

Renata Salvarani – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Chiese a pianta circolare e *imitationes* del Santo Sepolcro nei secoli centrali del Medioevo. Aspetti storici

Che legame sussiste fra i pellegrinaggi e la costruzione in tutte le aree dell'ecumene cristiana di edifici ispirati al Santo Sepolcro e agli altri santuari gerosolimitani? Quali chiese a pianta circolare possono essere considerate imitazioni della basilica dell'Anastasis? L'intitolazione di un edificio al Sepolcro, alla Santa Croce, ai misteri della Passione e della Risurrezione corrisponde sempre a una riproduzione di elementi architettonici?

Queste domande si pongono di fronte alla complessità del fenomeno edificatorio che ha caratterizzato i primi due secoli successivi al Mille e, più in generale, il periodo compreso tra l'età carolingia, e la fine del XIII secolo. La prima ha coinciso con l'avanzata islamica nel Mediterraneo e con la contrapposizione fra due identità religiose, inducendo la produzione di segni e marche di identificazione delle rispettive zone di influenza. L'altra ha segnato una flessione dei viaggi verso la Terrasanta dopo la caduta di san Giovanni d'Acri e di ciò che restava dei Regni Latini.

La costruzione delle risposte implica l'individuazione di linee di indagine specifiche, che mettano in evidenza le peculiarità del fenomeno.

La diversificazione degli esiti costruttivi e la varietà di situazioni che hanno orientato la committenza nei singoli casi, sia pure all'interno di un contesto sociale e culturale per molti aspetti unitario, rendono, infatti, necessario il ricorso a una metodologia di indagine integrata, basata, da una parte, su fonti documentarie scritte e sulla ricostruzione degli usi liturgici, dall'altra, su rilievi architettonici e su analisi formali degli edifici superstiti. Su questa base si possono poi avanzare ipotesi interpretative e prospettive di comparazione, riconducendo la peculiarità di ciascun edificio al variegato *milieu* della *societas christiana* medievale.

Raoul Glaber, nelle sue *Storie*, descrive la fioritura dell'architettura

religiosa avvenuta in Europa intorno al Mille e l'ondata di pellegrini che si riversò sui luoghi santi come espressioni di un unico movimento spirituale, in quegli anni carichi di attese escatologiche, di paure e di grandi impulsi di rinnovamento.

Da una parte, "nel mondo intero, ma specialmente in Italia e nelle Gallie... pareva che la terra stessa, come scrollandosi e liberandosi della vecchiaia, si rivestisse tutta di un candido manto di chiese"¹. Dall'altra, "nello stesso periodo, da tutto il mondo, cominciò a dirigersi verso il Sepolcro del Salvatore, a Gerusalemme, una folla immensa, come mai nessuno prima di allora aveva osato sperare". "Vi andarono – racconta il benedettino, a sottolineare la spontaneità del movimento -, persone della bassa plebe, poi delle classi medie, in seguito tutti i grandi, i re, conti, marchesi, vescovi, e infine, come non era mai accaduto, molte donne della nobiltà insieme con altre più povere"².

La fine del primo millennio cristiano e il secolo successivo segnarono un incremento dei viaggi verso la Terrasanta e, insieme, una dilatazione della percezione della loro importanza nelle comunità di origine e all'interno della stessa gerarchia cattolica, che partecipò direttamente al movimento.

Questa ondata di pellegrini provenienti dall'Europa e da tutta l'ecumene cristiana prolungò l'esperienza dei secoli precedenti, amplificandone gli effetti all'interno della *societas christiana*.

Fin dai primi anni del Cristianesimo, eremiti, nobili, prelati, chierici dotti, analfabeti, uomini e donne, isolati o a gruppi, avevano fatto degli *ipsissima loca*, i luoghi e gli oggetti visti e toccati dal corpo storico del Cristo, le mete di mesi e anni di cammino, se non di un'intera vita spesa in viaggio e in preghiera.

Per chi tornava in patria, all'interno della propria comunità religiosa e del proprio circuito culturale, il racconto del viaggio e l'esperienza fisica del "toccare e vedere" diventavano *exempla* da diffondere e da proporre all'imitazione altrui.

La narrazione del viaggio, la descrizione delle mete e delle liturgie

1 G. ANDENNA, D. TUMIZ (cura), *Storie dell'anno Mille. I cinque libri delle Storie di Rodolfo il Glabro e Vita dell'abate Guglielmo*, Milano 2004, p. 106.

2 *Ivi*, p. 144.

che vi venivano officiate assumevano la funzione di estendere l'esperienza individuale a una comunità che la compartecipava e che, indirettamente, vi si immedesimava, con una sorta di processo di mimesi. Perciò erano utilizzati più mezzi di narrazione diversi, comprensibili per le varie componenti della società medievale e integrabili gli uni con gli altri: per testi, per immagini, con sacre rappresentazioni, per mezzo dello spazio.

Una forma di autorevole di narrazione è rappresentata dai resoconti scritti. Fra i più antichi pervenuti, l'*Itinerarium burdigalense*³ risale al 333, circa sette anni dopo il viaggio ai luoghi santi di Elena, madre dell'imperatore Costantino, che promosse l'operazione di edificazione delle basiliche di Gerusalemme e Betlemme.

Diari, memorie, appunti diffusi e tramandati nei circoli colti e nelle biblioteche monastiche crearono un tessuto di informazioni, di immagini, di credenze, di luoghi comuni che influenzò e plasmò le aspettative di chi si apprestava a partire, finendo per orientare fortemente la percezione occidentale delle terre d'*Outremer*.

Un filo conduttore comune, formato dalla tradizione e dalla circolazione dei testi, lega il diario di Egeria con l'*Itinerarium* di un anonimo piacentino, forse un ecclesiastico che si era messo in cammino dalla sua città intorno al 570 e che, al ritorno, aveva unito citazioni letterarie, ricordi personali e credenze ormai diffuse in Terrasanta intorno ai luoghi biblici ed evangelici⁴. A sua volta, il testo, che ebbe una certa diffusione negli ambienti della cosiddetta rinascita carolingia, partecipa motivi e spunti al *De locis sanctis* di Beda, che risale al 702-703, e all'*Hodoeporicon* di Willibaldo di Heydenheim (723-726).

