontificale; la Madonna appartiene al popolo prima che alle istituzioni: le gerarchie non potevano esiliarla né neutralizzarla né monopolizzarla». Gli ha fatto eco André Vauchez, per il quale «Attraverso il riferimento a Maria, figura trasgressiva per eccellenza, perché nello stesso tempo vergine e madre e creatura umile alla quale suo Figlio divino non può rifiutare nulla, si fa strada l'aspirazione dei fedeli a uno spazio di libertà e a una religione meno controllata»²². Si spiegano, dunque, la forza intrinseca del culto mariano, la diffusione della sua pratica, la preponderanza e la prevalenza rispetto agli altri culti dei santi.

di dieci giorni insieme: Diocesi, Municipalità, Ass. Molfettesi nel mondo, Molfetta 2002; ID., *Australia in primavera. Diario della visita pastorale in Australia di mons. Luigi Martella*, Molfetta 2006. Dal 1980 l'Associazione Molfettesi nel mondo promuove e organizza il rientro temporaneo degli emigrati in coincidenza con la festa patronale dell'8 settembre (1° Convegno "Molfettesi nel mondo", «Molfetta nostra», XXII (1980), n. 2-3, p. 1, 3). Per l'occasione sono puntuali gli indirizzi di saluto dei vescovi, i quali ricordano spesso di essere stati ospiti dei Molfettesi all'estero per la festa della Madonna dei Martiri (i testi si possono reperire sul bollettino diocesano «Luce e Vita Documentazione», d'ora in poi LVD). Per uno sguardo sintetico sulla situazione della Chiesa locale fra Ottocento e Novecento si veda L.M. DE PALMA, *Per una storia comparata delle diocesi pugliesi. Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi*, «Odegitria», XIV (2007), p. 145-160; mentre le condizioni della popolazione e il fenomeno dell'emigrazione sono stati esaminati da O. PANUNZIO, *Cento anni di emigrazione. I Molfettesi all'estero, nell'emigrazione pugliese degli ultimi cento anni*, Molfetta 1972; *Novecento. Storia della Molfetta di un tempo e di emigranti*, Molfetta 2002; L. PALUMBO, *Molfetta dagli anni Trenta agli anni Cinquanta. Aspetti demografici e sociali*, «Don Ambrogio Grittani tra storia e profezia. Nel primo centenario della nascita 1907-2007. Atti del Convegno», Terlizzi 2009, p. 11-32.

²¹ Su questo argomento si veda S. DE FIORES, *Maria sintesi dei valori. Storia culturale della mariologia*, Cinisello Balsamo 2005, mentre è ancora utile E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, 2 vol., Torino 1945.

²² A. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo*, «Storia dell'Italia religiosa», I: «L'antichità e il medioevo», a cura di A. VAUCHEZ, Roma-Bari 1993, p. 472. Il brano di Gracco è citato da Vauchez.

Indubbiamente la presenza, entro lo spazio urbano, di due santuari mariani fa problema, ma anticamente essi erano posti nel pomerio. E se entrambi condividono la dedicazione riservata alla Madre di Dio, tuttavia si distinguono per il diverso titolo attribuito alla Vergine.

Il santuario di Santa Maria dei Martiri

Il santuario medievale di Santa Maria dei Martiri sorge su un luogo di culto preesistente, dove i pellegrini “martiri di Cristo” erano stati sepolti²³. Le loro sepolture venivano rese oggetto di venerazione da parte dei fedeli. La presenza delle loro reliquie 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”²⁴. 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.

²³ 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*, «Atti del convegno di studio su “Momenti di storia molfettese” (Molfetta 11-12 settembre 1982)», Bari 1987, p. 5-21; ID., *Sul culto mariano in Puglia. Note in margine ad una recente pubblicazione*, LVD, 1990, n. 2, p. 173-183; ID., *Pellegrini martiri di Cristo? Storia e leggenda di un culto medievale sulla costa pugliese*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LIII (1999), p. 17-38.

²⁴ Sebbene si conoscano altri due cimiteri posti fuori della città, uno appartenente alla chiesa dei Santi Filippo e Giacomo (doc. dell’ 11.7.1179: F. CARABELLESE, *Le carte di Molfetta (1076-1309)*, Bari 1912, p. 78-79, n. 61), l’altro alla chiesa di San Martino (doc. ti dell’ottobre e novembre 1135: C.A. GARUFI, *I diplomi purpurei della cancelleria normanna ed Elvira prima moglie del Re Ruggero (1117? – febbraio 1135)*, estr. da «Atti della R. Accademia di Scienze, lettere ed Arti», s. 3^a, vol. VII, Palermo 1904, appendice p. 26-28) e un terzo all’interno delle mura, appartenente alla chiesa di San Nicola (doc. marzo 1205: CARABELLESE, p. 143, n. 80), per nessuno di questi i documenti utilizzano il toponimo *locus Carnare* né il termine “carnaria” (cioè la fossa comune del cimitero cittadino “ad sanctos extra muros”: CH. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, II, Niort 1883, p. 176-177; H. LECLERCQ, *Ad Sanctos*, «Dictionnaire d’Archéologie Chrétienne et de Liturgie», I, Paris 1924, col. 479-509; PH. ARIÈS, *L’uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Roma-Bari 1980, p. 59-81; M.I. DE SANTIS, *Nuovi studi su Santa Maria dei Martiri e sulla fiera di Molfetta*, Molfetta 1997, p. 14), che invece compaiono nell’atto di fondazione della chiesa di S. Maria dei Martiri (DE PALMA, *La pergamena*, p. 19-20). Per l’intera questione si veda ID., *Pellegrini martiri*, p. 15-17.

La fama acquisita dal santuario è attestata da pellegrini e devoti dal sec. XV. Nel suo testamento (rogato a Spello il 30 novembre 1447) Pace di Andrea Nacche commissionò un pellegrinaggio vicario che comprendeva anche il santuario molfettese²⁵. Altrettanto accade col ricco mercante Angelo della Caprucza: «Il 12 luglio 1478, *sanus corpore et mente*, trovandosi nel castello di Pizzoli, *in districtu civitatis Aquile videlicet in casali de Piczulo*, dispone che, *per sodisfazione di uno buto*, sia mandato: un uomo a S. Giacomo di Galizia, un frate a S. Maria di Loreto, un frate a S. Maria di Genazzano, un frate da Foggia a S. Maria dei Martiri, un frate dalla terra di Foggia a S. Nicola di Bari e a S. Maria dei Martiri»²⁶. Giunsero pellegrini al santuario Anselmo Adorno, reduce dal pellegrinaggio in Terra Santa (1470-1471)²⁷, fra Agostino da Ponzone (1488)²⁸, il bresciano Virgilio Bornato²⁹ e la regina Isabella del Balzo (1497)³⁰.

Nel racconto di fondazione³¹, la *Breve historia* del santuario scritta dal vesco-

²⁵ Il regesto del testamento è riportato in M. SENSI, *Pellegrinaggi votivi e vicari alla fine del medioevo. L'esempio umbro*, «Bollettino Storico della Città di Foligno», 16 (1992), p. 90, n. 117.

²⁶ M.R. BERARDI, *Oltre il confine: luoghi di culto e pellegrinaggi dagli Abruzzi medievali*, «Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale», a cura di G. VITOLO, Napoli 1999, p. 224.

²⁷ *Itinéraire d'Anselme Adorno (1470-1471)*, a cura di G. HEERS – J. DE GROEG, Paris 1978, p. 390.

²⁸ C. CENCI, *Itinerario in Puglia e Basilicata per la visita canonica dei Minori Osservanti negli anni 1487-1488*, «Bollettino Storico di Terra d'Otranto», 4 (1994), p. 85-106, in particolare p. 97 e 105.

²⁹ La notizia è riportata da F. SAMARELLI, *Il tempio dei crociati dalle origini ad oggi*, Molfetta 1938, p. 71, nota 1; e ripresa in G. BELLIFEMINE, *La basilica Madonna dei Martiri a Molfetta. Storia, fede, arte*, Fasano 1991, p. 69.

³⁰ Ne accenna DE SANTIS, *Nuovi studi*, p. 26.

³¹ Questo genere di letteratura devota è stato studiato da G. PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari. (Avvio ad un'analisi morfologica)*, «La letteratura popolare nella Valle Padana», Firenze 1972, p. 421-436. Si veda anche E. GULLI, *Il santuario e la leggenda di fondazione*, «Lares», 38 (1972), p. 157-167. Sulla diffusione e sui caratteri di numerose leggende d'istituzione dei santuari si vedano: F. GIACALONE, *Le leggende di fondazione dei santuari mariani in Umbria*, «Studi e ricerche di Antropologia culturale e di Sociologia [Università di Perugia]», 20 (1983-1984), p. 43-74; R. ZOFF, *E qui mi costruirete una chiesa: leggende e santuari mariani nel Friuli Venezia Giulia*, Gorizia 1991; F. DIANA, *Le leggende di fondazione dei santuari nella tradizione e nella religiosità popolare*, Dolianova 1997; G. DE ROSA, *Le leggende di fondazione dei santuari cristiani della Basilicata*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XXIX (2000), n. 58, p. 35-46; nonché i vari contributi al seminario organizzato dall'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento e diretto da Giorgio Cracco sul tema *Le leggende di fondazione dal medioevo all'età moderna*, «Annali dell'Istituto storico Italo-Germanico di Trento», XXVI (2000), p. 393-677.

vo carmelitano Giovanni Antonio Bovio (+ 1622)³² e pubblicata postuma nel 1638 da un anonimo editore per la munificenza del nobile molfettese Gioseppe 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 maria-no³³. 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 pellegrini³⁴.

³² G.A. BOVIO, *Breve historia dell'origine, fondazione e miracoli della devota chiesa di S. Maria de' Martiri di Molfetta*, Napoli 1638 (ristampa anastatica ed edizione critica a cura di L.M. DE PALMA, Molfetta 2000). Bovio fu vescovo di Molfetta dal 1607 al 1622. Sulla sua vita, sulle sue opere e su alcuni aspetti del suo episcopato si vedano: S. POSSANZINI, *Giovanni Antonio Bovio carmelitano, teologo e vescovo di Molfetta (+ 1622)*, Roma 1970; G. DE CARO, *Bovio Giovanni Antonio*, «Dizionario Biografico degli Italiani», XIII, Roma 1971, p. 556-559; M. DE RIENZO, *La diocesi di Molfetta fra Cinquecento e Seicento: un nuovo equilibrio fra il vescovo e la Chiesa locale*, LVD, 1993, n. 3, p. 160-178.

³³ A proposito della problematica storiografica riguardante vari aspetti della genesi santuariale, oltre che ai contributi già citati, si rinvia agli studi (e alla bibliografia) di G. CRACCO, *Tra santi e santuari*, «Storia vissuta del popolo cristiano», a cura di J. DELUMEAU – F. BOLGIANI, Torino 1985, p. 249-272; *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. BOESH GAJANO – L. SCARAFFIA, Torino 1990; V. TURNER – E. TURNER, *Il pellegrinaggio*, Lecce 1997.

³⁴ Sull'argomento si rinvia a DE PALMA, *Pellegrini martiri*, p. 28-33. Dal racconto di fondazione del Bovio dipende gran parte degli autori che hanno scritto sul 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 1670, p. 481-505; F. LOMBARDI, *Notitie istoriche della città e Vescovi di Molfetta*, Napoli 1703, p. 23-25; 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 1715, p. 578-583; P. SARNELLI, *Lettere ecclesiastiche*, V, Venezia 1716, p. 75-76; G.M. GIOVENE, *Kalendarium Vetera Mss. Aliaque monumenta Ecclesiarum Apuliae et Iapigiae*, I, Neapoli 1828, p. 179-190; M.

L'intitolazione della cappella funeraria era poi passata a denominare l'icona mariana in essa custodita (fig. 1), 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 ecclesia»³⁵.

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 allu-

ROMANO, *Saggio sulla storia di Molfetta dall'epoca dell'antica Respa sino al 1840*, I, Napoli 1842, p. 35-40; A. SALVEMINI, *Saggio storico della città di Molfetta*, II, Napoli 1878, p. 155-162; G. MINERVINI, *Cenno storico sul santuario di Molfetta dedicato a Maria SS. dei Martiri*, Benevento 1881; G. DE LUCA, *Storia di Molfetta*, Giovinazzo 1884, p. 16-19; ID., *Seguito alla storia di Molfetta*, Giovinazzo 1885, p. 85-87; 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 SAMARELLI, *Il tempio*, prec. cit.; 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)*, «Arte Cristiana», 59 (1971), n. 580, p. 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)*, III, Galatina 1982, p. 227-232; A.M. TRIPPUTI, *La Madonna dei Martiri di Molfetta. Storia della devozione popolare*, Molfetta 1990; BELLIFEMINE, *La basilica*, prec. cit.; R. STOPANI, *La Via Francigena del Sud. L'Appia Traiana nel medioevo*, Firenze 1992, p. 57-59. Particolare attenzione meritano le ricerche di DE SANTIS, *Nuovi studi*, prec. cit., che tracciano un quadro complessivo sulle vicende storiche e religiose del santuario.

³⁵ CENCI, p. 105

de 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 santità³⁶. Altri santuari italiani posseggono la medesima intitolazione, ma nel significato classico, senza riferirsi ai pellegrini³⁷.

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 Bambino³⁸. 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 passione³⁹. L'immagine molfettese, dunque, insieme alla sua deno-

³⁶ Su questo argomento si vedano: A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989, p. 157-159; Id., *Forme e contenuti della santità*, «Storia dei Santi e della santità cristiana», VI: «L'epoca del rinnovamento evangelico 1054-1274», a cura di A. VAUCHEZ, Milano 1991, p. 31; M. SENSI, *Santi Patroni dei pellegrinaggi*, «Santiago, Roma, Jerusalem. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos», Xunta de Galicia 1999, p. 316-317.

³⁷ 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*, p. 404).

³⁸ PERRONE, p. 213-224; 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.

³⁹ Circa il restauro dell'icona effettuato nel 1977, Rosa Lorusso Romito riferisce 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

minazione 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.

La prima descrizione dell'icona e la sua attribuzione a s. Luca, date da fra Agostino da Ponzzone, rimandano al modello iconografico dell'*Odegitria*:

«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»⁴⁰.

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 sovrapposto, come ha indicato il restauro, ad altre più antiche di cui restano pochi frammenti» (R. LORUSSO ROMITO, *Madonna con Bambino (Madonna dei Martiri)*, «Icône di Puglia e Basilicata dal Medioevo al Settecento», a cura di P. BELLI D'ELIA, Milano 1988, p. 132-133). Per quanto riguarda gli ultimi restauri si veda BELLIFEMINE, p. 328-329, 377-391; ed anche DE PALMA, *Pellegrini martiri*, p. 30-32. Alcune significative riproduzioni dell'immagine mariana sono prese in esame da DE SANTIS, *Nuovi studi*, p. 31-34. 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 qualche indicazione 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, p. XXI-XLVII.

⁴⁰ CENCI, p. 105. Ciro Saverio Minervini (1734-1805) riconobbe per primo la leggenda creata intorno all'icona (L.M. DE PALMA, *Le note dell'abate Ciro Saverio Minervini sul libro di Francesco Lombardi: "Notitie storiche della città e vescovi di Molfetta"*, Molfetta 1981, p. 18-19). 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*, «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, p. 181-212; ed anche M. BACCI, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa 1998.

Sebbene Bovio, nella sua *Breve historia*, esalti l'invulnerabilità dell'icona mol-fettese contro gli attacchi degli infedeli e delle forze della natura, nel corso di 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)*⁴¹, 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)*⁴².

Di quest'ultimo modello iconografico è nota l'immagine della Madonna del Perpetuo Soccorso (XIV sec.), venerata nella chiesa romana di Sant'Alfonso, retta dai Redentoristi⁴³, ma anche in Puglia se ne conoscono altri esempi: il trittico

⁴¹ LORUSSO ROMITO, p. 133. Il modello iconografico mariano viene descritto da H. HALLENSLEBEN, *Maria, Marienbild*, «Lexikon der christlichen Ikonographie» (LChI), 3, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1971, col. 170-172.

