



# MILANO *e la* TERRA SANTA

*Atti del convegno  
in apertura delle celebrazioni  
per i cento anni della rivista Terrasanta  
Milano, 9 novembre 2019*

*Cesare Alzati • Marco Flamini • Francesco Maria Galli  
Giúdo Gentile • Giuseppe Ligato • Paola Francesca Moretti  
Marco Navoni • Paolo Pieraccini • Renata Salvarani*

© 2020 Fondazione Terra Santa - Milano  
Edizioni Terra Santa - Milano

Nessuna parte di questo libro  
può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma  
o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro  
senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti.

Proprietà letteraria riservata  
Fondazione Terra Santa - Milano

Finito di stampare nell'ottobre 2020  
da GESP s.r.l., Città di Castello (PG)  
per conto di Fondazione Terra Santa  
ISBN 978-88-6240-820-2

# MILANO E LA TERRA SANTA

Atti del convegno  
in apertura delle celebrazioni  
per i cento anni della rivista *Terrasanta*  
Milano, 9 novembre 2019

## Contributi di:

Cesare Alzati – Marco Flamini – Francesco Maria Galli  
Guido Gentile – Giuseppe Ligato – Paola Francesca Moretti  
Marco Navoni – Paolo Pieraccini – Renata Salvarani

## Indice generale

<b>Presentazione</b>	11
MASSIMO PAVANELLO	
<b>Saluto dell'Arcidiocesi in apertura del convegno</b>	13
CESARE ALZATI	
<b>Echi di Gerusalemme nell'antica vita ecclesiale milanese</b>	15
1. Le forme cultuali nella Chiesa pre-costantiniana e la primitiva comunità cristiana milanese	15
2. Costantino, Gerusalemme e gli sviluppi dell'ordinamento rituale cristiano nei Luoghi Santi e nell'intera ecumene	21
3. La celebrazione della Pasqua nella testimonianza di Ambrogio: gli archetipi gerosolimitani della prassi milanese	22
3.1. «Lectus est de more»	22
3.2. Il Vangelo secondo Matteo nel Triduo aghiopolita	23
3.3. L'avvio del Triduo	25
3.4. La Morte del Signore	25
3.5. La Deposizione nel Sepolcro	26
3.6. Elementi gerosolimitani nelle prime due officature notturne del Triduo milanese	26
3.7. Sabato Santo «mane»	27
3.8. La Veglia Pasquale	28
PAOLA FRANCESCA MORETTI	
<b>Elena e Costantino fra Milano e i Luoghi Santi</b>	33
La premessa storica: Costantino e l'"editto di Milano"	33
Da Milano a Gerusalemme: Costantino e il complesso del Santo Sepolcro	37
Da Milano a Gerusalemme a Milano: viaggi e racconti dei pellegrini <i>ad Loca Sancta</i>	39
Da Gerusalemme a Milano: l' <i>inventio</i> della Croce nel <i>De obitu Theodosii</i>	41

RENATA SALVARANI

**Il Santo Sepolcro nella topografia devozionale e memoriale di Milano**

1. Spazio sacro e spazio simbolico
  - 1.a L'impronta di Gerusalemme
2. Lo spazio urbano di Milano
  - 2.a Le fondazioni ambrosiane
  - 2.b La forza di attrazione delle aree centrali
  - 2.c La Moneta
3. La chiesa di San Sepolcro
  - 3.a Fondazione
  - 3.b Riconsacrazione
4. Legami con le reti simboliche e semantiche urbane
  - 4.a Devozioni
  - 4.b Feste e processioni
  - 4.c Funzioni economiche
5. Conclusioni

MARCO NAVONI

**Il Santo Chiodo a Milano: tradizioni, culto e devozioni**

GIUSEPPE LIGATO

**Profezie, propaganda ed esotismo nella crociata lombarda del 1101**

MARCO FLAMINE

**Le ampolle di Monza, tesori di Terra Santa**

GUIDO GENTILE

**Memorie di Terra Santa e invenzione dei Sacri Monti**

1. Luoghi e misteri: tra esperienze di pellegrinaggio, predicazione e meditazione
2. La composizione del Sacro Monte di Varallo e l'evoluzione del modello nei successivi Sacri Monti