Pietro Diacono, bibliotecario a Montecassino, nel suo *Liber de locis sanctis*, uno zibaldone da testi di viaggio precedenti che probabilmente non corrisponde a un'esperienza diretta di pellegrinaggio, fissò nel 1137 una serie di tradizioni relative ai

3 *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque*, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Prag-Wien-Leipzig 1898, pp. 3-33.

4 Le due versioni conosciute del testo sono edite in C. MILANI (cura), *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terrasanta del 560-570 d.C.*, Milano 1977.

luoghi evangelici, che divennero poi la base per i testi e per le guide di viaggio successivi. Indirizzando la sua opera all'abate, afferma di avere "raccolto materiale da tutti i libri", quasi a volere accreditare il suo lavoro con il ricorso sistematico all'*auctoritas* di chi lo aveva preceduto.

E così via, di devozione in devozione, di citazione in citazione, lungo un percorso che attualizzava gli eventi biblici, ricondotti a riferimenti geografici e sensibili destinati a diventare mete di altri viaggi e oggetto di nuove elaborazioni, in un processo culturale che si protrasse ben oltre gli anni descritti da Raoul Glaber, almeno fino alle origini dell'Umanesimo.

Se è vero che tali testi contribuirono a delineare l'immagine ampiamente diffusa e condivisa di una Terrasanta cristiana, essi rimasero per lo più legati agli ambienti ecclesiastici colti ai quali erano stati destinati in origine.

Questa secolare operazione di narrazione *per verba e per exempla* non fu esclusiva, ma fu accompagnata da citazioni iconografiche inserite nei cicli pittorici e plastici che raffiguravano scene bibliche ed episodi della vita di Gesù e da forme di racconto che avvenivano nello spazio e per mezzo dello spazio.

Gli *ipsissima loca*, la grotta di Betlemme, il tempio, il sinedrio, il Calvario, il Sepolcro, erano raffigurati così come venivano percepiti dai pellegrini in Terrasanta, sulla base delle indicazioni fornite da chi era tornato o di testi scritti, forse di appunti, disegni, riproduzioni.

Essi inoltre erano citati e rivisitati nelle sacre rappresentazioni della Passione di Cristo che venivano inscenate nelle piazze e nelle chiese, per un pubblico di fedeli quanto mai variegato, al quale si offriva la possibilità di rivivere gli eventi della salvezza in una forte dimensione di coinvolgimento emotivo, se non di mimesi con i protagonisti del racconto evangelico.

Ancora più profonda doveva essere l'identificazione del fedele che restava in patria con il pellegrino che visitava i luoghi santi e con i testimoni diretti degli eventi della salvezza, indotta per mezzo della creazione di spazi che imitavano i santuari di Gerusalemme.

Riprodurre in Europa, in Africa e nelle diverse aree dell'ecumene cristiana i luoghi, gli oggetti, le dimensioni, i piani di inclinazione, i

gradini, le cappelle, le grotte del complesso del Santo Sepolcro (così come quelli delle altre basiliche) significava indurre il fedele a replicare gli stessi gesti che altri avevano compiuto - e continuavano a compiere - in quei luoghi.

Per esempio, l'atto di inginocchiarsi davanti alla pietra dell'unzione, il salire i gradini che portano al Golgota e al foro nella roccia dove si crede fosse infissa la croce, l'abbassare il capo e la schiena per entrare nell'edicola che custodisce la tomba vuota di Cristo, l'atto di pregare camminando in cerchio all'interno dell'anello porticato della basilica dell'Anastasis, potevano essere riprodotti in relazione con spazi architettonici ed elementi sostitutivi, creati proprio per indurre e facilitare un processo di imitazione.

Queste forme di narrazione spaziale si sovrapponevano, per alcuni aspetti, alle liturgie stazionali che si svolgevano all'interno delle chiese, toccando altari diversi, nell'area delle cattedrali, tra edifici diversi all'interno di un perimetro urbano⁵.

L'esperienza del pellegrinaggio si prolungava, quindi, nel tempo, grazie a più forme di narrazione: una che avveniva per mezzo della parola scritta, altre che si svolgevano nello spazio e per mezzo dello spazio. Tutte si basavano su un fondamento comune: il racconto evangelico, riproposto, agito e interagito, vissuto e rivissuto attraverso la liturgia.

Le varie forme di narrazione, integrate le une con le altre e percepite unitariamente dai destinatari, ne rappresentavano una sorta di dilatazione, che aveva una forte valenza epistemologica, poiché contribuiva alla comprensione degli avvenimenti e dei misteri della salvezza, ma assumeva anche connotazioni simboliche. Esse, infatti, hanno determinato anche la costruzione progressiva di significati devozionali. Basti pensare al culto per Longino, il soldato romano che avrebbe trafitto il costato di Gesù sulla croce e si sarebbe convertito raccogliendo l'acqua e il sangue che ne sgorgarono, alla leggenda di Carlo Magno pellegrino a Gerusalemme, ai culti per le reliquie di Terrasanta, alla mitopoiesi legata al Graal e alla santa

5 J. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, in "Orientalia Christiana Analecta", 228, Roma 1987.

lancia. Essi sono stati elaborati nell'unità totalizzante dell'esperienza di fede, che era – insieme – fisica e percettiva, intellettuale, emotiva e fortemente legata alle immagini.

Come sottolineava Raoul Glaber, partire per la *peregrinatio* e costruire nuove chiese erano, quindi, azioni interdipendenti, manifestazioni di una *sequela Christi* che si traduceva, da una parte, nell'atto corporeo dell'andare, del muoversi e dell'uscire e, dall'altra, in un complesso processo di comunicazione alla propria comunità di appartenenza dei doni ricevuti in quell'esperienza, che era contemporaneamente individuale e universale.

Entrambe le azioni si collocano nello spazio, inteso sia come spazio geografico dell'ecumene cristiana, sia come spazio esperienziale nel quale si svolgeva la liturgia, denso e stratificato di significati.

La prima accezione è legata alla presenza fisica di comunità cristiane in una determinata area in un certo intervallo di tempo. Essa implica un processo di sacralizzazione dello spazio, attuato dalle comunità cristiane per mezzo di segni materiali che manifestano la presenza del divino, quali le specie sacramentali, i resti dei martiri, le reliquie, le croci di consacrazione all'interno di una chiesa, gli edifici chiesastici stessi, e così via. Essi svolgono la funzione di marche che identificano e determinano uno spazio.

Si definisce, così, anche il senso di appartenenza, un "dentro" e un "fuori", e si pone il problema dell'esistenza di un centro fisico dello spazio dell'ecumene cristiana.