⁴² Anche per questo tipo iconografico si veda *ibidem*, col. 173-174.

⁴³ L'icona fu donata nel 1866 da Pio IX ai Redentoristi e viene tuttora custodita nella chiesa di Sant'Alfonso. Il racconto tradizionale, riferito da Ernesto Bresciani, narra che l'icona fu sottratta nel XV sec. a Creta da un mercante, il quale la portò con sé a Roma. Durante il viaggio in nave, una tempesta mise in pericolo i viaggiatori e soltanto l'intercessione della Madonna consentì loro di giungere incolumi a destinazione. In punto di morte il mercante affidò ad un amico l'icona, incaricandolo di collocarla in una chiesa romana, egli, però la trattenne a casa sua. Alla morte di quest'ultimo, un sogno rivelatore della figlioletta indusse la vedova a consegnare l'icona alla chiesa di San Matteo. Questa chiesa fu distrutta nel 1798 dalle truppe napoleoniche e l'icona venne trasferita nella chiesa di Santa Maria in Posterula, dove rimase nell'oblio per quasi settant'anni. Quando i Redentoristi costruirono la chiesa di Sant'Alfonso sull'area della distrutta chiesa di San Matteo, il redentorista Michele Marchi recuperò l'icona ed essa, dopo il restauro, fu accolta nella nuova chiesa, in cui rifiorì l'antica devozione mariana (E. BRESCIANI, *Cenni storici sull'antica e prodigiosa immagine della Madonna del Perpetuo Soccorso già venerata in S. Matteo in Merulana e ridonata al culto pubblico nella chiesa di S. Alfonso sull'Esquilino*, Roma 1866). Le stesse notizie furono riferite in un opuscolo stampato l'anno successivo, in occasione dell'incoronazione dell'immagine (ID., *Breve relazione sull'antica e prodigiosa immagine della Madonna del Perpetuo Soccorso che si venera in Roma nella Chiesa di S. Alfonso, pubblicata per la circostanza della solenne coronazione di essa veneranda immagine*, Roma 1867) e ripetute in successive pubblicazioni inerenti a questo particolare culto mariano: *La Madonna del Perpetuo Soccorso. Istoria dell'antica e prodigiosa immagine venerata in Roma nella chiesa di S. Alfonso, non che dell'Arciconfraternita ivi eretta sotto il titolo e l'invocazione della Madonna del Perpetuo Soccorso e di S. Alfonso Maria de' Liguori*, Roma 1877, Palermo 1885²; *Cinquanta anni dalla prima Esposizione dell'antica e prodigiosa immagine della Madonna del Perpetuo Soccorso nella Chiesa di S. Alfonso M. de' Liguori all'Esquilino in Roma, avvenuta il 26 aprile 1866*, Roma 1916; B. D'ORAZIO, *La Madonna del Perpetuo Soccorso. Breve storia*, Roma 1926.

co della Madonna della Passione fra s. Giovanni Teologo e S. Nicola di Bari (XV sec.; nella basilica nicolaiana barese)⁴⁴ e l'icona della chiesa di Ognissanti in Trani (XV sec.)⁴⁵. Per altro, l'immagine tranese coniuga il tipo della *Madonna della Tenerezza* con la *Madonna della Passione*. Negli angoli superiori dell'icona, infatti, sono presenti le mezze figure di due angeli con le mani velate, solitamente assenti sulle immagini della *Glykophilousa*, mentre un sandalo pende dal piede destro del Bambino, il cui volto accarezza la guancia della Madre. Analoga commistione si riscontra sulla tavola (XVI sec.) della chiesa dello Spirito Santo di Giovinazzo. L'immagine intera di Maria e del Bambino in trono è accostata dai busti di due angeli che reggono con le mani velate gli strumenti della passione: «La loro presenza giustifica il titolo di *Madonna del Perpetuo Soccorso* dato, nella comune accezione, alla tavola, che contamina il tipo della *Madonna della Passione* con quello, occidentale, di *Madre della Consolazione*»⁴⁶. Pertanto, 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*.

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 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:

«Nell'anno 1560 – si legge nella *Breve historia* – all'11 di maggio fu un grande terremoto quasi in tutta Italia et in questa città di Molfetta, poche hore prima di far giorno, si sentì gagliardissi-

⁴⁴ Tratto caratteristico dell'icona è lo sguardo del Bambino rivolto verso «l'arcangelo Michele, che gli mostra gli strumenti della Passione (croce e corona di spine), preso dal terrore [il Bambino] afferra con entrambe le mani la destra della Madre, lasciando cadere nel brusco movimento il sandalo del piedino. A sinistra, in alto, l'arcangelo Michele mostra la lancia, la spugna e l'aceto» (C. GELAO, *Madonna della Passione tra S. Giovanni Teologo e S. Nicola da Bari*, «Icône di Puglia», p. 139, n. 43, ed anche p. 78-79).

⁴⁵ Se ne veda la scheda analitica curata da EAD., *Madonna con Bambino*, ibidem, p. 139-140, n. 44.

⁴⁶ EAD., *Madonna in trono con Bambino (Madonna del Perpetuo soccorso)*, ibidem, p. 145, n. 54; si veda anche p. 83.

mamente, di maniera che pareva che tutta la città dovesse ruinare, e diede così grande spavento che tutte le persone uscirono fuori delle loro case e givano gridando misericordia et invocando S. Maria de' Marteri in loro aiuto, facendo anco voto di celebrar sollemnemente quel giorno ogn'anno ad honore di lei. [...] Onde il Vescovo ordinò che ogn'anno si fusse sollemnizzato quel giorno e si fusse anco andato col clero in processione a render gratie in essa chiesa, sì come continuamente fin a questo tempo si osserva»⁴⁷.

Da questo episodio ebbe origine il voto della *Medonnë du Trëmëlizze* (Madonna del terremoto) che tuttora rappresenta un aspetto della storia religiosa e della vita di pietà del popolo molfettese, nonché della sua Chiesa, su cui si tornerà più avanti⁴⁸.

Il santuario della Madonna della Rosa

Il secondo santuario mariano, invece, è collocato a sud della città, nell'entroterra, sulla via del Mino verso Bitonto, anch'esso un luogo di passaggio⁴⁹.

⁴⁷ BOVIO, p. 40, 98.

⁴⁸ Alla tradizione religiosa accenna C. TRIDENTE, *Feste, ricorrenze e memorie a Molfetta*, Molfetta 1998, p. 80-83; e più diffusamente in ID., *La Médonne du Tremelizze. 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 tremelizze*, LV, 36 (1960), n. 13, p. 2) e il 450° nel 2010 (ibidem, 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'*Hodighitria* (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)*, «Icône di Puglia», p. 128-129, n. 32).

⁴⁹ La storia di questo santuario ha avuto minore risonanza, perciò gli storici locali hanno riferito soltanto brevi notizie: DE LUCA, *Seguito alla Storia*, p. 71-72; ROMANO, *Saggio sulla storia*, II, p. 108; SALVEMINI, *Saggio storico*, II, p. 164-165; F. SAMARELLI, *Chiese e Cappelle esistenti a Molfetta*, II: *Note storiche*, Molfetta 1941, p. 17-18; G. CORRIERI, *La Madonna della Rosa*, «Luce e Vita» (LV), 56 (1980), n. 40, p. 3; L. MINERVINI, *La chiesetta Madonna della Rosa*, ibidem, 52 (1982), n. 17, p. 1, 3; C. PAPPAGALLO, *Torri e masserie fortificate a Molfetta*, Molfetta 1996, p. 19-26; C. PISANI, *Le torri dei Molfettesi*, Molfetta 2000, p. 151-156.

L'intitolazione è desunta dall'immagine dipinta sulla parete dell'unico altare, la quale raffigura la Vergine con il Bambino Gesù, ed entrambi reggono fra le dita un ramo di rosa dai petali rossi (Fig. 2-3)⁵⁰. Perciò nelle fonti la chiesa viene indicata come *Sancta Maria de rosa*, e al plurale, *rosarum*. Dalla visita pastorale del vescovo Pompeo Sarnelli (22 maggio 1699) si apprende che l'immagine, all'interno di una nicchia della parete sull'unico altare prospiciente l'ingresso, era protetta da ante di vetro:

«Icon Beatae Virginis Christum amplectentis puerum, uterque rosam gestat, est ad parietem ante illam valvae vitree, inde porrigitur quasi camera ex tabulis depictis, formata cum velo ductili, et in facie ornatus ligneus depictus eleganter elaboratus, in quo depicta a dextris Sancta Agatha cum Insignibus Episcopi Maiorani, a sinistris Sancta Barbara cum Insignibus Reverendi Capituli, nempe equo effraeno, desuper inscriptio: *Fecit mihi magna qui potens est, et Imago Aeterni Patris*»⁵¹.

⁵⁰ Notizie di precedenti restauri dell'immagine risalgono al 1932 e al 1980 (CORRIERI, p. 3). Nella relazione per il restauro, compiuto nel 2006 da Gabriella Pinto, le condizioni della pittura vengono così descritte: «dipinto murale ubicato nella parete di faccia, all'interno della piccola chiesa della Madonna delle Rose, delle dimensioni di cm 143 x 114, più 7 cm di pertinenza di risvolto dell'intonaco, relativo al margine superiore e ai margini laterali, per un totale di mq 1.70. Descrizione dell'opera. La pittura murale raffigura la Madonna delle Rose col Bambino Gesù (entrambi recano in mano una rosa), sovrastati da due angeli reggenti la corona della Madonna. La pittura murale, fortemente rimaneggiata, ha evidenziato, dai saggi stratigrafici, la presenza di due ridipinture, la sovrastante a tempera e la sottostante ad olio. L'opera estremamente danneggiata da gravi problemi di umidità, presenta ampie mancanze di colore e d'intonaco nella sua porzione inferiore ed annesse stuccature posticce. Lo strato di tempera risulta instabile, con un film pittorico estremamente povero di legante. Il suo spessore risulta maggiore nelle zone di fondo dell'ocra, nelle vesti, che celano numerose stuccature di media e piccola entità, mentre più lacunoso si presenta il volto della Madonna, che lascia intravedere la colorazione dello strato sottostante. Detto strato, ad olio, emerso in tutte le zone saggiate, risulta generalmente matericamente più stabile e qualitativamente migliore. Dello strato originario, eseguito direttamente sul supporto murario, dubbia sembra essere l'entità della pellicola pittorica rimasta. I gravi problemi di umidità, la presenza di muffe e i numerosi piccoli chiodi (se ne contano 17 intorno ai volti della Madonna e del Bambino), aggravano ulteriormente lo stato complessivo dell'opera» (ARCHIVIO CAPITULO CATTEDRALE MOLFETTA, cart. Madonna della Rosa, fasc. *Restauro 2003-2006*).

⁵¹ Il verbale della visita pastorale è in Appendice, doc. n. 2. Fra l'altro, il visitatore annota che «Omnia bene habent, a Reverendo Capitulo nuperrime instaurata». Nella visita del vescovo Fabrizio Antonio Salerni (21 novembre 1715) la descrizione della pittura non differisce dalla precedente del 1699, si aggiunge, però, che dinanzi all'immagine «adsunt coronae deauratae» (ARCHIVIO DIOCESANO MOLFETTA (ADM), Curia Vescovile, *Visite pastorali e sinodi*, cart. 3, n. 8, *Visita mons. Salerni*

I particolari riferiti in aggiunta alla descrizione dell'immagine mariana consentono di approfondire il problema della sua datazione. Le figure delle due martiri, Agata e Barbara, vengono accompagnate dagli stemmi del vescovo Maiorani e del Capitolo Cattedrale. Nella seconda metà del Cinquecento furono vescovi di Molfetta due esponenti della famiglia Maiorani, Nicolò (1553-1566) e il nipote Maiorano (1566-1597)⁵². Lo stemma episcopale dipinto insieme all'immagine di s. Agata appartiene a quest'ultimo perché fa il paio con il nuovo stemma capitolare, raffigurante un cavallo senza freno⁵³. Fino al 1596, infatti, il Capitolo continuava ad usare come pia impresa l'immagine dell'Assunta, ma il nuovo stemma – secondo la testimonianza di Sarnelli – si accompagnava a quello del vescovo, che fra i due non poteva essere se non il più giovane. Maiorano morì a Molfetta il 31 luglio 1597. Perciò le immagini delle due martiri, se dipinte contemporaneamente agli stemmi, possono essere state realizzate fra il 1596 e il 1597 e, nello stesso tempo, fissano il termine *ante quem* dell'immagine della Madonna della Rosa.

La scelta delle immagini delle due martiri, inoltre, è dipesa molto probabilmente dalla volontà dei committenti. S. Barbara era una delle *Quatuor Virgines Capitales* insieme a s. Margherita, s. Caterina e s. Dorotea, e faceva parte del gruppo dei “quattordici santi ausiliatori”⁵⁴. La sua intercessione veniva invocata per scongiurare la disgrazia del fulmine e della morte improvvisa e, in seguito, «la sua protezione fu estesa a tutte le persone che erano esposte nel lavoro al pericolo di morte istantanea, come gli artificieri, gli artiglieri, i carpentieri, i minatori»⁵⁵. Sant'Agata, invece, venerata specialmente a Catania contro le eruzioni

1715 (locale), f. 150r). In un'altra nicchia, all'interno della sagrestia, era dipinta l'immagine del Crocifisso (Fig. 8-9). Modifiche alla nicchia della Madonna e all'altare furono apportate nel 1954 e dopo il 1977, quando venne eretta la parrocchia (CORRIERI, p. 3), mentre il restauro completo dell'edificio venne realizzato nel 2006 (la relativa documentazione è conservata nell'ARCHIVIO CAPITOLO CATTEDRALE MOLFETTA, cart. Madonna della Rosa, A. CAPUTO – P.I. BINETTI, *Progetto di restauro e consolidamento statico della chiesa-torre “Madonna della Rosa” 2001-2005*).

⁵² Sulla biografia dei due vescovi si veda L.M. DE PALMA, *Vescovi molfettesi del '500 al servizio della Sede Apostolica*, Roma 1987, p. 101-145; ed anche M. CERESA, *Majorano Niccolò*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 67, Roma 2006, p. 660-663.

⁵³ La storia del contrassegno capitolare è stata approfondita in L.M. DE PALMA, *Note di araldica ecclesiastica*, «Molfetta: frammenti di storia. Miscellanea in memoria di Elena Altomare», a cura di M.I. DE SANTIS, Molfetta 1998, p. 133-137. La notizia tratta da Sarnelli anticipa di più di un secolo l'uso del nuovo stemma da parte del Capitolo.

⁵⁴ BONAVENTURA DA ARENZANO, *Ausiliatori, santi*, «Bibliotheca Sanctorum», II, Roma 1962, col. 618-623.

⁵⁵ G.D. GORDINI, *Barbara, santa, martire*, ibidem, col. 764. L'iconografia della santa viene presentata da L. PETZOLDT, *Barbara*, LChI, 5, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1973, col. 304-311.

dell'Etna, veniva invocata per ripararsi dagli incendi⁵⁶. Forse la presenza delle immagini delle due sante all'interno della cappella rurale assicurava dai pericoli frequenti non soltanto quanti transitavano lungo la via, ma anche coloro i quali vivevano abitualmente o lavoravano nell'agro circostante. Per altro, anche il vescovo Maiorano potrebbe essere stato fra i devoti, poiché anch'egli, nel 1589, era stato colpito improvvisamente da una malattia che aveva suscitato preoccupazioni per la sua sopravvivenza⁵⁷.