In altre parole, lo spazio si sacralizza e si cristianizza per effetto della presenza di una comunità e dei suoi segni. Tale comunità si rapporta con tutte le altre e con un fulcro, che è ideale e fisico insieme. Quest'ultimo sarà sempre più identificato con Roma, luogo che conserva le spoglie del *princeps* degli Apostoli e sede dei suoi successori, via via si affermeranno il primato petrino e la centralità istituzionale, gerarchica, e organizzativa della cattedra papale, soprattutto per effetto delle riforme carolingia e gregoriana. Tuttavia Gerusalemme rimase il perno delle concezioni cosmologiche medievali, *umbilicus mundi*, immagine di perfezione, punto di

riferimento per le comunità sparse nel mondo⁶.

Se, da una parte, il pellegrino che partiva per la Terrasanta lasciava la sua città, la sua terra, la famiglia o la comunità cui apparteneva, dall'altra non usciva dal suo mondo, anzi, ne raggiungeva il centro, andava all'origine, a trarne nuova forza.

Nella visione dello spazio cosmico sistematizzata da Dante Alighieri, lui stesso è il viandante che parte per raggiungere l'empireo dopo avere attraversato la terra, arrivando in vista del suo centro, Gerusalemme. Al contrario, Ulisse, il fraudolento, è il peccatore, che merita la condanna eterna perchè ha voluto uscire dal mondo conosciuto, dallo spazio dell'ecumene cristiana, oltrepassando le colonne d'Ercole, per dirigersi verso l'ignoto, allontanandosi dal centro, punto di riferimento per la salvezza⁷.

Allo stesso tempo, si andò elaborando una visione via via più simbolica di Gerusalemme, luogo ideale del compimento della perfezione cristiana ("La vera gerusalemme è il cenobio", affermava Bernardo di Clairvax), in una prospettiva di progressiva svalutazione del pellegrinaggio a vantaggio di forme di devozione più intimistiche e più orientate all'impegno morale.

Fu la Gerusalemme celeste ad assumere gradualmente un ruolo eminente nell'elaborazione teologico dottrinale della Cristianità latina⁸. Tuttavia la città terrestre non cessò di svolgere un ruolo chiave nelle dinamiche ideali e motivazionali che ispirarono la società medievale. Anzi, ne divenne un riferimento costante, non solo come meta di pellegrinaggio, ma come parte dell'ecumene

6 P. W. L. WALKER, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, pp. 188-192.

Bibliografia Ageneder, Keller****

7 *If.*, XXVI, 49-142

8 Sul tema in generale, A. R. BREDERO, *Jérusalem dans l'Occident médiéval*, in *Mélanges offerts a René Crozet*, Poitiers 1966, pp. 259-271; D. NERI, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1972; J. BRESCH BAUTIER, *Les imitations du Saint Sépulcre de Jérusalem (IXe-XIVe siècles)*, in "Revue d'histoire de la spiritualité", 1974, L, pp. 319-341; A. Colli, *La tradizione figurativa della Gerusalemme celeste: linee di sviluppo dal secolo III al secolo XIV*, in M.L. GATTI PERER, "La dimora di Dio con gli uomini". *Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, Milano 1983, pp. 119-144, in particolare pp. 127, 128; F. CARDINI, R. SALVARANI, M. PICCIRILLO, *Verso Gerusalemme. Crociati, pellegrini, santuari*, Bergamo 2000, pp. 138-139.

cristiana da recuperare, occupare e difendere militarmente

Anche in questo caso, nella predicazione così come nella percezione comune contemporanea, le spedizioni armate dirette in Terrasanta non uscivano dall'Europa, non si allontanavano dalla Cristianità, ma muovevano *ad recuperationem* di una porzione perduta e usurpata di un tutto originario, e *in subsidio* dei cristiani rimasti ad officiare e presidiare i luoghi santi, ponendosi in una prospettiva di continuità ideale e geospaziale.

Lo spazio geografico è, quindi, il luogo dell'esperienza individuale del viaggio, del *passagium ultramarinum*, della crociata. Contemporaneamente, il luogo dell'esperienza della fede è lo spazio stratificato e multiplo della percezione sensibile. Quest'ultima era la via d'accesso primaria per la comunicazione dei contenuti teologici e veniva esaltata nella liturgia, che assumeva caratteri spettacolari e doveva coinvolgere tutti e cinque i sensi.

Solo per citare un esempio, Incmaro di Reims, nella narrazione del battesimo di Clodoveo - il re dei franchi che con la sua conversione determinò il passaggio al Cristianesimo di tutto il suo popolo e pose le premesse per l'alleanza fra la corona carolingia e il papato -, sottolinea che l'apparato della cerimonia fu allestito per anticipare in terra il paradiso promesso ai catecumeni. Le gioie di quel paradiso si godevano grazie ai sensi: tutto il percorso dalla reggia al battistero fu ornato e delimitato con arazzi, tappeti e tele dipinte; la chiesa e le piazze furono addobbate; il battistero fu cosparso di balsamo e profumi; il celebrante, il vescovo Remigio, era accompagnato da chierici che reggevano i Vangeli e la croce, mentre venivano intonati inni, canti e litanie che invocavano i nomi dei santi⁹.

Quello percepito dai fedeli durante le celebrazioni era uno spazio

9 "Interea eundi via ad baptisterium a domo regia preparatur, velisque atque cortinis depictis ex utraque parte praetenditur et desuper adumbratur. Plateae sternuntur et ecclesiae componuntur, baptisterium balsamo et ceteris odoramentis conspergitur; talemque gratiam Dominus subministrabat in populo, ut aestimarent, se paradysi odoribus refoveri. Sicque praecedentibus sacrosantis Evangeliiis et crucibus, cum ymnis et cantibus spiritalibus atque letaniis sanctorumque nominibus acclamatis, sanctus pontifex, manum tenens regis, a domo regia pergit ad baptisterium, subsequente regina ac populo", *De S. Remigio episcopo remensi francorum apostolo, Remis in campania gallica vita proluxior fabulis respersa auctore Hincamo archiepiscopo Remensi*, cap. IV, 62, PL *****, coll. 146E, 146F.

denso di significati, complesso e variabile in relazione con i movimenti dei celebranti e degli astanti, con i mutamenti della luce, delle distanze, dei rapporti di grandezza e di proporzione.