Così come per la Madonna dei Martiri, anche intorno a alla Madonna della Rosa crebbe un racconto di fondazione, narrato da Gabriele Poli (1896-1984)⁵⁸, cultore delle memorie cittadine:

«[...] nel secolo XV sorgeva la chiesetta della Madonna della Rosa. La tradizione vuole che fosse stata costruita come ex voto da un ricco signore bitontino assalito dai briganti e derubato di ogni suo avere. Egli veniva a Molfetta per devozione alla nostra Patrona, la Madonna dei Martiri, della quale i bitontini serbono tuttora un culto speciale, essendo stata ospitata a Bitonto per oltre un secolo, onde sottrarla all'offesa dei pirati che nel secolo XV infierivano sulla nostra costa. Vedendosi minacciato anche nella vita, il bitontino invocò l'aiuto della Vergine a gran voce. Subito apparve la Vergine Santa col Bambino Gesù sopra un roseto in una nube d'oro, avendo una rosa fra le mani. Il bitontino si rifugiò nel folto roseto e così fu salvo. Da quel miracolo la Vergine fu chiamata

⁵⁶ ID., *Agata, santa, martire*, «Bibliotheca Sanctorum», I, Roma 1961, col. 320-327. E per l'iconografia della martire si veda C. SQUARR, *Agatha von Catania*, LChI, 5, col. 44-48.

⁵⁷ Altri aspetti della pietà e della devozione del vescovo furono le indulgenze plenarie ottenute da Gregorio XIII per le feste di s. Corrado, dell'Assunta, di s. Rocco e di s. Sebastiano, nonché la conferma delle indulgenze concesse da Innocenzo VIII per la Madonna dei Martiri. Il vescovo fece edificare a proprie spese la chiesa di San Rocco e la donò al Capitolo il 20 ottobre 1577. Seguì la donazione al Capitolo di cinquecento ducati con cui si sarebbero dovuti acquistare «annui censi a ragione di otto per cento» con l'obbligo di celebrare tre messe settimanali e tre messe anniversari per le anime dei benefattori del vescovo e, alla morte di questi, in suffragio della sua anima (DE PALMA, *Vescovi molfettesi*, p. 131-132).

⁵⁸ La figura di Gabriele Poli viene ricordata in G. DE MARCO, *Omaggio a Gabriele Poli*, «Molfetta nostra», XXIV (1984), n. 3-4, p. 5, 8; G. POLI, *Papà ritorna col bastone di campagna*, ibidem, XXV (1985), n. 7-9, p. 5-6.

Madonna della Rosa. Ciò avvenne il martedì di Pasqua e da quel tempo la popolazione di Molfetta si portava colà a venerare la Madonna miracolosa. Il signore di Bitonto, in ringraziamento, fece costruire la chiesetta obbligandosi alle spese di culto»⁵⁹.

Dalla decodificazione del racconto emergono alcuni elementi che contribuiscono a delineare l'identità del santuario. Innanzitutto l'antichità, infatti la narrazione fa riferimento ad un episodio risalente al Quattrocento. Il protagonista è un anonimo forestiero benestante, resosi pellegrino al santuario della Madonna dei Martiri (con ciò gli viene riconosciuta la precedenza) e proveniente dalla vicina città di Bitonto⁶⁰. L'aggressione di cui si dice essere stato vittima il pellegrino è localizzata sulla via che collega direttamente Molfetta con Bitonto. Alla richiesta di soccorso e di protezione segue un'apparizione contraddistinta dalla presenza di un roseto (simbolo di sofferenza e di nascondimento) e di una rosa (simbolo d'amore) fra le mani della Vergine e del Bambino: una mariofania che assicura rifugio, accoglienza e salvezza per i viandanti che percorrono quella via. Infine, la memoria del miracolo viene fissata nel martedì di Pasqua e il suo ricordo viene evocato sia tramite il pellegrinaggio dei devoti sia con la monumentalizzazione del luogo, cioè la costruzione della cappella votiva.

Se ne deduce che nel racconto di Poli la Madonna della Rosa è presentata come luogo di rifugio e di salvezza (il roseto), come uno spazio sacralizzato (l'apparizione miracolosa) dall'amore divino (la rosa), intervenuto nella vita degli uomini (il viandante bitontino) per esorcizzare i pericoli del male (i briganti) tramite l'intercessione della Madre di Dio (la meta del viandante e la sua preghiera).

Questo nuovo santuario, frequentato il martedì di Pasqua (la pasquetta dei poveri), manteneva viva ed operante la presenza dell'amore divino fra gli uomini e nello stesso tempo attirava l'attenzione dei fedeli e ne sollecitava la risposta con gli stessi sentimenti d'amore (il pellegrinaggio e la venerazione dell'immagine).

Detto santuario rurale mariofanico riconosceva la fama del santuario martiriale di Santa Maria dei Martiri, un santuario d'indotto posto lungo gli itinerari dei pellegrini diretti in Terra Santa, a San Nicola di Bari, sul Gargano e a Monte-

⁵⁹ G. POLI, *La Madonna della Rosa*, ibidem, XIV (1973), n. 5-6, p. 3.

⁶⁰ Al 1842 risale la costruzione di una nicchia con l'immagine della statua ottocentesca della Madonna dei Martiri in Piazza Robustina a Bitonto, dovuta alla devozione di Francesco Bacco (BELLIFEMMINE, p. 281-282).

vergine. Furono queste le ragioni per cui, attiguo alla chiesa, venne edificato uno xenodochio⁶¹, mentre un collegio di cappellani era incaricato di provvedere al culto e all'assistenza dei pellegrini. Insomma, il santuario di Santa Maria dei Martiri, edificato a breve distanza da cala San Giacomo, il porto medievale cittadino, 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 Molfetta⁶². 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»⁶³.

Per altro, il culto di S. Maria dei Martiri ha compiuto ottocentoquarantotto anni ed ha sempre conservato l'esclusivo carattere istituzionale conferitogli dalla Chiesa

⁶¹ 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, p. 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*, estr. «Atti del primo Congresso Europeo di Storia Ospitaliera (Reggio Emilia, 6-12 giugno 1960)», Rocca San Casciano, s.d., p. 646-651; DE MICHELE, p. 57-58; DE PALMA, *Pellegrini martiri*, p. 13-15.

⁶² DE SANTIS, *Nuovi studi*, p. 23-30; ID., *Dal Carnevale*, p. 32.

⁶³ 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 Cattedrale 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 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'Ospedale per l'infermi hora ruinato, et ne appaiono solo alcuni vestigij» (G. MARINELLI, *Relatione di Molfetta ad Aldo Manuzio*, Molfetta 1998, p. 17). Una pianta della chiesa, risalente al 1715, è pubblicata in G. MASTROPIERRO, *Un raro disegno di Giuseppe Porta, maestro di Giaquinto*, «Molfetta nei secoli. Studi storici», a cura di G. BELLIFEMINE, Molfetta 1976, p. 59-63, tav. III. 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, p. 13 (1586); 16 (1526); 17 (1703).

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 santi⁶⁴.

Da parte sua, Antonio Salvemini suppone, ma erroneamente, che la cappella della Madonna della rosa sia più antica del santuario della Madonna dei Martiri e fosse stata risparmiata dalle «invasioni dei barbari nelle guerre dell'ottavo e nono secolo, che distrussero i nostri casali [...], gl'invasori non toccarono questo tempio per rispetto alla Madre di Dio, ed i molfettesi dopo la distruzione dei casali continuarono a prenderne cura ed a frequentarlo»⁶⁵. Al contrario, Samarelli sostiene che la cappella fosse stata edificata nel XV secolo, ma aggiunge di non conoscere testimonianze documentarie anteriori al Cinquecento: «si sa che nel 1549-50 il razionale visitava i conti dell'amministrazione di essa cappella, che il vescovo Maiorano affidò al Capitolo il 5 maggio 1581» e da quel tempo iniziarono i lavori per la costruzione della residenza del cappellano⁶⁶.

Un'indicazione in merito all'esistenza della cappella si trae dallo *Stallone* dei beni mobili e immobili del Capitolo, iniziato nel 1701 e aggiornato negli anni successivi. Su di esso più volte si registrano beni capitolari posseduti «in loco detto la Madonna della Rosa, seu Chiesiola, o Sammarelle»⁶⁷. L'identificazione dei primi due toponimi viene ulteriormente specificata in un documento del 1545: «piscina

⁶⁴ Testimonianze secentesche di questa produzione riguardante i santuari mariani pugliesi sono, per esempio: G. DI FRANCO, *Di Santa Maria de' Miracoli d'Andria libri tre*, Napoli 1606; P.A. TARSIA, *Divae Virginis Insulanae Cupersanensis Historia* [1648], a cura di A. FANELLI, Castellana Grotte 1999; F.A. GLIANES, *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 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 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 1629; D. PIETROPAOLI, *Historia della vita, morte, miracoli e traslatione 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*, precedentemente citato. Circa la produzione agiografica medievale riguardante i santi pugliesi venerati dalle popolazioni locali è utile lo studio di C. COLOMBA, *Repertorio agiografico pugliese*, «Hagiographica», XVI (2009), 3-53.

⁶⁵ SALVEMINI, *Saggio storico*, II, p. 165.

⁶⁶ SAMARELLI, *Chiese e cappelle*, p. 17.

⁶⁷ ADM, Capitolo Cattedrale, *Stallone 1701*, f. 111r, ed anche f. 116.

ab aqua, dicta piscina Rubea sita in loco ecclesiolae, iuxta dictam ecclesiam, iuxta clusum Domini Galieni de Iudicibus viam publicam et alios confines; item curtis in loco predictae, seu ecclesiolae»⁶⁸. Dai documenti di cui si dispone non emerge altra funzione della piscina se non per l'irrigazione. Inoltre, la testimonianza di Paulus de Gausentia, risalente al 1542, contribuisce a localizzare meglio il sito:

«nello territorio di Molfetta fra li altri loci [...] è uno paese o loco chiamato la piscina rossa et si dice ancora la piscina di la Chiusiola, poco da longo da lo lamane, strata o verso da la quale se vai da Molfetta ad Santo Gregorio, de modo che sa ipso testimonio ad questi medesimi pertinenti de la ecclesiola verso lamane per la dicta via di Santo Gregorio si chiama et nomina lo paese dela piscina di la chiusiola et è quello medesimo che si chiama quello paese allo loco di lamane et è una medesima cosa et questo lo sa como citatino di Molfetta»⁶⁹.

Infine, un documento del 1511 fa riferimento alla «piscina Rubea in loco clesiole iuxta clusum Bernardini Petrosini»⁷⁰, mentre un altro documento del 1536 situa la «Piscina Rossa [...] iuxta viam publicam ad ecclesiolam»⁷¹.

Sul territorio di Molfetta sono noti altri tre toponimi denominati Piscina Rossa,

⁶⁸ ADM, Curia Vescovile, cart. 157, *Acta beneficalia*, 1658-1660, n. 497, f. 17r-18v. È la copia di un beneficio concesso dal vescovo di Molfetta Giacomo Ponzetti (1518-1553) il 27 marzo 1545. Il toponimo è al f. 17v.

⁶⁹ Ibidem, cart. 101, *Acta Beneficalia 1530-1544*, n. 26, f. 8r. La testimonianza è acclusa ad un processo beneficiale ed è seguita immediatamente da quella resa da Domitius di Bove, il quale affermava che «allo paese di la chiosiola di la via di Santo Gregorio si chiama hogi di la piscina rossa, la piscina di la chiosiola et ancora allo loco di lamane, et è tucto uno medesime paese benché sia moderno un poco più dicto di lamane, ma è quello medesime et questo lo sa como è pratico et citatino di Molfetta».

⁷⁰ Copia di un beneficio concesso dal vescovo di Molfetta Alessio Celadeno (1508-1517) il 29 novembre 1511, allegata ad un processo beneficiale (ADM, Curia Vescovile, cart. 133, *Acta Beneficalia*, 1622-123, n. 307, f. 32r).

⁷¹ Anche in questo caso i toponimi sono registrati in un beneficio concesso da Giacomo Ponzetti il 18 settembre 1536 (*Acta beneficalia*, 1658-1660, n. 497, f. 16r). In due atti notarili del 1535 si fa riferimento a «lo chiuso de la ternitate alla ecclesiola quale se dice lo chiuso longo» e ad una «rocchiam olivarum in loco ubi dicitur la Chiosiola» (L. PALUMBO, *Aspetti della vita economica a Molfetta nel 1535*, «Atti del Congresso internazionale di Studi sull'Età del Viceregno (Bari, 7-10 ottobre 1972)», Bari 1977, p. 265, n. 34; 256, n. 83).

ma soltanto per la piscina posta lungo la via pubblica per Bitonto, verso la chiesa di San Gregorio, la coordinata costituita dal riferimento ad una piccola chiesa resta la più antica e viene identificata con la Madonna della Rosa⁷². Se questa piscina fosse la stessa ricordata nel *Liber Appretii* della città di Molfetta (1417), si potrebbe supporre anche l'esistenza della piccola chiesa agli inizi del Quattrocento⁷³. Sul finire del medioevo – ha fatto notare André Vauchez – si intensificò nelle campagne la costruzione di piccoli monumenti (ad es. croci piantate sui bivi, talvolta raggiunte processionalmente per le rogazioni) e di edicole sacre, insieme all'erezione di modesti santuari isolati, in cui erano custodite immagini sacre, spesso ritenute miracolose. La loro presenza sul territorio rurale ha sollevato fra gli studiosi alcune domande circa la funzione svolta da questi edifici: «erano l'espressione di una volontà da parte della Chiesa di cristianizzare lo spazio o la sopravvivenza di tradizioni culturali anteriori [...]? O attestano, al contrario, che, dopo uno sforzo plurisecolare di cristianizzazione, gli abitanti della campagna avevano ormai pienamente assimilato le sacralità cristiane e cercavano di associarle al loro ambiente di vita familiare? Solo ricerche svolte caso per caso – continua Vauchez –, che fino ad oggi non sono state tentate, permetterebbero forse di rispondere a questa importante questione»⁷⁴.

Frattanto, resta ancora dubbia l'epoca in cui il Capitolo entrò in possesso della cappella. Infatti, nella visita pastorale del 1699 si affermava che la chiesa «cum eremitorio» apparteneva al Capitolo, «prout ex diplomate Episcopi Maiorani sub datum die XI mensis Iulii 1581». Nella chiesa, inoltre, non era stato costituito nessun beneficio, né gravavano oneri di messe. In precedenza, durante la riunione capitolare del 5 marzo 1581, don Vespasiano d'Agno riferì d'aver ricevuto dal vescovo l'investitura «come a sindaco di esso Capitolo, cossi della devota chiesa di Santa Maria della rosa, come anco di Santo Roccho et Santo Sebastiano»⁷⁵ e perciò chiedeva ai canonici di provvedere a quanto era necessario. Per la Madonna della Rosa l'arcidiacono e l'arciprete designarono due procuratori con il compito

⁷² Una piscina era «in via vetere Bitonto» (nota dal 1607), un'altra sulla via per Corato (nota dal 1514) e la terza in prossimità del convento di San Bernardino (già esistente nel 1552) (C. NATALICCHIO – M. UVA – C. PAPPAGALLO, *L'acqua a Molfetta. Cisterne, pozzi, piscine in territorio molfettese*, Molfetta 2002, p. 187, 207, 242; si veda anche PISANI, p. 47, 112).

⁷³ Fra i beni di Petrellus de Angilea è registrato: «pro olivis uxoris in loco Piscine Rubee iuxta olivas Andree Lilli de Teulo pro uxore» (G. DE GENNARO, Il "*Liber Appretii*" di Molfetta dei primi del Quattrocento, Molfetta 1963, p. 80).

⁷⁴ VAUCHEZ, *Reliquie, santi*, p. 469.

⁷⁵ ADM, Capitolo Cattedrale, *Conclusioni capitolari 1573-1583*, 4, f. 136r.

di curare «a quanto bisogna alla cappella». Tuttavia si precisò la principale necessità di questo luogo di culto e cioè:

«ad accomodarci un luoco atto che vi possa stare un prete per servitio di detta cappella, tanto più che vi sono denari [che] possono spendere per servitio di detta cappella et luoco da accomodarsi per esso prete et guardiano»⁷⁶.

Quasi vent'anni dopo, il 28 agosto 1600, il Capitolo deliberò di affidare la custodia della chiesa al suddiacono Marino Cervone, originario di Putignano, il quale avrebbe potuto trattenere le elemosine destinate alla chiesa, tranne le offerte in natura⁷⁷, ma nell'ottobre successivo Cervone si offrì di prestare gratuitamente il servizio di custode a condizione di poter usufruire della «casa vicino alla chiesa»⁷⁸.

La custodia della cappella rurale avrebbe avuto un ulteriore sviluppo quando, nel 1617, al vescovo Bovio fu presentata una richiesta da parte del napoletano fra Giuseppe Curtio, per conto del vicegerente dell'Ordine eremitico di San Gerolamo di Fiesole fra Giovanni Francesco Gonzaga⁷⁹. Curtio era stato incari-

⁷⁶ Il 30 marzo 1581 (la Pasqua cadeva il 26) i due procuratori eletti, Cesare Monna e Giovanni Battista Schinosa, ricevettero dal sagrestano Giovanni di Pinto un calice ed alcune vesti sacre «per servizio di detta chiesa» (ADM, Curia Vescovile, cart. 189, *Inventari di beni 1533-1913*, n. 4; la ricevuta è trascritta in MINERVINI, p. 1, 3). Pappagallo riferisce che l'acqua della piscina adiacente venne utilizzata per alcuni lavori della chiesa nel 1582 (NATALICCHIO – PAPPAGALLO – UVA, p. 142).

⁷⁷ «eodem die fuit conclusum che si diano le chiave della chiesa della Madonna della rosa a Subdiacono Marino Cervone dalli generali procuratori, facendosi l'inventario di quelle robbe che in detta chiesa si trovano, et che le elemosine che farà siano sue, eccetto le elemosine di amendele, de olive, di oglio, di grano et di vino, le quali non possa farle senza licenza delli generali procuratori et facendole consegnarle a detti procuratori per ciascun giorno» (ADM, Capitolo Cattedrale, *Conclusioni capitolari 1593-1616*, 5, f. 64v.).

⁷⁸ PAPPAGALLO, *Torri e masserie*, p. 21. Sul fenomeno dell'eremitaggio, dei pellegrinaggi e degli eremiti custodi dei santuari si rinvia agli approfonditi studi (ricchi di riferimenti bibliografici) di M. SENSI, *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, 3 vol. + Indici, Spoleto 2003; nonché agli atti del convegno *Ermite de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècle)*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma 2003; e per un esempio di prima indagine su scala regionale si veda A. FOLGHERAITER, *I Custodi del Silenzio. Storia degli eremiti del Trentino*, Trento 2003.

⁷⁹ L'Ordine fu fondato nel 1404 da Carlo Guidi da Montegranelli e venne approvato da Gregorio XII l'8 luglio 1415. «Nel 1654 l'Ordine fu soppresso a Napoli. Alcuni storici dicono che da questo periodo l'Ordine manifesta segni di decadenza. Il 6.12.1668 con bolla *Romanus Pontifex* di Clemente IX l'Ordine in quanto tale venne soppresso» (G. PERAZZOLO, *Eremiti di San Gerolamo, di Fiesole*, «Dizionario degli Istituti di Perfezione», III, Roma 1976, col. 1203-1204).

cato di «fondare più et diversi conventi del sopradetto ordine» in Terra di Bari e perciò chiedeva al presule di concedergli Santa Maria della Rosa⁸⁰. La richiesta venne trasmessa al Capitolo e il 27 aprile 1617 fu deliberato «che si dia in titulum detta chiesa della Rosa per edificarci la Religione di S. Girolamo»⁸¹. Inoltre venne imposta una condizione: «che per indennità del clero et Capitolo nostro si faccia il contratto con obbligo che partendosi li padri da detto luogo, tutti li legati fatti a detta chiesa et ad essa religione per introito di detta chiesa habbino da restare in beneficio di detta chiesa et a quella annessi in futurum per il detto nostro Reverendo Capitolo».

Secondo Samarelli i Girolamini si insediarono nella chiesa ed anche dopo la soppressione dell'Ordine (1668) «la chiesetta continuò ad essere affidata ad alcuni eremiti del medesimo ordine»⁸². Pertanto, dopo il 1617 e fino al 1688, presso la Madonna della Rosa avrebbe preso forma un'esperienza di vita eremitica di tipo "regolare", collegata cioè ad una famiglia religiosa⁸³. Fino al 1668, però, si ha notizia soltanto di un custode della chiesa, fra Giovanni Leonardo Sciancalepore, destinatario di un'elemosina di duc. 4,5, elargita tramite lascito testamentario dal genovese Ioannes Baptista Sammuecus, il quale aveva scelto la Madonna della Rosa come luogo della sua sepoltura (1649)⁸⁴. Nel testamento, rogato dal notaio

⁸⁰ Copia della richiesta non datata e indirizzata al vescovo è inserita in ADM, Capitolo Cattedrale, *Conclusioni capitolarie 1616-1635*, 6, fra il f. 17v e il f. 18r (Appendice, doc. n. 1).

⁸¹ *Ibidem*, f. 18r.

⁸² SAMARELLI, *Chiese e cappelle*, p. 17-18.

⁸³ «Il termine romito rimanda a tipologie di esperienze religiose assai diverse: 1 – eremiti *regolari*, cioè appartenenti a un ordine monastico esente, o conventuale, o a una determinata congregazione, in tal caso di norma erano conversi o oblati; 2 – eremiti *religiosi*, cioè professi, ma di obbedienza vescovile; 3- eremiti secolari (fra cui vescovi resignati, sacerdoti) e laici, senza alcun legame con istituti religiosi ufficialmente riconosciuti. All'interno di ciascuna categoria va poi operata un'ulteriore distinzione in: 1- eremiti *anacoreti*, cioè solitari; 2 – eremiti *cenobiti*, che abitano insieme; 3 – eremiti *girovaghi*, quelli che rifiutano la «*stabilitas*» e, a proprio piacere, si spostano da un eremo all'altro; 4 – eremiti *urbani*, dimoranti nelle proprie case o in ruderi; custodi delle mura, dei ponti, delle sorgenti, dei confini; o a servizio di un oratorio solitario, posto entro il pome-rio; 5 – eremiti *rurali* o *dei boschi*, dimoranti in aperta campagna, in grotte naturali o in tuguri. Mentre la residenza abituale dell'eremita poteva essere di pertinenza ecclesiastica, monastico/conventuale, o di juspatronato laicale: di un *dominus* o *della communitas*, con relativo diritto di juspatronato» (M. SENSI, *Il Santesato. Eremiti e comunità rurali, rapporti giuridici e umani*, «Eremita de France», p. 344-345; si veda anche ID., *Il ruolo degli eremiti: dalla riforma gregoriana alla riforma cattolica*, «Lateranum», LXXVI (2010), p. 73-101).

⁸⁴ Si veda la nota 102. Pappagallo, che ha ritrovato il testamento, lo chiama Giovan Battista Sambuceti (PAPPAGALLO, *Torri e masserie*, p. 21; ed anche PISANI, p. 153).

Angelo Valente il 20 giugno 1649, non si fa nessun accenno circa l'appartenenza del custode Sciancalepore all'Ordine di S. Gerolamo e, fra l'altro, il cognome del frate custode è un chiaro segno della sua cittadinanza molfettese⁸⁵. I nomi di altri custodi della chiesa fanno supporre che si tratti in gran parte di forestieri e comunque non è certo che essi possano essere riconosciuti né come eremiti "regolari" né come eremiti "religiosi", cioè professi e subordinati al vescovo⁸⁶. Piuttosto sembrano essere eremiti "secolari" (chierici o laici) "rurali"⁸⁷, capaci, per altro, di testare, così come fece fra Antonio Mologna il 10 marzo 1730, il quale lasciò i suoi beni alla chiesa⁸⁸.

⁸⁵ La notizia riferita da Samarelli non trova riscontro in G. B. SAJANELLO, *Historica monumenta Ordinis Sancti Hieronymi Congregationis b. Petri de Pisis*, 3 vol., Venetiis-Romae-Patauii 1758-1762², da cui si ricostruisce la storia dei numerosi cenobi appartenuti all'ordine anche fuori d'Italia.

⁸⁶ Oltre quelli già citati, furono eremiti dimoranti presso la Madonna della Rosa: Nicola de Marco di Castrovallari (1710), Pompilio Francone (1715) Andrea da Taranto (1736), Mauro Domenico Nisio (1738) (PAPPAGALLO, *Torri e masserie*, p. 22-23) e Giuseppe Vitulano (1765) (PISANI, p. 155). In genere le funzioni degli eremiti erano molteplici: «custodi dei santuari, messaggeri in tempo di pace e in tempo di guerra, negoziatori, censori dei costumi; ma anche a servizio dei pastori, delle persone del villaggio vicinore all'eremo; quindi dei pellegrini, dei malati, dei morti. Fin quasi ai nostri giorni, specie per i custodi dei santuari, hanno rappresentato per le comunità rurali un'autentica necessità per cui, quando non c'erano vocazioni, si cercava di suscitare in paese, o si andava alla ricerca altrove» (SENSI, *Il Santesato*, p. 346). Su questo tema si rinvia a J. SAINSAULIEU, *Les eremites français*, Paris 1974; ed anche a M. SENSI, *Eremitismo 'salvatico' tra fine medioevo ed età moderna: gli eremiti terziari custodi di santuari*, «Terziari francescani in età moderna, antico e nuovo mondo. Atti del IV Convegno di studi francescani, Milano 22-24 settembre 1992», a cura di L. TEMPERINI, Roma 1993, p. 101-148.

⁸⁷ Nella visita pastorale del 1699 si parla di *eremitorio* e si aggiunge «extat ibi ad presens pro eremita Clericus Ioseph de Bario», il quale abitava con sua madre. Analogo esempio pugliese di eremiti posti a custodia dei santuari si riscontra in Minervino Murge, dove i quattro santuari *extra muros* venivano custoditi da altrettanti eremiti (L.M. DE PALMA, *La grotta micaelica di Minervino: santuario pre-cristiano, medievale o moderno?*, «Odegitria», XIII (2006), p. 149-166). E circa il perdurare del medesimo fenomeno nell'Italia meridionale, fra XVII e XVIII secolo: G. VITOLO, *Forme di eremitismo indipendente nel Mezzogiorno medievale*, «L'eremita Francesco di Paola viandante e penitente. Atti del III Convegno Internazionale di Studio. Paola 14-16 settembre 2000», Roma 2006, p. 178-191 (spec. le p. 190-191). Fra l'altro l'antico monastero garganico di Santa Maria di Pulsano venne custodito da un eremita fino al 1957, anno della morte di Francesco Lo Russo, eremita laico, nativo di Monte Sant'Angelo (A. CAVALLINI, *Santa Maria di Pulsano. Il santo deserto monastico garganico*, Foggia 1999, p. 15).

⁸⁸ L'eremita fra Antonio Mologna morì il 23 marzo 1730 e fu sepolto nell'antica cattedrale (ADM, Parrocchia Cattedrale, *Morti 1722-1734*, 5, f. 14r). Il suo lascito, insieme a quello di altri benefattori, venne registrato fra i censi, i beni stabili e le annue rendite della chiesa della Madonna della Rosa (*Stallone 1701*, f. 266v-267v) e fu annotato che «se ne abbiano a celebrare messe per l'Anniversario di esso testatore» (f. 267r). Per il testamento v. PISANI, p. 154.

La Madonna della Rosa era una delle tante cappelle rurali, erette prevalentemente per la devozione di alcuni fedeli e tante volte destinate e utilizzate per garantire la partecipazione al culto dei residenti stagionali o stabili nell'agro circostante della città⁸⁹. Le cappelle svolgevano la funzione di sosta per i viandanti e di ristoro del corpo e dello spirito, ma spesso venivano costruite all'interno dei casali (detti anche torri) per consentire a quanti vi dimoravano la soddisfazione del precetto festivo.

Nel 1687 il vescovo Carlo Loffredi consentì di celebrare la messa nella nuova cappella dedicata a s. Francesco di Paola, presso la masseria di Navarrino, distante cinque miglia dalla città, al confine col territorio di Terlizzi e di Ruvo. La masseria aveva al suo interno una cappella dedicata a s. Maria del Carmine, in cui il proprietario, Francesco Gadaleta, provvedeva alla celebrazione della messa «per comodità cossi delle genti della suddetta masseria come della casa sua propria, quando andava ivi a dimorarci»⁹⁰. Il vescovo, però, aveva constatato che la cappella, per la sua posizione all'interno della masseria, «non havea l'adito publico» e perciò la voleva interdire al culto. Gadaleta, invece, fece presente al vescovo «la necessità che tenea, di havere in detto luoco una cappella per farvi celebrare la messa ne giorni festivi, quando esso con la sua casa, ed altre persone dimorano in detta torre»⁹¹. Perciò aveva fatto costruire «una altra chiesa piccola, che havesse havuto l'adito alla publica strada» ed ottenne da Loffredi il permesso di far celebrare la liturgia.

Analogo desiderio motivava la richiesta, inviata nel 1770 alle autorità governative, da Pietro Gadaleta, proprietario della Torre della Cera, distante quattro chilometri e mezzo sulla via per Bisceglie. Egli aveva provveduto a dotare la cappella che progettava di edificare «per suo vantaggio, ed utile, come pure degl'invalidi soldati che fanno permanenza nella Torre di Guardia, chiamata Torre Nuova vicino alle sue possessioni», ed anche «della molta gente, che in quei vicinati fanno permanenza»⁹². Il progetto aveva lo scopo «di sentirsi la Santa Messa detta gente

⁸⁹ Su cui si veda: SAMARELLI, *Chiese e Cappelle*, cit. in prec.; V. VALENTE, *Gli antichi casali di Molfetta. Guida storica e attuale*, Molfetta 1981; PAPPAGALLO, *Torri e masserie*, cit. in prec.; e PISANI, *Le torri*. Al di là di questi saggi, che hanno il merito di aver censito gli edifici di culto disseminati sul territorio, non si possiede uno studio che ne analizzi le caratteristiche artistiche e architettoniche, focalizzandone le peculiarità. In proposito, per l'area veneta, sono utili gli spunti suggeriti da A. DIANO, *L'architettura ecclesiastica nelle campagne venete in età medievale*, «Studi e fonti del Medioevo vicentino e veneto», a cura di A. MORSOLETO, Vicenza 2010, p. 107-140.

⁹⁰ Il testo è tratto dalla supplica presentata al vescovo e trascritta parzialmente in PISANI, p. 114.

⁹¹ *Ibidem*, p. 114-115.

⁹² Anche questa supplica è in parte trascritta in *ibidem*, p. 68.

nelle Feste di precetto». La cappella fu inaugurata il 17 giugno 1771 e sulla parete esterna venne apposta una lapide con un'epigrafe che s'iniziava formulando un invito ai viandanti: «SISTE. VIATOR. MATRIS. DEI. DOLORES. HEU. CONTEMPLARE. ORA»⁹³.

La Madonna della Rosa, invece, non faceva parte di alcun casale e venne costruita lungo la strada pubblica per Bitonto. Essa è posta al pianoterra di una "torre" alta due piani, munita di caditoia posta a difesa dell'ingresso della cappella e dotata di un pozzo e di una cisterna. Al secondo piano, una loggia, successivamente murata, guardava verso la città. Dalla prima metà dell'Ottocento è attestato come la cappella fosse diventata meta dei pellegrini molfettesi, ma, a differenza di Santa Maria dei Martiri, la visita dei fedeli non era quotidiana, bensì annuale⁹⁴. L'attrattiva era costituita dalla ricorrenza calendariale, cioè dai giorni immediatamente successivi alla Pasqua: dapprima il martedì dell'ottava e poi il lunedì dell'angelo, la cosiddetta Pasquetta⁹⁵. Trascorsi i giorni austeri della Quaresima e della Settimana Santa, questa uscita "fuori porta" – ha spiegato Marco Ignazio de Santis – costituiva «la prima delle cosiddette *fiëstë dë rë nëcìëddë* o *dë rë scarciëddë*, feste delle nocelle o delle scarcelle, che vanno pure sotto il nome di *fiëstë chënnëràutë*, feste goderecce, dove le nocciole, le nocelline americane e le scarcelle la fanno da padrone»⁹⁶. Mentre – com'è stato accennato – il pellegrinaggio alla Santa Maria dei Martiri si tiene due volte l'anno, la domenica *in albis* e l'8 settembre⁹⁷.