Lo spazio creato e delimitato dalle strutture architettoniche fisse si articolava e "viveva" in funzione delle liturgie che vi si svolgevano¹⁰. A sua volta, veniva scomposto, frazionato e riarticolato dagli elementi mobili utilizzati durante le celebrazioni (tessuti e paramenti, reliquiari, altari portatili, strutture lignee)¹¹, in un rapporto dinamico, scandito dai tempi dell'anno liturgico.

Lo spazio in cui si svolgevano le liturgie doveva essere percepito come un *unicum* in movimento, all'interno del quale elementi visivi, profumi, suoni, percezioni tattili¹² e gesti dei celebranti e dei fedeli comunicavano contenuti teologici, devozioni¹³, rapporti gerarchici e di potere, relazioni politico istituzionali, legami di dipendenza.

Spesso il suo centro era costituito non da strutture costruttive fisse, ma da elementi di forte contenuto simbolico intorno ai quali si articolava la celebrazione.

L'attenzione a queste dinamiche attive e percettive incentrate sulla celebrazione liturgica ispiravano la stessa progettazione delle architetture.

Il vescovo di Cremona Sicardo, nel *Mitrato*, una sorta di *summa* delle istruzioni per la costruzione degli spazi destinati al culto, sistematizzò i criteri per l'edificazione della chiesa per la sua decorazione (*ornatus*) e per l'uso degli oggetti liturgici (*utensiles*).

Stabilì che la figura di Cristo doveva essere *picta* più volte in più punti diversi della chiesa, mettendo in evidenza che la stessa posizione topologica assegnava significato alla rappresentazione: posta in corrispondenza di una scala richiamava l'ascensione, in una

10 A. PERONI, *Ordo et mensura nell'architettura altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*. Atti del convegno, Spoleto 4-8 aprile 2002, Spoleto 2003, vol. 2, pp. 1055-1117. Si veda anche F. GALTIER MARTÌ, *La iconografia arquitectònica en el arte cristiano del primer Milenio. Perspectiva y convención*, Zaragoza 2001.

11 Tali usi risalgono all'epoca paleocristiana, cfr. N. DUVAL, *Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes*, in "Hortus artium medievalium", 5 (1999), pp. 7-28.

12 Si pensi, per esempio, a bacio della pace in metallo porta dal celebrante agli altri monaci o alla percezione del pavimento durante la *proskynesis*.

13 F. Ohly, *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo*, Bologna 1984.

posizione elevata (nell'abside o sull'arco trionfale) indicava maestà e potestà, attributi regali¹⁴.

Si tratta di un testo emblematico della progressiva codificazione e regolamentazione della corrispondenza fra elementi architettonici e artistici e significati teologici e devozionali, verificatasi nel lungo arco di tempo compreso fra la tarda età carolingia e il XII secolo.

Nel contesto di questa elaborazione complessiva si collocano anche le cosiddette imitazioni o repliche di "modelli" reali, cioè i processi di strutturazione dello spazio architettonico sacro in una relazione *exemplum-simulacrum*¹⁵.

Anche la duplicazione degli spazi di santuari o di edifici di forte valore simbolico non risulta separabile dalla reiterazione delle liturgie che venivano celebrate con i medesimi significati e con modalità del tutto simili, sia all'interno del modello sia all'interno delle sue copie.

Se i due poli della comunicazione simbolico-liturgica erano il corpo del celebrante e quello del fedele, che erano insieme attori e recettori dei medesimi significati, allora ciò che importava erano i gesti, i movimenti, i rapporti topologici sopra-sotto, dentro-fuori, in alto-in basso e le loro valenze simboliche. Lo spazio architettonico era funzionale alla loro attuazione e alla loro ripetizione. Di conseguenza, duplicare uno spazio di valore simbolico significava duplicare le condizioni di questa attuazione, più che uno schema formale o tipologico astratto.

Ciò vale, a maggior ragione, per le liturgie memoriali e per le

14 "[...] in nostris autem ecclesiis imago Domini nostri Jesu Christi pingitur multipliciter, et ex causa multiplices; nam picta in praeseptio, commemorat nativitatem, picta in matris gremio, puerilem aetatem; picta vel sculpta in cruce, passionem. In cruce quoque sol et luna eclipsim patientia depinguntur; latrones et clavi, forcipes et vulnera, lancea, sanguis et aqua, titulus et corona, cum veste purpurea, quae omnia sunt passionis insignia; picta in scalarum ascensu, ascensionem; picta in solio excelso, praesentem indicat majestatem et potestatem quasi dicatur: Data est ei omnis potestas in coelo et in terra, et adimpletur visio Isaiae dicentis: "Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, id est Dei Filium, regnantem super angelos, juxta illud: Qui sedes super cherubim?", SICARDUS CREMONENSIS, *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa*, Liber primus. De ecclesiae aedificatione, ornatu et utensilibus; caput XII. De ornatu ecclesiae, PL 213, coll. 0040B-0040C.

15 R. KRAUTHEIMER, *Architettura sacra paleocristiana e medievale*, Torino 1993, p. 101 ss.
P. PIVA, *L'ubicazione del "Sepulchrum" nelle chiese romaniche dell'Italia del Nord: alcune ipotesi*, in *Hortus artium medievalium*, V (1999), pp. 183-202.

componenti memoriali di liturgie più ampie. Se, infatti, una liturgia - intesa in senso etimologico, come servizio reso al popolo - fa memoria di un evento, essa lo rende attuale in un tempo e in uno spazio precisi¹⁶.

Le forme del fare memoria sono replicabili, si fissano nell'uso, grazie alla ripetizione di gesti nello spazio. Quest'ultimo si conforma alla sequenza dei gesti. In altre parole, come la liturgia reitera un evento, lo spazio architettonico duplica il luogo fisico o l'edificio in cui si crede si sia svolto l'evento.

E' vero che il meccanismo dell'imitazione architettonica non interessa soltanto il Santo Sepolcro, ma anche altri edifici che hanno assunto un valore simbolico preminente. In particolare, lo schema planimetrico della basilica di San Pietro a Roma fu replicato, per esempio, nella chiesa abbaziale di Fulda e nella basilica di Saint Denis, nel contesto di una più generale prassi edificatoria occidentale, "more romano"¹⁷.

Tuttavia, doveva apparire più immediata ed emotivamente più coinvolgente per i fedeli dell'epoca medievale la triplice interconnessione di significati tra le liturgie della Settimana Santa¹⁸, gli spazi del complesso basilicale di Gerusalemme (*l'exemplum*) e gli spazi costruiti in memoria della passione e resurrezione di Gesù nel resto dell'ecumene cristiana (le copie).