Secondo il racconto di Gabriele Poli, il pellegrinaggio annuale alla Madonna

⁹³ L'epigrafe è trascritta integralmente in *ibidem*, p. 69.

⁹⁴ Nel 1842 Michele Romano riferisce che «Nel terzo giorno dopo la Pasqua [il martedì] si accorre alla Madonna della Rosa, senza intervento del Clero, ma dal popolo» (ROMANO, *Saggio sulla storia*, II, p. 108).

⁹⁵ Probabilmente dal 1956, così come afferma DE SANTIS, *Dal Carnevale*, p. 31.

⁹⁶ M.I. DE SANTIS, *La Madonna della Rosa, un bene da salvare*, LV, 79 (2003), n. 28, p. 3; si veda anche TRIDENTE, *Feste, ricorrenze*, p. 273-276. Circa le tradizioni dolciarie e le scampagnate pasquali presso numerosi santuari pugliesi si veda quanto riferisce DI PALO, p. 166-168.

⁹⁷ Feste analoghe nei santuari mariani pugliesi si svolgevano il lunedì dell'Angelo a Cerignola (Madonna di Ripalta; T. CONTE – F. CONTE – A. DISANTO, *Festività religiose e civili a Cerignola. Agiografia, storia e religiosità popolare*, Cerignola 1998, p. 58-69), ad Adelfia (Madonna della Stella) e il martedì successivo a Spinazzola (Maria SS. del Bosco) (ANTONIO DA STIGLIANO, p. 27, 73), a Ruvo (Santa Maria di Calentano; V. PELLEGRINI, *Sguardo retrospettivo. Annotazioni su S. Maria di Calentano e S. Maria delle Grazie*, Molfetta 1973, p. 30) e la domenica *in albis* a Bisceglie (Santa Maria di Zappino). Nelle domeniche successive, fino a Pentecoste, i Biscegliesi raggiungevano altri luoghi di culto, fra cui alcuni nell'agro circostante la città (COSMAI, p. 127). Al pellegrinaggio diretto a Zappino si univano anche i Molfettesi (DE SANTIS, *Dal Carnevale*, p. 31-32).

della Rosa ricordava la grazia ottenuta dal viandante bitontino il martedì dopo Pasqua. Nella visita pastorale di Sarnelli (22 maggio 1699), invece, non si fa nessun cenno a particolari festività celebrate presso la chiesa rurale, e neppure si riferisce circa l'assidua frequentazione dei fedeli in occasione di speciali ricorrenze. Si afferma, piuttosto, che «Nullum in [ecclesia] beneficium, nullum misarum onus»⁹⁸. Tuttavia si deve tener conto che nella visita pastorale di Fabrizio Antonio Salerni (21 novembre 1715) viene annotato l'onere di dieci messe, gravante sulla chiesa della Madonna della Rosa, da celebrarsi «feria tertia post Pascha Resurrectionis»⁹⁹, ma non è specificato se si tratti di anniversari o di altro genere di obblighi¹⁰⁰. Dal 1735 nel registro contabile della chiesa incominciano a comparire, fra i mesi di marzo ed aprile, le spese sostenute annualmente per la «festa di S. Maria della Rosa», e con esse vengono registrate «messe dodici celebrate per il quondam Frat' Antonio Mologna, e Benefattori, secondo l'obbligo annuo perpetuo ingiunto in S. Visita»¹⁰¹. La concentrazione in un solo giorno di un servizio liturgico così denso e legato alla celebrazione di anniversari in suffragio dei benefattori può aver incentivato la frequentazione della chiesa da parte dei fedeli nel martedì dopo Pasqua. In tal caso l'epoca del pellegrinaggio potrebbe essere arretrata forse di un secolo rispetto alla prima metà dell'Ottocento e confermerebbe quanto Michele Romano riferisce circa l'antichità della tradizione locale.

⁹⁸ Appendice, doc. n. 2. A differenza di quanto riferito circa la Madonna dei Martiri, in cui si fa eco al racconto d'istituzione della *Breve historia*, nel verbale della visita pastorale Sarnelli non premette nessuna nota storica riguardante la Madonna della Rosa.

⁹⁹ *Visita mons. Salerni*, f. 150r.

¹⁰⁰ In una nota dei legati *ad pias causas* del Capitolo Cattedrale, dal 1581 al 27 marzo 1583, vengono registrate alcune elemosine elargite per la celebrazione di messe nella chiesa della Madonna della Rosa (ADM, Capitolo Cattedrale, cart. 137, *Bartoli 129*, n. 63). Con testamento del 2 marzo 1590 Leonardo Antonio de Fratres Angelis seu de Angelis legò a favore di alcune chiese di Molfetta talune somme di denaro per la celebrazione di messe in suo suffragio. Fra le altre, cinque carlini furono destinati alla chiesa della Madonna della Rosa, posta fuori le mura della città, «in via qua itur ad ecclesiam de Sancto Gregorio» (ARCHIVIO DI STATO DI TRANI (AST), Protocolli notarili della Piazza di Molfetta, *notar G.F. Fragiaco*, prot. n. 29, *Testamenti 1571-1590*, f. 138r-141v).

¹⁰¹ ADM, Capitolo Cattedrale, cart. 77, *Significatorie di S. Maria della Rosa 1735*, f. 2v-3v. La decisione di redigere un registro d'amministrazione della chiesa, distinto da quelli della massa comune del Capitolo, fu presa nella seduta capitolare del 14 gennaio 1735, a seguito dell'incremento del patrimonio della cappella rurale dovuto all'eredità di fra Antonio Mologna (ibidem, *Conclusioni Capitolari 1717-1737*, f. 132r). Nel 1735 e nel 1736 i pagamenti della cera utilizzata per la festa furono compiuti il 20 aprile e il 31 marzo, mentre la Pasqua ricorreva rispettivamente il 10 aprile e il 1° aprile. Notizie sulle elemosine, sui lasciti e sulle donazioni destinate a Santa Maria della Rosa sono riferite da PAPPAGALLO, *Torri e masserie*, p. 22-23; PISANI, p. 152-154.

Anche la Madonna della Rosa fu scelta come luogo di sepoltura¹⁰², mentre lo spazio interno venne abbellito da opere d'arte¹⁰³ e l'antica immagine mariana si arricchì di ex voto¹⁰⁴. Inoltre, l'intitolazione del santuario molfettese non è esclusiva perché si conoscono altre chiese e soprattutto santuari dedicati col medesimo titolo e risalenti al XIV secolo, oppure edificati fra Cinquecento e Seicento¹⁰⁵.

¹⁰² La prima sepoltura di cui si ha notizia appartiene ad un cittadino di Genova: «Capitulum. Die 22 mensis Iunii 1649. Ioannes Baptista Sammueus genuensis, aetatis suae 40 incirca, in comunione Sanctae Matris Ecclesiae, animam suam Deo reddidit, cuius corpus sepultum est in ecclesia Sancte Mariae rosarum extra muros» (ARCHIVIO DIOCESANO MOLFETTA, Parrocchia Cattedrale, *Morti 1646-1652*, f. 29r). Nel suo testamento del 20 giugno 1649 egli aveva disposto «che il suo corpo sia sepolto nella Chiesa di Santa Maria della Rosa, sita nel territorio di questa Citta, alla via publica del Mino, lasciando però elemosinaliter a Fratel' Giovanni Lonardo Sciancalepore, che serve a detta Chiesa, ducati quattro e mezzo pro un vice tantum da pagarseli iuxta la sua morte» (AST, Protocolli notarili della Piazza di Molfetta, *notar A. Valente*, prot. n. 224, 1649, f. 144r). Si trattava, dunque, di un forestiero che aveva scelto la chiesa rurale per la propria sepoltura. Finora è l'unica notizia di un'inumazione compiuta presso la Madonna della Rosa e durante il recente restauro non sono state rinvenute sepolture all'interno della chiesa.

¹⁰³ Nella visita pastorale del 1699 si annota che la cappella «parietes bene habent, et variis Sanctorum Imaginibus in tela depicti ornatur» (Appendice, doc. n. 2). A riguardo, una nota redazionale aggiunta all'articolo di Giovanni Corrieri, precedentemente citato, ricorda che «recentemente altre tele (S. Corrado, la Madonna, la Morte di S. Giuseppe e S. Francesco di Paola), sono state consegnate alla Commissione Diocesana di arte sacra per essere restaurate» (CORRIERI, p. 3). Prima del 1980 furono consegnate altre cinque tele raffiguranti i misteri dolorosi (sec. XVIII), dono della famiglia Epifani, ed ora esposte nel Museo Diocesano di Molfetta. Fra queste tele spicca per pregevolezza il Cristo flagellato di Nicola Porta (M.G. DI CAPUA, *La nuova Cattedrale di Molfetta. Fonti e documenti*, Molfetta 1988, p. 86, 105, fig. 51). Oltre che alla passione di Cristo, le tele presenti nella chiesa alludono alle devozioni tipicamente cittadine per s. Corrado, patrono di Molfetta e per la Madonna dei Martiri, nonché a quella più diffusa per la "buona morte". Significativa, presso l'antico eremo, la devozione a s. Francesco di Paola, eremita calabrese e patrono della gente di mare. Si tenga conto, comunque, che nella dichiarazione resa al notaio Ignazio de Cavallettis il 1° aprile 1730, Domenico de Lusito, nuovo cappellano della Madonna della Rosa, fra le suppellettili prese in consegna dopo la morte dell'eremita fra Antonio Mologna, sono inventariati ventisei quadri «che sono attualmente appesi dentro la chiesa [...], cioè diciotto grandi, ed otto piccoli», nonché dieci statue «di Gisso di Persia, che sono appesi sotto i quadri» (AST, Protocolli notarili della Piazza di Molfetta, *notar I. de Cavallettis*, prot. n. 498, 1730, f. 80v).

¹⁰⁴ Nella medesima dichiarazione di Domenico de Lusito si fa riferimento ad alcuni gioielli e ad una mano d'argento (*ibidem*, f. 79v). Una collana e due rose d'argento, custodite fino al 2009 nel tesoro della Cattedrale, sono esposte nel Museo Diocesano di Molfetta (Fig. 10). Esse appartengono agli ex voto della Madonna della Rosa e probabilmente venivano apposte sull'immagine della chiesa. Peraltro, una fotografia testimonia che i volti della Vergine e del Bambino erano ornati da corone metalliche (PAPPAGALLO, *Torri e masserie*, p. 26).

¹⁰⁵ Un santuario risalente all'XI secolo e dedicato alla Madonna del Roseto sorge sulle pendici del Monte Palombella, presso Solopaca. La chiesa fu ricostruita fra il 1852 e il 1857, dopo il ter-

Nel 1764 il Capitolo provvide ad ampliare la residenza dell'eremita, facendo costruire una sopraelevazione che aumentò il numero dei vani¹⁰⁶. Dalla fine del XVIII sec. la custodia di Santa Maria della Rosa venne affidata a privati e poi data in affitto, ma dal 1882 il Capitolo decise di riservare l'uso dell'abitazione esclusivamente ai preti e preferibilmente ai capitolari. Ciò nonostante il Capitolo continuò a curare l'esercizio del culto all'interno della chiesa. Annualmente il Capitolo eleggeva il cappellano che doveva adempiere al ministero liturgico specialmente nei mesi estivi. Samarelli, nel 1941, aggiunge che «Il martedì dopo Pasqua vi si celebrano la messa cantata ed altre messe piane. Il popolo, durante la giornata, sosta in quella zona, allietata da numerosi villini, per bacchanare sino all'ora del tramonto»¹⁰⁷.

Dunque, più tardi rispetto a Santa Maria dei Martiri, la Madonna della Rosa ha assunto le sembianze del santuario. Tuttavia, sebbene Antonio Salvemini affermi che «questo tempietto campestre [...] era rinomato come un Santuario»¹⁰⁸, la chiesa-torre non ha mai ricevuto siffatto riconoscimento dall'autorità ecclesiastica e ciò nonostante il pellegrinaggio annuale dei fedeli, attestato dalla prima metà dell'Ottocento, è rimasto un fenomeno spontaneo fino ai nostri giorni. La vicenda di questa chiesa rurale sembra confermare quanto affermato da Vauchez: «Lo sviluppo della devozione mariana che caratterizza la fine del Medioevo ha una grande importanza, perché ha permesso alle zone rurali, spesso povere di reliquie, di compensare il loro *handicap* rispetto alle città e talvolta di invertire a loro profitto le relazioni di dipendenza in rapporto alle sacralità urbane»¹⁰⁹.

Nel frattempo l'espansione della città ha ridotto notevolmente le distanze

remoto del 1805 (A. ROMANO, *Il Santuario della Madonna del Roseto*, estr. da «Solopaca», 1977). Le figure del Bambino e della Madre, dipinte in una nicchia sull'architrave dell'ingresso, reggono ciascuna più steli di rose (M.G. GARGIULO, *Solopaca. Maria Santissima del Roseto*, «Santuari della Campania», p. 168-169).

¹⁰⁶ Gli accordi dettagliati con i mastri muratori Corrado e Domenico de Visaggio sono trascritti in *ibidem*, p. 155. L'anno successivo era custode della chiesa l'eremita Giuseppe Vitulano. Da una conclusione capitolare del 28 agosto 1797 si ha notizia che il Guardiano del locale convento dei Cappuccini chiese di aumentare l'elemosina della messa per il suo confratello che si recava a celebrare la messa nei giorni festivi (anche d'inverno) presso la chiesa, provvedendo anche alle ostie, al vino e alla cera. Il Capitolo accolse la richiesta (ADM, Capitolo Cattedrale, *Conclusioni capitolari (di Preminenza) 1772-1801*, f. 119r).

¹⁰⁷ SAMARELLI, *Chiese e cappelle*, p. 18.

¹⁰⁸ SALVEMINI, *Saggio storico*, II, p. 164.

¹⁰⁹ VAUCHEZ, *Reliquie, santi*, p. 472.

dal centro abitato e l'erezione, nel 1977, di una nuova parrocchia col medesimo titolo presso l'antica cappella ha reso più assidua la frequentazione dei fedeli e ravvivato la venerazione del vetusto luogo di culto mariano¹¹⁰.

Due tipologie di santuari mariani

Rispetto alla cappella rurale i caratteri del santuario mariano medievale sono più ampi e variegati. Santa Maria dei Martiri, infatti, nasce 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 esaurimento – così come avveniva per i luoghi di culto pagani trasformati in luoghi di culto cristiano tramite una nuova consacrazione¹¹¹ – bensì di appropriazione santuariale, verificatasi simultaneamente con la costruzione di un nuovo edificio di culto¹¹². Nella dedicazione 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 Maria¹¹³. 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, esemplata dall'originale

¹¹⁰ Il vescovo Aldo Garzia, amministratore apostolico e coadiutore con diritto di successione di Achille Salvucci, vescovo di Molfetta, Giovinazzo e Terlizzi, eresse la nuova parrocchia l'8 settembre 1977 (LVD, 1977, n. 3, p. 29-30).

¹¹¹ Si veda a riguardo F. GANDOLFO, *Luoghi dei santi e luoghi dei demoni: il riuso dei templi nel medio evo*, «Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)», II, Spoleto 1989, p. 883-916.

¹¹² Per un raffronto con altri santuari pugliesi mi permetto di rinviare a DE PALMA, *La grotta*, p. 149-166; ID., *Origini medievali di un santuario mariano. L'invenzione di Santa Maria dei Miracoli in Andria*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXIII (2009), p. 73-90.

¹¹³ Nel calendario del messale manoscritto della cattedrale di Molfetta (sec. XIV) è fissata al 26 giugno la ricorrenza della dedicazione *Sanctae Mariae de Martiribus* (ADM, Capitolo Cattedrale, *Libri liturgici*, s.s., *Messale Romano* (codice ms. sec. XIV), f. 4v).

(indubbiamente quella andata distrutta nel XIX secolo)¹¹⁴, degno mausoleo per quanti erano morti durante il pellegrinaggio¹¹⁵. L'edicola, eretta originariamente nel soccorpo della chiesa e nella prima metà dell'Ottocento trasportata accanto all'altare maggiore, aggiungeva al complesso santuarioale un elemento che imitava l'*Anàstasis* 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»¹¹⁶.

¹¹⁴ L'edificazione dell'edicola fu voluta dal patrizio Francesco Lepore, di ritorno dal pellegrinaggio in Terra Santa. Per l'attribuzione e la datazione si rinvia a DE SANTIS, *Nuovi studi*, p. 37. E per un altro aspetto legato alla pietà dei pellegrini e al ricordo del pellegrinaggio in Terra Santa si veda M. COCCOPALMERIO, *Il ritorno del pellegrino. Eulogie di Terra Santa*, Genova 2001.

¹¹⁵ L'iniziativa «corrisponde a una *traslatio*, un *transfert* di sacralità da un luogo ad un altro con la conseguente derivazione della *virtus* legata al prototipo» (M. SENSI, *Foligno e Terrasanta (secoli XI-XVII)*, «Bollettino Storico della Città di Foligno», 14 (1990), p. 28). Essa si inserisce in un fenomeno attestatosi sin dal XII secolo, ma diffusosi nel tardo Quattrocento e favorito dall'opera dei Francescani, per il quale veniva offerta ai fedeli la possibilità di «raggiungere» spiritualmente quei luoghi cari alla devozione dei cristiani e che il Turco aveva reso impraticabili (si veda DE PALMA, *Pellegrini martiri*, p. 26-29). Altri esempi di imitazione del prototipo gerosolimitano in D. NERI, *Il S. Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971; ed anche M. SENSI, *Il motivo della Gerusalemme celeste nel santuario di Loreto, icona del Santo Sepolcro e di Nazaret*, «Gerusalemme ieri, oggi, sempre. Atti del Convegno organizzato dall'Ordo Equestris Sancti Sepulcri Hierosolymitani, Luogotenenza per l'Italia centrale, Sezione Umbria. Perugia 5 aprile 1997», Perugia 1999, p. 57-85; ID., *Santuari ad instar del Santo Sepolcro*, «Quaderni Stefaniani», 19 (2000), p. 261-285; R. SALVARANI, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo. Spazio, liturgia, architettura*, Milano 2008. Si vedano anche gli studi compresi nel vol. *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto. Atti del Convegno di studi. Monselice, 1-2 aprile 2005*, a cura di A. DIANO – L. PUPPI, Padova 2006. E fra le innumerevoli indagini concernenti il prototipo gerosolimitano si rinvia a M. BIDDLE, *Il mistero della tomba di Cristo*, Roma 2000 (con ulteriori riferimenti bibliografici).

¹¹⁶ La bolla di concessione *Super æterea* è trascritta in BOVIO, p. 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, p. 30-31. 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 praedic-

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 1399¹¹⁷. 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»¹¹⁸ – 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. Giuseppe»¹¹⁹.

Di questa cappella Sarnelli rilevò le caratteristiche nella visita pastorale del 24 maggio 1699: «Deinde fornix depictus ad instar Praesepii, sub quo statuae lapideae Beatae Virginis et Sancti Ioseph, puerum Iesum foeno iacentem adorantium»¹²⁰, mentre Antonio Salvemini definisce la cripta in cui si trovavano l'edicola e il presepe «un grande sfondato in forma di grotta»¹²¹. Le statue furono com-

tam 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*, p. 21, n. 2).

¹¹⁷ DE SANTIS, *Nuovi studi*, p. 23-25.

¹¹⁸ MARINELLI, p. 17.

¹¹⁹ BOVIO, p. 68.

¹²⁰ ADM, Curia Vescovile, *Visite pastorali e sinodi*, cart. 2, *Visita mons. De Bellis – Sarnelli 1698- 1701*, p. 236.

¹²¹ «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

missionate 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 S.mo Salvatore, ma poi le statue, realizzate fra il 1530 e il 1533 e costate cinquanta ducati, furono collocate in Santa Maria dei Martiri¹²².

La scelta non fu casuale. Infatti, se la morfologia di un territorio offre la possibilità di utilizzare come abitazioni gli anfratti naturali della roccia in alternativa ai più costosi edifici in muratura, «le ragioni della scelta di adibire a santuario un ambiente rupestre vanno ricercate nel substrato culturale, in quel portato di sacralità che la grotta, intesa soprattutto nel senso naturale, ha acquisito fin dall'epoca arcaica»¹²³. La grotta è ritenuta un archetipo universale. Evoca l'utero materno, il conflitto fra luce e tenebre, fra il bene e il male, fra la vita e la morte, fra ignoranza e conoscenza (si pensi al mito della caverna), fra Dio e satana¹²⁴. In essa si compiono riti iniziatici e per molte civiltà è il luogo di nascita di divinità. Pertanto, la grotta è naturalmente predisposta a diventare santuario.

Si comprende, quindi, l'iniziale diffidenza e l'avversione del cristianesimo nei confronti di questi luoghi ritenuti sacri, dove spesso si svolgeva il culto della religione mitraica. L'atteggiamento ostile – espresso particolarmente da Tertulliano e da Firmico Materno – si sfuma dalla seconda metà del II secolo, probabilmente in conseguenza dell'indebolimento del mitraismo. Giustino e Origene usano per

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*, II, p. 162).

¹²² La vicenda è stata approfondita in una breve nota di C. PAPPAGALLO, *Un presepe storico scomparso*, «La Madonna dei Martiri», XIII (1991), n. 5, p. 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, p. 104-107. La caratteristica del presepe pugliese – diffuso dal XIV sec. 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).

¹²³ S. PIAZZA, *Pittura rupestre medievale. Lazio e Campania settentrionale (secoli VI-XIII)*, Roma 2006, p. 11.

¹²⁴ Secondo quanto afferma Fonseca: «la contrapposizione dialettica tra Dio e Satana emerge con maggiore chiarezza ed evidenza quando lo spazio fisico da destinare al culto di Dio è una grotta che di per sé si carica di significati di negatività, quali appunto l'assenza della luce, l'angustia spaziale, la capacità mimetica: risulta allora del tutto naturale associare la grotta al ricettacolo di forze demoniache» (C.D. FONSECA, «ἔταί σπήλαιον σατανικόν, ἀλλά ναὸν ἅγιον ἄγγελικόν». *La dedizione di chiese e altari tra paradigmi ideologici e strutture istituzionali*, «Santi e demoni», II, p. 942).

primi il termine ἄντρον (grotta) invece di φάτνη (mangiatoia) usato dai vangeli, per indicare il luogo della nascita di Gesù¹²⁵.

Prevalse, dunque, l'idea secondo cui «dalla caverna, come dal seno della Vergine, è uscito il Figlio di Dio, frutto della terra e di Maria, nella quale, grazie alla sua maternità, si realizza quanto prefigurato nella religione pagana»¹²⁶. Sono innumerevoli, infatti, i *loca sancta* visitati dai pellegrini in Palestina, sorti al di sopra di cavità rupestri: Nazaret (Annunciazione), Betlemme (Natività), Gerusalemme (Getzemani, Golgota, Santo Sepocro) e altri luoghi noti dell'Antico e del Nuovo Testamento¹²⁷. Dalla Terra Santa si compì il *transfert* di sacralità che dette origine a numerosi santuari *ad instar* dell'Occidente, mentre altri santuari pagani preesistenti vennero cristianizzati: emblematica è la vicenda di San Michele sul Gargano¹²⁸.

¹²⁵ PIAZZA, p. 11-25.

¹²⁶ M. SENSI, *Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, «Bollettino Storico della Città di Foligno», IV (1980), p. 96.

¹²⁷ Per una descrizione dei luoghi santi precedente alla prima crociata e sullo sviluppo dei pellegrinaggi cristiani in Terra Santa, si vedano: H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jdt.)*, Stuttgart 1979; F. PARENTE, *La conoscenza della Terra Santa come esperienza religiosa dell'Occidente cristiano dal IV secolo alle crociate*, «Popoli e paesi nella cultura altomedievale», t. I, Spoleto 1983, p. 231-316; P. MARAVAL, *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985; F. CARDINI, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002, p. 15-70; R. LAVARINI, *Il pellegrinaggio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova 1997, p. 109-165; M. SENSI, *Il pellegrinaggio cristiano a Gerusalemme*, «I Cavalieri del Santo Sepolcro. I luoghi e le immagini», a cura di A. MANODORI SAGREDO, Roma 2004, p. 17-38.

¹²⁸ Il culto micaelico importato dall'Oriente e insediatosi sul Gargano durante il V secolo, si è poi irradiato esportando dalla Puglia, sul principio del VII secolo, le fattezze del santuario rupestre e le proprietà terapeutiche delle sue acque. La peculiare tipologia di questo santuario micaelico fu adottata laddove la morfologia del territorio consentiva di imitare la spelonca garganica unitamente alla presenza delle acque sorgive o stillanti dalle pareti della roccia. In assenza di quest'acqua si provvedeva allo scavo di pozzi. In proposito sono interessanti gli spunti e gli approfondimenti di C. D'ANGELA, *Cristianesimo e fruizione delle acque salutari nella tarda antichità. Alcune osservazioni sui centri termali in Italia*, «Vetera Christianorum», 35 (1998), p. 69-77 e di M. SENSI, *Mondo rurale e micro santuari per la terapia degli animali*, «Bollettino Storico della Città di Foligno», XXV-XXVI (2001-2002), p. 7-24. Per i santuari micaelici *ad instar*, oltre agli studi citati in precedenza, si vedano: ID., *Pellegrini dell'arcangelo Michele e santuari garganici "ad instar" lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana*, «Compostella. Rivista del Centro Studi Compostellani», 2000, n. 27, p. 19-50; ID., *Santuari micaelici e francescani nell'Umbria meridionale*, «Il Beato Antonio da Stroncone, IV. Atti delle giornate di studio. Stroncone, 27 marzo 1999 e 25 novembre 2000», a cura di M. SENSI, Assisi 2002, p. 53-91; ID., *Santuari micaelici e primordi del francescanesimo*, «Collectanea Franciscana», 72 (2002), p. 5-104; e per la Puglia: S. BETTOCCHI, *La diffusione del culto micaelico in Puglia tra XI e XII secolo*, «Vetera Christianorum», 33 (1996), p. 133-162.

All'iniziativa di erigere un luogo di culto prendendo per modello le fattezze di un santuario più famoso, è sotteso il desiderio di stringere con quest'ultimo un legame ideale e soprattutto di partecipare ai benefici spirituali in esso goduti. Gli esempi pluriformi, antichi e moderni, di santuari *ad instar* e del *transfert* di sacralità sono innumerevoli. Nel IV secolo, a Roma, dove sorgeva il *Palatium* Sessoriano di proprietà imperiale, Costantino e sua madre Elena fecero edificare una basilica ad imitazione del Santo Sepolcro. Essa fu appellata *Hierusalem* e a partire dal basso medioevo incominciò a denominarsi Santa Croce in Gerusalemme. La basilica continua a custodire alcune reliquie insigni della passione di Cristo ed è la capostipite di numerosissimi santuari costruiti su imitazione del prototipo gerosolimitano fino all'età moderna¹²⁹. Fenomeno analogo interessa altri santuari della Terra Santa, di cui un caso significativo sono la Santa Casa di Loreto e le sue imitazioni¹³⁰, mentre fra gli esempi più recenti di santuari *ad instar* sono da annoverare le diffusissime "Grotte di Lourdes", sorte un po' dovunque.

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 Betlemme. Pertanto il soccorpo della chiesa era diventato un luogo di culto dedicato a Cristo Salvatore¹³¹, in raccordo con il

¹²⁹ Si veda in proposito *La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma – quando l'antico è futuro. Atti del Convegno nazionale e mostra*, a cura di A.M. AFFANNI, Viterbo 1997 (con ulteriori riferimenti bibliografici).

¹³⁰ Sull'argomento si rinvia agli studi (e ai riferimenti bibliografici): *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, a cura di F. CITTERIO – L. VACCARO, Brescia 1997, p. 291-328, 363-408; M. TENENTI, *L'ornamento marmoreo della S. Casa nelle copie e nei plastici della Santa Cappella di Loreto*, «L'Ornamento Marmoreo della Santa Cappella di Loreto», Loreto 1999, p. 93-114; M. RANUCCI – M. TENENTI, *Sei riproduzioni della Santa Casa di Loreto in Italia*, Loreto 2003; e per altri aspetti del culto lauretano: F. GRIMALDI, *Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV-XVIII*, Loreto 2001. Un esempio pugliese di imitazione del modello lauretano è la chiesa della Madonna di Loreto, fatta costruire sul borgo di Molfetta (1616) da Giovanni Battista, padre del vescovo Bovio. Il fregio superiore esterno delle pareti di settentrione e di ponente (la chiesa è accostata ad un palazzo e da tempo è ridotta ad usi profani) è costituita da una balaustra che evoca il medesimo ornamento rinascimentale del prototipo lauretano (SALVEMINI, *Saggio storico*, II, p. 166; F. SAMARELLI, *Chiese e cappelle di Molfetta ora scomparse. Note storiche*, Molfetta 1941, p. 18; C. PAPPAGALLO, *Chiese suburbane scomparse a Molfetta. S. Maria di Loreto*, «Molfetta. Il Messaggio», IX (1993), n. 5, p. 8-9; ID., *La «Strata peregrinorum» a Molfetta*, LV, 75 (1999), n. 27, p. 7).

¹³¹ Su questo tema si vedano gli studi (e i riferimenti bibliografici) compresi nel vol. *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 S.mo Salvatore, sita all'interno delle mura cittadine.

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

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 civica¹³². Esso, infatti, costituiva uno spazio sacro raggiunto da pellegrinaggi istituzionalizzati, in cui la “coscienza cittadina” continuava a compiere i suoi riti¹³³.

Il carattere dell’istituzionalità, invece, non apparteneva al pellegrinaggio diretto alla Madonna della Rosa, perché non c’era processione e neppure la partecipazione del clero, ma veniva connotato dall’origine spontanea insieme alla libera volontà di venerare la Vergine nella ricorrenza della Pasqua.

Al contrario, scampato il disastro dell’11 maggio, Bovio riferisce che «il Vescovo ordinò che ogn’anno si fusse solennizzato quel giorno e si fusse anco andato col clero in processione a rendere gratie» nella chiesa di Santa Maria dei Martiri¹³⁴. Fino agli anni ’70 del Novecento il pellegrinaggio veniva compiuto

¹³² «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» (VAUCHEZ, *Reliquie, santi*, p. 461).

¹³³ La definizione è di M. SENSI, *Santuari “politici” e raduni fieristici “franchi”. L’esempio di Spello*, «Bollettino Storico della Città di Foligno», XIII (1989), p. 210, nota 13.

¹³⁴ Bovio non riporta il nome del presule, ma nel 1560 era vescovo di Molfetta Nicolò Maiorani (1553-1556). La notizia del pellegrinaggio viene confermata dagli atti del sinodo diocesano tenuto dal vescovo Tommaso Pinelli nel 1654, in cui, al cap. 8, si dettano le norme riguardanti le processioni. Fra l’altro si accenna pure ad un altro pellegrinaggio nel giorno dell’Annunciazione: «Die 11 maii ad honorem Sanctissimae Virginis quae hanc Civitatem eodem die a terremotu servavit ut ex antiqua traditione habetur singulis annis ad ecclesiam Sanctae Mariae de Martiribus sicut semper consuetum fuit ad agendas gratias pro praestito huiusmodi beneficio processionem volumus celebrari dictique beneficii memoriam recoli et in perpetuum retineri mandamus. Processiones vero alias in moribus recepta quarum altera Sabbato in albis altera vero in die Nativitatis Beatissimae

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 riformanti nel 1990, dopo la piena unificazione delle diocesi di Molfetta, Ruvo, Giovinazzo e Terlizzi¹³⁵. 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 maggio¹³⁶. 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 città¹³⁷.