Si percepiva infatti una sostanziale continuità tra: il racconto evangelico degli avvenimenti della vita del Cristo e della storia della Salvezza, la liturgia cristiana universale che li attualizza e li rivive, i luoghi fisici in cui quegli eventi si sono svolti, le comunità di fedeli che officiavano all'interno del Santo Sepolcro (e degli altri santuari

16 S. DE BLAAUW, *Architecture and Liturgy in Late Antiquity and the Middle Ages*, in "Archiv für Liturgienwissenschaft", XXXIII (1991), 1, pp. 1-34; ID., *Architettura e arredo ecclesiastico a Roma (V-IX secolo)*, in M. S. ARENA (cura), *Roma dall'antichità al medioevo*, Milano 2001, pp. 52-61.; EAD., *Cultus et decor: liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale: basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri, Città del Vaticano* 1994. Si veda anche A. ERLANDE-BRANDENBURG, *L'église grégorienne*, in "Hortus artium medievalium, Journal of the international Research Center for late antiquity and the Middle Ages", V (1999), pp. 142-166.

17 A. PERONI, *Ordo et mensura nell'architettura altomedievale*, pp. 1085-1086.

18 C. HEITZ, *Architecture et liturgie processionelle à l'époque préromane*, in "Revue de l'art", 24 (1974), pp. 30-37.

di Terrasanta), le reliquie e gli oggetti legati agli *ipsissima loca*.

Gli stessi testi sinottici sui quali si incentra la liturgia della parola durante tutto l'anno, la consacrazione delle specie del pane e del vino nella Chiesa latina, i riti della Settimana Santa, quelli del Battesimo altro non erano che rimandi diretti a quegli stessi luoghi dai quali i pellegrini tornavano portando con sé oggetti che ne prolungassero il contatto oltre l'esperienza del viaggio (reliquie per contatto, eulogie, acqua del Giordano, frammenti di roccia, terra, e così via). Ad essi si aggiungevano le raffigurazioni di Gerusalemme e, in particolare, quelle del Santo Sepolcro. Realizzate su monete, reliquiari, ampolle votive, oggetti liturgici o come incisioni e disegni, esse materializzavano visivamente il ricordo e lo prolungavano nel tempo. Contemporaneamente, esse diventavano un tramite per la diffusione di immagini mentali e culturali di quegli spazi e di quegli edifici, insieme con le descrizioni verbali fornite nei resoconti di pellegrinaggio, delle quali erano complementari¹⁹.

In questa unità di percezione si inserivano anche le imitazioni architettoniche del complesso del Santo Sepolcro e dei suoi singoli elementi.

Esse non corrispondono a una semplice circolazione di modelli, motivi o elementi decorativi, bensì ad operazioni specifiche, programmate con obiettivi devozionali e celebrativi.

La volontà di duplicare il modello gerosolimitano all'interno di un preciso programma edificatorio è attestata in più casi, in relazione con un pellegrinaggio a Gerusalemme.

Uno schizzo simbolico che richiama la planimetria dell'Anastasis e dell'edicola fu richiesto già ad Adamnano, come allegato al suo resoconto di viaggio²⁰.

La chiesa dei Santi Pietro e Andrea a Paderborn venne fatta erigere

19 Sulla diffusione in Europa di informazioni sul Santo Sepolcro grazie alla circolazione di resoconti di pellegrinaggio, si vedano J. WILKINSON, *Jerusalem pilgrimage, 1099-1185*, London 1988, pp. 33-38; C.D. FONSECA, *L'Oriente negli "Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum"*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le crociate*. Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve, Bari 17-20 ottobre 2000, Bari 2002, pp. 177-199, in particolare pp. 193-199.

20 G. BINDING, *Der frü- und hochmittelalterliche Bauherr als sapiens architectus*, Darmstadt 1988, pp. 361-362.

dal vescovo Meinwerk "ad similitudinem sanctae Jerosolimitanae Ecclesiae", dopo che, nel 1033 Wino, abate di Helmershausen, era ritornato dal *passagium ultramarinum* con alcune reliquie e con le misure del sepolcro di Cristo²¹.

L'igumeno russo Daniil Palomnik, che visitò la Terrasanta tra il 1113 e il 1115 lasciando un ricco resoconto del suo viaggio, riporta che riuscì ad entrare nell'edicola del Santo Sepolcro grazie all'intervento di re Baldovino, che gli permise di appendere una lampada sopra la tomba di Gesù perchè ardesse per i principi e per tutti i cristiani della Russia. In quell'occasione prese con cura le misure dell'interno: "Io misurai anche il Santo Sepolcro dalla lunghezza, larghezza e altezza, poichè altrimenti a causa dei frequentatori non era possibile a nessuno di prendere le misure [...]"²².

Alla diffusione di elementi e fenomeni comuni all'intera ecumene cristiana (vangeli e liturgie, pellegrinaggi, edificazione di nuove chiese, volontà di duplicazione degli *ipsissima loca*), fanno riscontro numerose attestazioni di edifici ricondotti a operazioni di *imitatio* architettonica, intitolati al Santo Sepolcro, alla Santa Croce, ai misteri della Passione e della Resurrezione sparsi nelle aree più diverse. Tuttavia si tratta di edifici e complessi estremamente dissimili e apparentemente inconciliabili, non riconducibili a una tipologia architettonica fissa. Basti pensare alla *Ierusalem* di Bologna, il complesso di Santo Stefano, che fa riferimento all'Anastasis, trasponendola in un edificio a pianta poligonale, e ai luoghi che furono teatro della passione di Cristo, riprodotti nell'area circostante²³, alla chiesa di San Sepolcro a Milano²⁴, espressamente

21 Sulle *imitationes* in ambito germanico, J. KRÜGER, *Die Grabeskirche in Jerusalem und ihre Nachbauten im 11. und 12. Jahrhundert*, in C. STIEGEMANN, M. WEMHOFF (ed.), *Canossa 1077 Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik*, Katalog, Paderborn 2006, I, Essays, pp. 498-511.