Virginis praecedente post vespas ad Ecclesiam eiusdem de Martiribus ad augendam tam Civium quam Exterorum ad eandem Ecclesiam praefatis diebus confluentium celebrari solent, uti pias ac laudabiles approbamus et perpetuo ritu custodiri praecipimus, quae vero in festo Annunciationis de mane ad eandem Ecclesiam institui solet ab Capituli devotionem, ac libitum illam fieri declaramus et si festum Annunciationis in maiori hebdomada aliquando acciderit, eo anno huiusmodi processio omititur» (ADM, Curia Vescovile, *Visite pastorali e sinodi*, cart. 2, *Sinodo Mons. Tommaso Pinelli 1654*, f. 9v).

¹³⁵ *Statuti del Venerabile Capitolo Cattedrale di Molfetta-Ruvo-Giovinazzo-Terlizzi* (6.1.1990), art. 54, lett. a (LVD, 1990, n. 1, p. 91). Il rilancio devozionale della ricorrenza coincide con un furto sacrilego perpetrato nel santuario la notte fra il 5 e il 6 maggio 1978. Per disposizione del vescovo Garzia, nei giorni precedenti allo scioglimento del voto si svolsero riti di riparazione alla profanazione compiuta (L. MINERVINI, *Riparazione per il furto sacrilego nel Santuario della Madonna dei Martiri*, LV, 54 (1978), n. 18, p. 2). Inoltre, dopo il restauro, l'11 maggio 1979 l'icona della Madonna fece ritorno nel santuario (LV, 55 (1979), n. 17, p. 3). Negli anni successivi anche il presule partecipò alla ricorrenza, la quale incominciò a prevedere una processione dell'icona mariana lungo le strade della città (G. DE MARCO, *Molfetta ha rinnovato l'antica devozione alla "Médonne du Tremelisse"*, «La Madonna dei Martiri», III (1981), n. 2, p. 2).

¹³⁶ Nel 1989 fu la comunità parrocchiale del Cuore Immacolato di Maria a recarsi in pellegrinaggio al santuario l'11 maggio (ibidem, XI (1989), n. 2, p. 16). Dal 1990 l'associazione Amici della Tradizione assunse l'onere di organizzare la ricorrenza, programmando il trasporto processionale dell'icona da piazza San Francesco d'Assisi fino al santuario, con la partecipazione della parrocchia di San Bernardino, e, nell'anno successivo, di San Pio X. Invece, nel 1992, l'icona fu accolta nella chiesa parrocchiale dell'Immacolata e di lì parti il pellegrinaggio dell'11 maggio (ibidem, XIV (1992), n. 3, p. 17).

¹³⁷ L'11 maggio 1984, il sindaco Enzo de Cosmo, a nome dell'amministrazione comunale, donò l'artistica lampada che arde nel santuario (LV, 60 (1984), n. 21, p. 4; «La Madonna dei Martiri», VI (1984), n. 3, p. 2). Ogni anno è il sindaco della città a riaccendere la lampada nella ricorrenza del voto. Si deve ricordare, inoltre, che l'edicola commemorativa del voto, posta sulla strada statale verso Bisceglie, quasi all'incrocio con il viale che conduce al santuario, fu riedificata nel 1957 a spese della civica amministrazione (PAPPAGALLO, *Edicole votive*, p. 40).

Dunque, il carattere votivo-istituzionale della *Medonnë du Trëmëlizë* si è conservato fino ai nostri giorni e tuttora continua ad alimentare la devozione mariana dei Molfettesi, ma con toni più pacati rispetto agli accenti festaioli della sagra dell'8 settembre, la festa patronale.

La devozione dei Molfettesi ha dato origine a due santuari mariani cittadini, il primo supportato dal crisma dell'istituzione, l'altro contraddistinto dal carattere della spontaneità. Nel contesto della devozione mariana cittadina entrambi i santuari possiedono un significato simbolico differente ed esercitano una forza evocativa di diverso tenore.

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

La Madonna della Rosa, invece, declina il titolo mariano di *Rosa mistica*, alludendo alla perfetta santità della Madre di Dio, immagine dell'umanità redenta dalla grazia divina. La rosa, infatti, è simbolo antichissimo dell'amore, assunto dal cristianesimo per alludere alla carità del Figlio di Dio¹³⁸. Con i suoi petali vermigli la rosa rappresentava il calice che raccolse il sangue di Cristo¹³⁹; simboleggiava

¹³⁸ Per i significati mitologici della rosa si tenga conto che essa «è il fiore sacro ad Afrodite/Venere. Secondo la tradizione, quando Afrodite nacque dalla spuma del mare, dalle onde spuntò anche un cespuglio coperto di spine, sul quale gli dei fecero cadere gocce di nettare che si trasformarono in candidi boccioli. [...] Da bianche le rose divennero rosse quando Afrodite, accorrendo in aiuto di Adone aggredito a morte da un cinghiale, si ferì a un piede e macchiò i fiori col suo sangue. [...] la rosa era [inoltre] il fiore che simboleggiava il primo grado dell'iniziazione ai misteri di Iside nel mondo ellenistico. E poiché i misteri erano caratterizzati dalla segretezza e dall'essere riservati ai soli adepti, la rosa era considerata anche il fiore simbolo del segreto» (A. FERRARI, *Dizionario di mitologia*, 2, Novara 2006, p. 340-341).

¹³⁹ I contenuti simbolici della rosa nell'iconografia della mistica cristiana sono numerosi: «per la bellezza, il profumo, per il mistero della sua forma apprezzata da tempo immemorabile e

la sua passione e le sue piaghe¹⁴⁰; raffigurava il suo amore senza limiti (i petali innumerevoli)¹⁴¹; faceva pregustare il suo profumo soavemente divino, che trasportava in una visione paradisiaca¹⁴².

Nell'opuscolo *Vitis mystica*, per lungo tempo attribuito a Bernardo di Clairvaux e in seguito restituito a Bonaventura da Bagnoregio, la meditazione sulla passione di Cristo si sofferma a coniugare le immagini della rosa rossa e fiammante – «in Gesù buono, Vite nostra, fiorisce la rosa vermiglia e ardente; vermiglia del sangue della passione, ardente del fuoco di amore, rorida delle lacrime sparse dal dolce Gesù» (cap. XV, 1) –, della rosa della carità – «Visto il colore della rosa, resta da

per il colore prevalentemente rosso, il simbolo antichissimo dell'amore, indica la coppa che raccolse il sangue di Cristo o la trasformazione delle gocce di questo sangue o le ferite di Cristo stesso. A questa simbologia appartengono sia la coppa del Graal sia la rosa celeste (rosa candida) della Divina Commedia di Dante. Con questo è nominata al tempo stesso la rosa mistica delle Litanie mariane» (G. HEINZ-MOHR, *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1995, p. 300). Sul simbolismo cristiano della rosa si veda anche H. LECLERQ, *Rose*, «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», V/1, Paris 1950, col. 9-14; R. SCHUMAKER-WOLFGARTEN, *Rose*, LChI, 3, col. 563-568; e L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Il Giardino del Cristo ferito. Il Vulnerario e il Florario del Cristo*, Roma 1995, p. 226-229, 235-272. Alla simbologia mariana della rosa e di altri fiori sono dedicate le dense pagine del vol. di G. POZZI, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993, p. 185-327. Un ulteriore significato simbolico è attribuito alla "rosa d'oro", il fiore di metallo prezioso di cui i papi, a cominciare forse da Gregorio Magno (590-604), facevano dono a personaggi illustri, oppure a chiese e santuari in segno di particolare devozione. «Questo oggetto (che deriva dall'albero di Jesse, come si dice nella formula di benedizione) simboleggia Cristo dal corpo incorruttibile come l'oro e ripieno di virtù, simboleggiate dal balsamo; secondo un'altra interpretazione simboleggia anche la Gerusalemme Celeste mostrata dal papa, capo della Gerusalemme terrena, ai fedeli» (A.M. FERRARI, *Rosa d'oro*, «Iconografia e arte cristiana», II, a cura di R. CASSANELLI – E. GUERRIERO, Cinisello Balsamo 2004, p. 1230-1232).

¹⁴⁰ Su un affresco dell'antica chiesa egiziana di Deir-el-Abiad una grande croce gemmata è caricata di quattro rose in corrispondenza delle mani e dei piedi e di una rosa più grande all'incrocio delle assi, in riferimento alla piaga del costato (G. LEFEBVRE, *Deir-el-Abiad*, «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», IV/1, Paris 1920, col. 488, fig. 3663).

¹⁴¹ La metafora viene usata da s. Bonaventura: «Hai voluto manifestarmi con le frequenti effusioni il fuoco dell'eccellentissimo amore. Quanti petali ingrandiscono ed abbelliscono la rosa tua! Chi potrebbe contarli? Enumera le stille e le gocce del sangue versato dal costato e dal corpo di Gesù amorosissimo: avrai contato le foglie della passione e della carità. Le singole gocce sono altrettante foglie» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *La vite mistica. Trattato sulla passione del Signore*, XXIII, 2, in «Opuscoli mistici», Milano 1961, p. 315).

¹⁴² «Nella simbolica cristiana – afferma Charbonneau-Lassay – la Rosa si presenta come uno degli emblemi più ricchi sotto diversi aspetti, con i suoi molteplici significati di fiore dell'Amore e della Carità, di Sorgente di vita, di immagine dell'Umanità del Salvatore, della sua Bellezza, della sua Passione sanguinante, della sua Persona resuscitata e della nostra futura resurrezione; infine, di emblema dell'eterna felicità promessa da Lui e in Lui» (CHARBONNEAU-LASSAY, p. 249).

vedere l'ardore; ossia ragioniamo dell'amore della passione» (cap. XVI, 1) – e della rosa della passione – «Per spiegare questa parola è necessario intrecciare insieme la rosa della passione e la rosa dell'amore, perché la rosa dell'amore s'invermiglia nella passione, e la rosa della passione folgora nel fuoco dell'amore» (cap. XVII, 1) – , per sfociare alla fine nella contemplazione delle piaghe del Signore:

«E via, vedi, in che modo Gesù fiori di questo fiore di rosa. Guardalo in tutto il corpo: ove non troverai fiore di rosa? Guarda l'una mano e l'altra: guarda l'un piede e l'altro: non vedi fiore di rosa? Guarda l'apertura del costato: non manca la rosa, quantunque sbiadita per l'acqua mista al sangue, perché ne uscì sangue ed acqua. Che mai? Il caro Cristo Gesù venne per acqua e sangue (1 Gv. V, 6). Ma è sempre fior di rosa» (cap. XXIII, 2)¹⁴³.

La rosa, per s. Bernardo, è sinonimo di sommo amore. Non a caso, nei canti XXX-XXXII del *Paradiso*, Dante scelse l'immagine di un'immensa candida rosa per descrivere la schiera sterminata delle anime beate¹⁴⁴. Tuttavia, dinanzi a quella scena dell'Empireo lo stupore e la meraviglia prevalsero sulla loquela: «Nel giallo de la rosa sempiterna / che si digrada e dilata e redole / odor di lode al sol che sempre verna / qual è colui che tace e dicer vole» (XXX, 124-127); «In forma dunque di candida rosa / mi si mostrava la milizia santa / che nel suo sangue Cristo fece sposa» (XXXI, 1-3)¹⁴⁵. Il poeta abbassò umile lo sguardo, per poi obbedire a s. Bernardo, il quale lo invitò a fissare gli occhi sul punto più alto della mistica rosa, donde aveva origine quella condizione di beatitudine: «guarda i cerchi infino al più remoto / tanto che veggi seder la regina / cui questo regno è suddito e devoto» (XXXI, 115-117). Dante, allora, guardò Maria e soggiunse: «Vidi

¹⁴³ BONAVENTURA, p. 314-315.

¹⁴⁴ Si veda in proposito: A. CHIAPPELLI, *La rosa mistica nel Paradiso di Dante*, estr. da «Rivista d'Italia», agosto, 1904; E. LOGI, *La mistica Rosa delle aiuole dantesche, ossia la Vergine Madre nella Divina Commedia*, Siena 1922; B. SEWARD, *The Symbolic Rose*, Londra-New York 1960; M. APOLLONIO, *Candida rosa*, «Enciclopedia Dantesca», I, Roma 1984, p. 786-787; L. ONDER, *Rosa*, ibidem, IV, p. 1039-1040; A.M. CHIAVACCI LEONARDI, «*In te misericordia, in te pietate*» *Maria nella "Divina Commedia"*, «Gli studi», p. 321-334 (con ulteriori riferimenti bibliografici). E per l'iconografia del paradiso J. POESCHKE, *Paradies*, LChI, 3, col. 375-382.

¹⁴⁵ L'immagine poetica viene interpretata emblematicamente in una miniatura di un codice danese del British Museum, su cui le immagini di Maria e dei santi siedono sui petali di una candida rosa (SCHUMAKER-WOLFGARTEN, col. 565, fig. 3).

a lor giochi quivi e a lor canti / ridere una bellezza, che letizia / era ne li occhi a tutti li altri santi» (XXXI, 133-135).

Di queste anime beate, da cui la Vergine era circondata, s. Bernardo indicò al poeta coloro i quali componevano la prima fila della rosa, e alludendo ad Adamo e a s. Pietro, seduti ai lati di Maria, riprese la metafora del mistico fiore: «Quei due che seggon là sù più felici / per esser propinquissimi ad Augusta, / son d'esta rosa quasi due radici» (XXXII, 120). Lo splendore dei beati trascinava lo sguardo del poeta. Dante restò estasiato nell'osservare il volto di Maria, perché il grado di santità della Vergine la faceva rassomigliare più degli altri a Cristo suo Figlio¹⁴⁶. Tuttavia la visione di quella bellezza non poteva far perdere di vista la fonte suprema della luce divina, che senza ombre illuminava l'Empireo e irradiava la rosa. Essa proveniva da Dio, anzi era Dio. Perciò Bernardo invitò Dante a guardare oltre e ravvivò in lui l'ansia di raggiungere la visione di Dio: «drizzeremo li occhi al primo amore, / sì che, guardando verso lui, penètri / quant'è possibil per lo suo fulgore» (XXXII, 142-144)¹⁴⁷.

L'iconografia della rosa s'impregnò di contenuti mistici e questi furono interpretati sotto varie forme dagli artisti, non soltanto poeti, ma anche pittori, scultori e musicisti. La rosa bianca senza spine diventò emblema di Maria¹⁴⁸, mentre la rosa rossa raffigurò l'amore di Cristo per la sua sposa, la Chiesa, di cui la Vergine era l'icona. Pittori, scultori, orafi e ricamatori posero questo fiore fra le mani della Madre di Dio. Così si vede a Lucca, dove, nel dipinto del XIV secolo, Maria stringe in mano tre rose rosse¹⁴⁹. Ne regge una la statua posta all'esterno della chiesa lucchese, come pure la figura della Vergine nell'affresco di Arezzo (1440), attribuito a Spinello Aretino¹⁵⁰, e nelle pitture di Val di Chiassa Senese, di Ceresole d'Alba¹⁵¹,

¹⁴⁶ È significativo il verso della medesima cantica in cui Dante identifica Maria con la Rosa mistica delle litanie: «Quivi è la rosa in che 'l verbo divino / carne si fece» (XXIII, 73-74)

¹⁴⁷ Su questi aspetti della poetica dantesca si veda M. GAGLIARDI, *Lumen gloriae. Studio interdisciplinare sulla natura della luce nell'Empireo dantesco*, Città del Vaticano 2010, p. 20-32.

¹⁴⁸ C. FRUGONI, *La voce delle immagini. Pillole iconografiche dal Medioevo*, Torino 2010, p. 263-264.

¹⁴⁹ È interessante ricordare anche taluni aspetti della devozione sviluppatasi intorno al dipinto trecentesco lucchese. Nel 1376 Andrea di Schiatta Bernardini, fra l'altro, stabilì nel suo testamento l'elemosina di «libras quatuor olei» da far ardere dinanzi all'immagine della Madonna, mentre nel 1383 Giovanni del fu Loporino Vite dispose per la propria sepoltura di essere vestito con l'abito dei Disciplinati di Santa Maria della Rosa (M. BACCI, «*Pro remedio animae*». *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000, p. 272, 306).

¹⁵⁰ S. WEPPELMANN, *Spinello Aretino und die toskanische Malerei des 14. Jahrhunderts*, Firenze 2003

¹⁵¹ ANSELMO DI S. MICHELE, *La mistica città di rifugio. Il primo documento sul Santuario di Ceresole d'Alba - 1666*, a cura di A. LUSSO, Gribaudo Cavallermaggiore 2000.

di Ostra¹⁵² e di Bevagna¹⁵³, risalenti al XVII secolo. Sull'affresco cinquecentesco di Chianciano la Madre mostra al Figlio infante una rosa vermiglia, mentre sulla tavola di Bagno di Romagna (1410), attribuita al Maestro di Sant'Ivo, è il Bambino a porgere una candida rosa alla sua Madre sempre Vergine¹⁵⁴. A Molfetta sono entrambe le figure, insieme agli angeli che sostengono la corona, a reggere gli steli fioriti¹⁵⁵.

La denominazione dei luoghi sacri è tratta dall'immagine mariana che custodiscono, contrassegnata dalla presenza delle rose. Per esempio a Lucca (XIV sec.)¹⁵⁶, a Toscana (XIII-XIV sec.)¹⁵⁷, ad Albano Sant'Alessandro (XV sec.)¹⁵⁸, a Piglio (1656)¹⁵⁹, a Monte Alboddo¹⁶⁰ e a Ostra¹⁶¹. In Puglia sono dedicate alla Madonna

¹⁵² Si vedano i vol. BARTOLINI, *Il Santuario di Nostra Signora della Rosa*, e *Santuario della Madonna della Rosa in Ostra* precedentemente citati.

¹⁵³ C. PIETRANGELI, *Guida di Bevagna*, Bevagna 1983; *Bevagna*, a cura di F. GASPARRINI, Città di Castello 2004.

¹⁵⁴ P.G. FABBRI, *La Val di Bagno in età medievale e moderna*, Forlì 1991; A. BELLANDI – R. GREGGI – G. MARCUCCINO, *Corzano: dal castello al santuario*, Cesena 1996; C. BALDINI, *Il maestro di Sant'Ivo: ritratto di un pittore fiorentino a cavallo tra XIV e XV secolo*, Roma 2004.

¹⁵⁵ Un'immagine della Madonna della Rosa, dipinta su lastra metallica (XIX sec., forse proveniente da un'edicola di campagna), era collocata nella nicchia sovrastante l'ingresso della chiesa (PAPPAGALLO, *Edicole votive*, p. 158; ora presso l'Archivio Diocesano di Molfetta, Fig. 5). Essa copriva un'altra immagine affrescata sulla parete interna della nicchia (Fig. 4). Nel 1988 Giulio e Maria Rosaria de Luca di Melpignano donarono per l'erigenda chiesa parrocchiale una grande icona (Fig. 6), dipinta da suor Eufrosina, monaca russa dell'Uspenskij Monastir di Roma (*L'icona di "Sancta Maria Rosarum"*, LVD, 1989, n. 2, p. 95-99). Una copia dell'icona (di Renzo Infante) è presso la collezione de Luca (Fig. 7).

¹⁵⁶ A. GUERRA, *Istoria della miracolosa immagine. Chiesa e arciconfraternita di Maria SS. della Rosa di Lucca*, Lucca 1858.

¹⁵⁷ L. NARCISI, *Le rotte della transumanza e lo spazio sacro nel patrimonio di san Pietro in Tuscia tra la fine del medioevo e l'età moderna*, «Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio», a cura di S. BOESCH GAJANO – F. SCORZA BARCELLONA, Roma 2008, p. 88, nota 12.

¹⁵⁸ G. TRUSSARDI, *Brevi cenni del santuario della Madonna delle Rose venerata in Albano S. Alessandro prov. di Bergamo*, Bergamo 1955.

¹⁵⁹ S. PASSIGLI, *Proposte per una cartografia storica dei santuari: l'esempio del Lazio*, «Lo spazio», p. 56.

¹⁶⁰ G. GRAZIOSI, *Raccolta de' miracoli fatti per intercessione della Gran Madre di Dio Maria sempre Vergine, sotto l'invocazione della Madonna della Rosa in Monte Alboddo*, Macerata 1718; G. ROCCHEGIANI, *Narrazione fedele dei veri miracoli, delle incontrastabili grazie che ha sempre dispensato e tuttora dispensa Maria Santissima che col titolo di Madonna della Rosa si venera nella città di Montalboddo*, Pergola 1839. Altri santuari e luoghi di culto sotto il medesimo titolo sono a Castiglione delle Stiviere (1450), a Monticelli Brusati (XV sec.), a Chianciano Terme (1585-1599), a Correggio (1626) a Bevagna (1691), a Ceresole d'Alba (XVII sec.), a Santa Margherita Ligure (XVIII sec.), a Milano e a Valentano, mentre con il titolo di Rosa Mistica la Vergine è venerata a Cromons (*Memoria storica della prodigiosa statua di Maria SS. "Rosa Mistica" venerata nel suo santuario annesso al convento delle Suore della Provvidenza*, Cormons [1931 ?]).

¹⁶¹ A. BARTOLINI, *Il Santuario di Nostra Signora della Rosa. Cenni storici e preghiere*, Genova

delle Rose le chiese rupestri di Crispiano¹⁶², di Laterza e di Massafra¹⁶³. Fuori d'Italia è la chiesa della Rosa, una cappella militare di età medievale dedicata alla Madonna, costruita all'interno della fortezza di Belgrado e diventata simbolo del sacrificio del popolo serbo. La chiesa fu distrutta dai Turchi e ricostruita nel 1867; nuovamente distrutta dagli Austriaci nel 1915, venne ricostruita nel 1925 per desiderio di Aleksandar Karadjordjevic, re dei Serbi, dei Croati e degli Slavi¹⁶⁴.

Da quanto sopra si evince che i due santuari mariani molfettesi svolgono ruoli complementari. Il primo, posto sulla riva del mare, induce all'agire costante dell'amore, come le onde che s'infrangono sulla riva (il mare non sta mai fermo). Il secondo – un eremo nell'apparente staticità della campagna – conduce alla contemplazione più alta dell'eterna beatitudine.

1885; *Santuario della Madonna della Rosa in Ostra. 1755-2005. 250° anniversario della costruzione del tempio grande*, a cura di B. MORBIDELLI, s.l., 2005.

¹⁶² ANTONIO DA STIGLIANO, p. 141.

¹⁶³ DELL'AQUILA – MESSINA, p. 256.

¹⁶⁴ La tradizione narra che il titolo della chiesa fu tratto dalle lodi alla Madonna di s. Giovanni Damasceno, il quale si rivolgeva alla Madre di Dio attribuendole il nome dei fiori più belli. Ad esempio, in una omelia sulla natività di Maria: «O figlioletta graziosissima e dolcissima; giglio fra le spine, nato dalla nobilissima e realissima stirpe di Davide! [...] Rosa sbocciata dalle spine dei Giudei, che d'un profumo divino hai riempito l'universo» (GIOVANNI DAMASCENO, *Omeliie cristologiche e mariane*, Roma 1993, p. 129-130, n. 6; *Patrologia Graeca*, 96, col. 669).

Appendice

1

<1617 aprile >

Fra Giuseppe Curtio, dell'Ordine eremitico di S. Gerolamo da Fiesole, incaricato dal vicegerente generale fra Giovanni Francesco Gonzaga, chiede a <Giovanni Antonio Bovio, vescovo di Molfetta>, di ottenere dal Capitolo Cattedrale la chiesa di Santa Maria della Rosa per insediarvi un nuovo convento dell'Ordine.

C o p i a, ARCHIVIO DIOCESANO MOLFETTA, Capitolo Cattedrale, *Conclusioni capitolari 1616-1635*, 6, allegata fra i f. 17r-18v.

Molto Illustre et Reverendissimo Monsignore

Fra Giuseppe Curtio di Napoli dell'ordine di San Geronimo da Fiesoli supplicando dice a Vostra Signoria Reverendissima come si ritrova mandato dal Vicegerente generale, il Padre maestro fra Giovanni Francesco Gonzaga, in questa provincia di Terra di Bari per fondare più et diversi conventi del sopradecto ordine come appare per sue lettere dimissoriali; et ancora con potestà di vestire laici dell'habito dell'istessa religione et perché Monsignor Reverendissimo l'è stato anteposto da più et diverse persone specialmente che nel territorio di questa Città di Molfetta si ritrova una devotissima et antichissima Chiesa, chiamata Santa Maria della Rosa, la quale è in potestà di questo suo Reverendo Clero et Capitolo. Pertanto supplica Vostra Signoria Reverendissima con ogni suo gusto si degnasse farla concedere ad esso supplicante acciò possa, con gratia del Signore Iddio et del Padre San Geronimo, et con il favore di Vostra Signoria Reverendissima inducersi la sopradecta sua religione, quello del continovo pregarà il Signore Iddio per l'esaltatione di Sua Signoria Reverendissima oltraché la dimanda e giusta l'havrà a gratia ut Deus.

2

1699 maggio 22, Molfetta

Verbale della visita pastorale di Pompeo Sarnelli, vescovo di Bisceglie e delegato del vescovo di Molfetta Bellisario de Bellis, compiuta nella chiesa della Madonna della Rosa, sita con l'annesso romitorio sul territorio della città, lungo la via per Bitonto.

ARCHIVIO DIOCESANO MOLFETTA, Curia Vescovile, *Visite pastorali e sinodi*, cart. 2, *Visita mons. De Bellis – Sarnelli 1698- 1701*, p. 201-203.

Visitatio Ecclesiae Sanctae Mariae de Rosa

In via qua Bituntum itur extat Ecclesia cum eremitorio Sanctae Mariae de Rosa nuncupatur, spectans ad Reverendum Capitulum, prout ex diplomate Episcopi Maiorani sub datum die XI mensis Iulii 1581. Nullum in ea beneficium, nullum missarum onus. Omnia tamen a Reverendo Capitulo praedicto, cum praecipua eius laude decentissima habentur; extat ibi ad presens pro eremita Clericus Ioseph de Bario.

De Unico Beatae Virginis Altari

Gradus ad illum duplex ligneus. Pallium ex tela depicta, decens. Stipes brevis. Pulvinaria duo serica. Mappae duae, una longior, altera duplicata. Mensa lapidea cum altari portatili bono. Gradus in eo duplex depictus, cum Cruce Christi imagine habente depicta, sex candelabris, et florum vasis ex ligno deargentato. Icon Beatae Virginis Christum amplectentis puerum, uterque rosam gestat, est ad parietem ante illam valvae vitree, inde porrigitur quasi camera ex tabulis depictis, formata cum velo ductili, et in facie ornatus ligneus depictus eleganter elaboratus, in quo depicta a dextris Sancta Agatha cum Insignibus Episcopi Maiorani, a sinistris Sancta Barbara cum Insignibus Reverendi Capituli, nempe equo effraeno, desuper inscriptio: *Fecit mihi magna qui potens est*, et Imago Aeterni Patris. In

summo Crucifixus depictus sub umbella optima. Ante Altare pendet lampas ex auri-
chalcho optima.

De Ecclesia ipsa

Est mediocris magnitudinis, fornice tecta; parietes bene habent, et variis
Sanctorum Imaginibus in tela depicti ornatur.

Pavimentum calce et lapillis decenter stratum. Ad portam ingredientis dex-
teram vas aquae lustralis ex lapide expolito. Ipsa vero porta firma, et super ea Imago
Beatae Virginis.

In cornu Epistolae porta ad exiguam Sacristiam, in qua labrum ad lavandas
manus, oratorium quod armarium pariter continet, cum Imagine Sanctissimi
Crucifixi. Suppellex tamen in Civitate custodita est.

Missale bonum. Amictus, alba, cingulum probata.

Corporale non probatum. Bursa tamen alba bona est.

Duae sericae Planetae albae, quarum una decentissima, altera pro loci tenui-
tate tolerabilis. Caetera utensilia, cum celebratur, e Civitate deferuntur.

In angulo Sacristiae porta, quae ad cameram ducit exiguam, in cuius angulo
cisterna, deinde scala, et sub ea repositorium, quae scala lapidea est, et ducit ad
cameram superiorem satis bonam, ubi habitat Eremicula nunc Clericus, qui ibidem
quoque suam matrem habebat, et hac Camera in Ecclesiae prospectus, non super-
fluus pro custodia. Ex Camera super fornice ascensus, qui fornix arcubus circun-
datur, et super arcubus tectum, unde locus amplus et amaenus instar antiqui cae-
naculi efficitur. In uno ex arcubus campanula. Omnia bene habent, a Reverendo
Capitulo nuperrime instaurata.



1. Santuario di Santa Maria dei Martiri Molfetta, icona della *Madonna dei Martiri*.



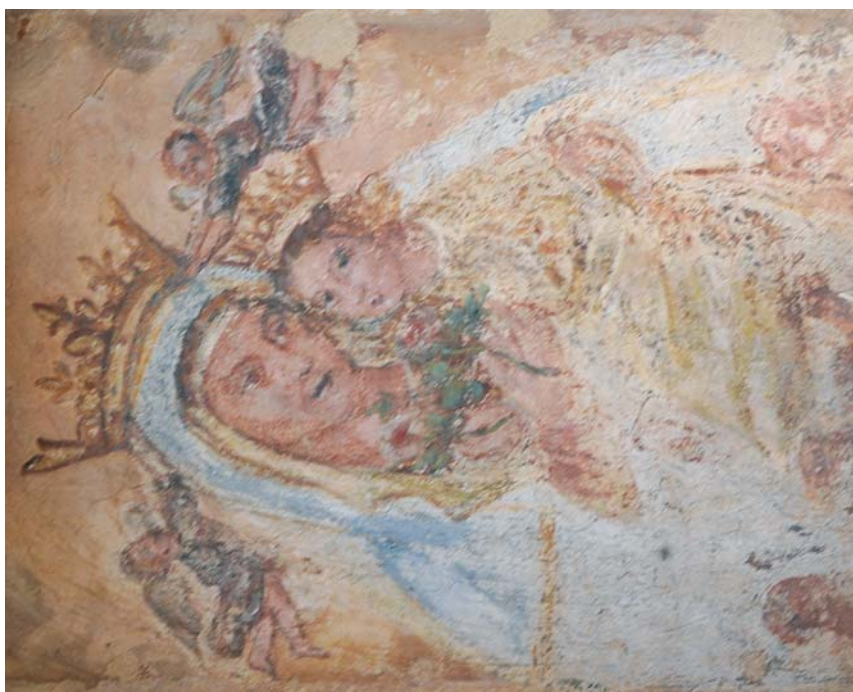
2. Santuario della Madonna della Rosa Molfetta,
pittura murale della *Madonna della Rosa*
(prima del restauro 2006).



3. Santuario Madonna della Rosa Molfetta,
pittura murale della *Madonna della Rosa*
(dopo il restauro 2006).



5. Archivio Diocesano Molfetta, pittura su lastra metallica raffigurante la *Madonna della Rosa*, proveniente dal Santuario Madonna della Rosa.



4. Santuario Madonna della Rosa Molfetta, pittura murale della nicchia sovrastante l'ingresso, raffigurante la *Madonna della Rosa*.



7. Coll. de Luca Molfetta, icona di S. Maria Rosarum.



6. Parrocchia Madonna della Rosa Molfetta, icona di S. Maria Rosarum.



9. Santuario Madonna della Rosa Molfetta, pittura murale della nicchia della sagrestia, raffigurante la *Crocifissione* (dopo il restauro 2006).



8. Santuario Madonna della Rosa Molfetta, pittura murale della nicchia della sagrestia, raffigurante la *Crocifissione* (prima del restauro 2006).



10. Museo Diocesano Molfetta, ex voto provenienti dal Santuario Madonna della Rosa.