22 *Die Pilgerfahrt des russischen Abst Daniel ins heilige Land 1113-1115, aus dem Russischen übersetzt von A. LESKIEN*, in *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*, 7 (1884), pp. 24-25; M. GARZANITI (cura), *Itinerario in Terrasanta, Daniil Egumeno*, Roma 1991, pp. ***

23 G. FASOLI, *Le "sette chiese": una vicenda ultramillenaria*, in F. BOCCHI (cura), *7 colonne 7 chiese. La vicenda ultramillenaria del complesso di Santo Stefano*. Catalogo della mostra, Bologna 1987, p. 13. Per una ricostruzione ipotetica delle fasi edificatorie, R. G. OUSTHEROUT, *Santo Stefano e Gerusalemme, "Stefaniana"*, Nologna 1985, p. 145; ID., *Osservazioni sulla galleria del S. Sepolcro a S. Stefano di Bologna, "Stefaniana"*, Bologna

dedicata come meta di pellegrinaggi sostitutivi, che non replica topomimeticamente alcun edificio o elemento gerosolimitano, oppure, ancora a Lalibela, la "Gerusalemme etiope" che riproduce gli ipsissima loca, ma senza alcun riferimento alla rotonda della Resurrezione²⁵.

In generale, non tutti gli edifici chiesastici a pianta centrale sono riferiti per intitolazione e circostanze di committenza alla Terrasanta e non tutte le riproduzioni votive dei santuari di Gerusalemme hanno

1985, p. 166; ID., *The Church of the Holy Sepulchre (in Bologna, Italy)*, in "Biblical Archaeology Review", novembre-dicembre 2000, vol. 26, n. 6, pp. 25-30.

24 Il diploma, peraltro sospetto di interpolazioni, è riportato dal Puricelli in base a un originale presente nell'archivio degli Oblati e individuato dal Galbiati anche in altre copie. G.P. PURICELLI, *Ambrosianae Mediolani Basilicae ac Monasterii hodie Cistercensis monumenta*, Milano 1645, n. 289; G. GALBIATI, *Il tempio dei Crociati e degli Oblati. San Sepolcro dell'Ambrosiana*, in *I cavalieri lombardi dell'ordine del Santo Sepolcro*, Milano 1930, p. 64. Sul contenuto del diploma A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi di Milano e la nuova coscienza cittadina*, in R. BORDONE, J. JARNUT, *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo*, Bologna 1988 (Annali dell'Istituto Storico Italo Germanico, n. 25), pp. 213-222. Sulla spedizione e sul contesto socio politico, G. ANDENNA, R. SALVARANI (cura), *Deus non voluit. I lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*. Atti del convegno, Milano 10-11 dicembre 1999, Milano 2003.

25 Il testo edito da J.F.C. Perruchon (*Vie de Lalibela*, Paris 1892) è tratto dal manoscritto del British Museum – British Library Oriental 718, copiato fra il 1801 e il 1819. Esiste però un manoscritto più antico, British Museum – British Library Oriental 719, scritto nella prima metà del XV secolo (Wright, *Catalogue*, no. CCXCIV); R. PANKHURST (ed.), G.W.B. HUNTINGFORD, *The historical geography of Ethiopia cit.*, p. 7. Una parte dello stesso testo, tratta da un'altra copia, conservata alla Biblioteca Vaticana, è stata pubblicata da S. KUR, *Edition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178*, Atti NAL Memorie, 1972, 8 ser. XVI, pp. 383-426. Per approfondimenti bibliografici e tematici generali W. RAUNIG, R. SALVARANI, *Etiopia. Storia, arte, cristianesimo*, Milano 2005, in particolare pp.*****; per considerazioni di carattere costruttivo e architettonico-planimetrico rinvio a R. SALVARANI, *Una imitatio dei luoghi santi del XIII secolo nel cuore dell'altopiano etiopico: Lalibela*, in S. GENSINI (cura), *Fedi a confronto. Ebrei, cristiani, musulmani nel Mediterraneo del XIII secolo*. Atti del convegno San Vivaldo – Montaione, 22-24 settembre 2004, Firenze 2006, pp. 79-114. Per l'analisi della struttura planimetrica del complesso, le acqueforti di Lino Bianchi Barriviera segnano, tutt'oggi, un punto di riferimento di grande importanza. Realizzate sulla base di schizzi e disegni eseguiti nel 1938-39 al seguito della spedizione scientifica guidata da Antonio Monti della Corte e sulla base dei rilievi architettonici di Elio Zacchia, restituiscono un'accurata analisi interpretativa degli spazi di Lalibela, ancora valida per comprendere i rapporti spaziali degli edifici con il contesto circostante e per identificare i singoli elementi dell'insieme. Sono state pubblicate in *Le chiese in roccia di Lalibela e di altri luoghi del Lasta*, Roma (Istituto per l'Oriente) 1963. Una parte delle tavole è pubblicata anche in E. MANZATO (cura), *Acqueforti di Lino Bianchi Barriviera. Le chiese monolitiche di Lalibela (1939-1949)*. Catalogo della mostra, Treviso, Museo Civico "L. Bailo", 1 ottobre-30 novembre 1988, Treviso 1988.

struttura a pianta centrale, né includono elementi che ricordano la basilica costantiniana della Risurrezione.

Come si spiegano e si conciliano questi esiti, apparentemente opposti, del comune processo di imitazione architettonica? E' possibile individuare una metodologia comune per ricostruirne la genesi, per analizzarne gli usi e per ricondurre la varietà delle forme architettoniche all'unicità originaria dell'ispirazione di fede e di devozione a cui risalgono? Come procedere?

Prima di tutto si pone la necessità di ricorrere all'integrazione di fonti di tipologie diverse: testi scritti, documentari e agiografici coevi all'edificazione, testi liturgici, analisi di sopravvivenze liturgiche e devozionali negli usi anche successivi, ricostruzioni delle liturgie gerosolimitane dell'epoca della costruzione, rilievi architettonici dell'originale e della copia. Poi occorre rilevare alcune problematiche specifiche del tema di studio.

A partire dalla sua identificazione e dalla prima costruzione di edifici votivi, in epoca costantiniana, l'*exemplum* gerosolimitano è stato oggetto di profonde trasformazioni attraverso i secoli, che ne hanno modificato la percezione da parte dei pellegrini.

Sono individuabili vere e proprie fasi edificatorie distinte, che corrispondono a esiti molto diversi gli uni dagli altri.

Al primo assetto, che univa in un'unica area a cielo aperto una serie di sacelli e di luoghi devozionali, ai quali si aggiungeva la basilica della Resurrezione a pianta circolare, con doppio anello di deambulazione, seguì una fase "modestiana", successiva alle distruzioni avvenute durante l'invasione dei persiani, che inglobò l'Anastasis e altri santuari minori all'interno di un perimetro porticato, affiancato da vani chiusi. Nell'XI secolo, dopo i danni riportati dall'edificio nel saccheggio ordinato da Al Hakim nel 1009, Costantino Monomaco lo fece ricostruire, intervenendo sulla rotonda, sull'edicola (forse completamente rifatta), sul triportico e sulle cappelle che vi si affacciavano, sulle cappelle affacciate sul piazzale esterno. Ancora più radicale fu l'intervento progettato e parzialmente realizzato in epoca crociata, quando il Santo Sepolcro avrebbe dovuto diventare l'edificio più sontuoso e mirabile della

cristianità²⁶.

Ciascuna di queste fasi portò alla realizzazione di un complesso architettonico fortemente connotato e profondamente diverso rispetto alle versioni precedenti o successive. Nel periodo che ci interessa, fra IX e XIII secolo, i pellegrini conobbero tre assetti distinti. Questi raffigurarono nei loro resoconti e questi vennero replicati al loro ritorno in patria, con esiti diversificati a seconda dell'epoca in cui furono raccolte le informazioni. È infatti il momento della percezione, della descrizione e della misurazione dell'originale a determinare le caratteristiche della copia, più che l'epoca della costruzione *strictu sensu*.

Lo studio delle *imitationes* gerosolimitane si interseca, inoltre, con il problema di definire quali fossero le tecniche, le modalità e le finalità del disegno, della raffigurazione e della progettazione nei secoli che ci interessano²⁷. Quali criteri, quali unità di misura venivano utilizzati? A quali elementi era interessato il pellegrino impegnato a misurare in vista della realizzazione di un nuovo edificio "ad veram similitudinem factum"? Quali capacità geometriche avevano in realtà monaci, eremiti, semplici devoti che raggiungevano il Sepolcro? Che rapporto si creava, al ritorno, fra i loro schizzi e la progettazione dell'imitazione?

L'esiguità della documentazione grafica superstite non permette di analizzare le modalità di misurazione e di "rilievo" dei manufatti, né quelle della loro restituzione e successiva traduzione in progetti per nuove costruzioni. Tuttavia è più che probabile l'utilizzo integrato non solo di disegni, ma anche di modellini e raffigurazioni tridimensionali²⁸.

26 Per una sintesi sulle vicende architettoniche del complesso degli edifici del Santo Sepolcro a Gerusalemme, *Santo Sepolcro* in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VIII, Roma 1988, cc. 934-940. Opera di riferimento resta P.V. CORBO, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme. Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, I, Jerusalem 1982.

27 V. ASCANI, voce *Disegno architettonico*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, V, **** 1994, pp. ****; ID., *Il Trecento disegnato: le basi progettuali dell'architettura gotica in Italia*, Roma 1997, pp. ****

28 B. BRENNK, *Architettura e immagini del sacro nella tarda antichità*, Spoleto 2005, p. 119 ss.; L. KÖTZSCHE, *Pilgerandenken aus dem hl. Land*, in *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag.*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband*, 11 (1984), pp. 229-246; A. PERONI, *Ordo et mensura nell'architettura altomedievale*, p. 1081; J.

Se è vero che, in generale, queste rappresentazioni hanno contribuito a rendere immediatamente riconoscibili le copie rispetto a un originale che era già ben presente nell'immaginario collettivo, molto più complesso è cercare di stabilire in che modo e fino a che punto le imitazioni architettoniche e devozionali si basassero su elementi grafici.

Si impone, poi, una distinzione fra *imitationes* topomimetiche e *imitationes* puramente devozionali. Le prime nascevano con la finalità di riprodurre, al vero o in scala, gli spazi dove si venerava il luogo in cui Cristo ha vinto la morte ed erano basate su raffigurazioni, modelli e misurazioni. Le altre probabilmente non hanno mai previsto una duplicazione di spazi, né misure o repliche di parti architettoniche. Sono state strutturate in relazione con elementi singoli che rimandavano agli *ipsissima loca* (reliquie, parti architettoniche interne che ricordavano l'edicola, la lastra dell'unione, il Golgota o i gesti devozionali che vi venivano compiuti), in relazione con precise intitolazioni o con avvenimenti legati alla Terrasanta e al fenomeno delle crociate.

Gli edifici appartenenti ad entrambe le categorie dovevano essere immediatamente identificati come repliche e come luoghi memoriali della Passione e Resurrezione dai contemporanei, indipendentemente dagli aspetti formali e tipologici.

A questo si aggiunge che non solo l'originale di Gerusalemme, ma anche le imitazioni e l'uso del loro spazio sono mutati nel tempo. Nella maggior parte dei casi, si tratta infatti di edifici rimasti in uso per secoli, spesso riadattati, se non nelle strutture murarie, almeno nei loro elementi interni. In particolare, la Cristianità latina ha vissuto nei secoli che ci interessano due periodi di riforma e di intensa elaborazione liturgica, in età carolingia²⁹ e tra la fine dell'XI

HUBERT, *Les tablettes de cire d'Angers*, in *Nouveau recueil d'études d'archéologie et d'histoire*, Genève-Paris 1985, pp. 535-545.

29 Sulle liturgie gerosolimitane diffuse nella Cristianità occidentale in epoca carolingia, C. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris 1963, pp. 73-167, sulla chiesa di San Michele a Fulda in relazione con il Santo Sepolcro, in particolare pp. 102-106.

secolo e la prima metà del successivo³⁰. I mutamenti indotti possono avere influenzato sia la progettazione iniziale delle architetture, sia la loro trasformazione, sia i cambiamenti di intitolazione o di devozioni praticate. In altre parole, nel processo di duplicazione topomimetica e devozionale, non sono statici e immutati nel tempo né il modello né l'imitazione.

La vastità, la complessità e l'incomprensibilità dell'insieme gerosolimitano doveva essere una delle prime caratteristiche che colpivano i pellegrini medievali, come del resto avviene per gli osservatori di oggi. Di conseguenza, ipotizzare la progettazione di una replica di tutte le sue componenti doveva apparire un'impresa per molti aspetti immane. Più diretto e relativamente più semplice era la riproposizione parziale, l'imitazione di singoli santuari o elementi devozionali. Fra questi, l'edicola che custodisce la tomba vuota del Cristo e, al suo interno, parte della lastra che avrebbe dovuto chiuderla, insieme con la rotonda dell'Anastasis sono state replicate più frequentemente e con esiti più immediati di riconoscibilità. La seconda, in particolare, è l'unica parte "fissa" del complesso di Gerusalemme: la sua struttura e, soprattutto, la sua planimetria non è stata alterata da alcuna ricostruzione. Le sue repliche sparse nell'ecumene cristiana risalgono a tutti i secoli in cui si è verificato il fenomeno dell'*imitatio* architettonica.

Di conseguenza la storiografia artistica anche recente ha messo in evidenza più facilmente i legami tra edifici a pianta circolare e il presunto modello di Terrasanta, arrivando talvolta a fare coincidere l'adozione dello schema tipologico con l'espressione di una volontà di duplicazione devozionale.

In realtà la situazione è più complessa: si pone l'esigenza di distinguere quali chiese a pianta circolare possono essere considerate *imitationes* dell'Anastasis e quali, invece, si rifanno ad altri modelli, altre tradizioni, altre simbologie. Planimetrie circolari sono state più volte utilizzate nel corso dei secoli, secondo diverse declinazioni,

30 Sugli aspetti spaziali delle devozioni legate ai Luoghi Santi in epoca crociata, M. REY-DELQUÉ, *La liturgie de l'église latine de Jerusalem au temps des croisades*, in *Les croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis 1096-1270*, Milano 1997, pp. 243-246.

assumendo varie valenze simboliche, in relazione anche con altri prototipi. In particolare, le basiliche romane di epoca costantiniana, Santo Stefano e Santa Costanza, e la basilica palatina di Aquisgrana³¹ possono essere considerate i punti di riferimento di altrettante tradizioni architettoniche, legate a contesti e valenze imperiali.

Di qui la necessità di non limitarsi a un'indagine meramente tipologica, ma di fare dialogare informazioni provenienti da fonti storiche scritte con i dati che emergono dal rilievo architettonico delle strutture giunte fino a noi. Questi ultimi possono evidenziare aspetti legati alla percezione dello spazio da parte dei fedeli, quali, per esempio, gli orientamenti delle singole parti degli edifici e dei loro elementi interni, le quote e le pendenze dei piani di calpestio, la presenza di gradini, di ingressi ribassati che impongono di piegarsi o genuflettersi, l'esistenza di nicchie o di feritoie dove erano poste e si potevano toccare le reliquie. E così via.

Inoltre, nel quadro di un'interpretazione sistematica di un fenomeno devozionale, architettonico e liturgico complesso, una campionatura per aree geografiche delle *imitationes* superstiti può fare emergere elementi specifici, linee di mutamento e problematiche secondarie.

In area italica si registra la diffusione di planimetrie a schema circolare (Novacella, Sant'Angelo a Perugia, San Michele a Chiusa, San Galgano) e poligonale (Pisa, Acquapendente) usate in modo apparentemente indifferente. Si registra, inoltre, l'identificazione con il Santo Sepolcro di elementi architettonici posti all'interno delle chiese, non con l'edificio *tout court* (Aquileia, Ternate).

In generale, la chiave centrale di interpretazione del fenomeno è l'analisi degli usi liturgici all'interno sia dell'*exemplum*, sia del *simulacrum*, nel loro rapporto reciproco e nella loro centralità rispetto alla progettazione dell'edificio-copia e della sua percezione da parte della comunità a cui era destinato.

31 Sulla diffusione dello schema architettonico a pianta centrale in età carolingia, M. UNTERMANN, "Opere mirabili constructa". *Die Aachener "Residenz" Karls des Großen*, in *799, Kunst und kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III in Paderborn. Beiträge zum Katalog der Ausstellung, Paderborn 1999, Mainz am Rhein 1999*, pp. 152-164, ID., *Karolingische Architektur als Vorbild*, *ivi*, pp. 165-173, e la relativa bibliografia.

Essa, tuttavia, implica alcuni problemi metodologici preliminari.

Prima di tutto, lo scorrimento dei mutamenti liturgici ha tempi diversi rispetto a quelli della costruzione di un singolo edificio e dell'elaborazione di tipologie architettoniche. Così, accanto a complessi progettati espressamente in funzione di un nuovo culto o di un rito che si andava affermando negli stessi anni, possono verificarsi adattamenti di strutture più antiche a liturgie riformate; talvolta architetture preesistenti accolgono soltanto mutamenti parziali in relazione con le liturgie che si svolgono all'interno e all'esterno degli edifici, oppure, viceversa, devozioni e cerimonie più antiche persistono all'interno di spazi rinnovati.

Non si attua un rapporto meccanico fra strutture architettoniche, da una parte, e trasformazioni, riforme o scelte liturgiche, dall'altra. Queste ultime, inoltre, possono incidere esclusivamente sul contesto spaziale interno, sull'arredo, sulle parti mobili dell'edificio, implicate più direttamente nel rito, e non sulle strutture murarie.

Lo stesso originale gerosolimitano era – ed è – vissuto e percepito in relazione anche con l'uso di oggetti liturgici, cortine, apparati, altari portatili che creano, frazionano e ricreano lo spazio rituale. Proprio il ricorso a elementi mobili ha reso possibile la presenza di più comunità cristiane che officiavano – e officiano - con riti e liturgie diverse, spesso utilizzando i medesimi spazi, in orari diversi e scandendo le festività secondo calendari diversi.

Anche la genesi delle parti murarie del complesso è stata particolarmente complessa e stratificata, marcata da distruzioni e ricostruzioni, riusi diversificati degli stessi materiali, restauri pesanti. Ne consegue che le *imitationes* sono proiezioni parziali di questa complessità, a loro volta indirette e orientate in base al contesto liturgico, devozionale, istituzionale e artistico-architettonico nel quale si inseriscono.

Sono riflessi prodotti da un meccanismo di rifrazione di un oggetto in movimento; è come se ci trovassimo di fronte a un cristallo che proietta luci e colori diversi a seconda del punto dal quale lo si guarda e dell'intersezione fra la luce, lo sguardo e le sfaccettature.

Si pone, quindi, la necessità di approfondimenti caso per caso, che puntino a mettere in evidenza gli sviluppi delle funzioni liturgiche

svolte all'interno dei singoli edifici, in relazione con la committenza, nella prospettiva di accertarne l'incidenza sulle architetture e sulle scelte progettuali.