FRANCESCO MARIA GALLI

**Milano, la Terra Santa e i Cavalieri del Santo Sepolcro, ieri e oggi**

PAOLO PIERACCINI

**Il Commissariato di Terra Santa di Milano: quattrocento anni in ausilio alle opere dei frati minori in Oriente**

1. Commissariati di Terra Santa nei primi secoli di storia (XIV-XVIII)
1. primi (oscuri) secoli di storia del Commissariato di Terra Santa di Milano

i Milano

Indice generale 9

I mancati effetti delle leggi eversive del 1866-1867 sul Commissariato di Milano	
Ricostituzione della Custodia lombarda e della Provincia veneta (1868-1879)	140
L'attività del Commissariato di Milano in favore della Terra Santa (1861-1899)	144
Il Commissariato di Milano dopo la prima guerra mondiale	146
L'apertura a Milano di un "Centro Coordinatore di Propaganda e Stampa" (1951)	150
Evoluzione del Centro Propaganda e Stampa: le Edizioni Terra Santa di Milano (2005)	154
	158

FRANCESCO IELPO

**Conclusioni** 161

**Profilo degli autori** 165

01

e

gi

Renata Salvarani

Professore di Storia del cristianesimo e delle Chiese, Università Europea di Roma

## Il Santo Sepolcro nella topografia devozionale e memoriale di Milano

### 1. Spazio sacro e spazio simbolico

L'esperienza dell'uomo religioso si colloca in una non-omogeneità spaziale: lo spazio discontinuo in cui egli si muove contempla una opposizione fra lo spazio sacro – il solo reale e realmente esistente – e il vuoto senza forma che lo circonda<sup>1</sup>. In questa prospettiva di senso, che Mircea Eliade ha esplicitato ne *Il sacro e il profano*, la ierofania rivela un punto assoluto, un centro. In altre parole, l'uomo ha bisogno di fissare il suo centro, il perno del mondo in cui vive: questa azione coincide con una fondazione, la genesi dell'universo.

Egli sente il bisogno di esistere in un mondo organizzato, basato su un ordine, in un *cosmos*. Ne deriva che ogni edificio, ogni costruzione ha una cosmogonia come modello paradigmatico.

Il luogo, il punto di quella genesi, si configura come centro dell'universo e come marcatura dello spazio, come differenziazione operata simbolicamente nell'indistinto del caos che, così, nasce come cosmo. La scoperta di un punto fisso, il fulcro, equivale alla creazione di un mondo: da quel momento in poi, l'orientamento rituale e la costruzione dello spazio sacro assumeranno un valore cosmogonico: il corpo impegnato nella preghiera, i gesti del celebrante, le architetture culturali saranno rivolti verso quel luogo.

Talvolta non è necessaria una teofania (o una ierofania) in senso proprio: alcuni segni sono sufficienti a indicare la sacralità di uno spazio, può essere

<sup>1</sup> M. Eliade, *The sacred and the profane. The nature of Religion, the significance of religious myth, symbolism and ritual within life and culture*, Harvest Book, New York 1963 (1956), pp. 20-24.

messa in atto una evocazione; un ricordo, una memoria o una celebrazione possono essere sufficienti per ricreare uno spazio con valore sacrale.

In una ulteriore dilatazione di questo processo, grazie a un atto di consacrazione e ri-consacrazione, uno spazio viene rinnovato, ri-creato in modo simbolico. Tale passaggio può coincidere con trasformazioni profonde di una società, configurando una sorta di processo di ri-nascita.

Se un centro fondativo è il fulcro del mondo, una molteplicità di centri e la loro reiterazione nello spazio, nelle società tradizionali, permettono di mettersi in comunicazione con il trascendente: lo spazio profano della quotidianità viene così sacralizzato. Ecco, quindi, che la ricerca del centro diventa materializzazione spaziale della ricerca di senso.

Nelle culture cristiane è la città di Gerusalemme a fissarsi come *om-bilicus*, come riferimento per l'intera ecumene. Il valore memoriale della città, dovuto alla sua relazione storico geografica con la Passione, Morte e Resurrezione di Gesù, viene reso presente nella liturgia, che evoca e fa memoria del suo spazio, teatro e testimone degli eventi della Salvezza. Non solo: quel punto della superficie terrestre rende manifesta la dialettica fra Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste, rinviando a una prospettiva escatologica, orizzonte di ogni celebrazione e della vita di ciascuna comunità.

### 1.a L'impronta di Gerusalemme

Desiderata e amata, essa si fa meta di pellegrinaggio, destinazione di cammini e rotte: è oggetto dei gesti intimi di toccare, vedere, baciare; diventa fondamento antropologico della *quête* del sacro.

In forma mediata, per *imitatio* e per duplicazione, la topologia simbolica cristiana dei Luoghi Santi va configurandosi anche come *pattern* riconoscibile impresso nella *forma urbis* delle città dell'ecumene. Tale genesi simbolica, nella sua dimensione storica e semiotica, si inserisce nel cuore della più ampia tematica dei processi di semantizzazione dello spazio, all'interno degli studi sulla città.

Come e fino a che punto una struttura urbana complessa può essere improntata a un modello predefinito?

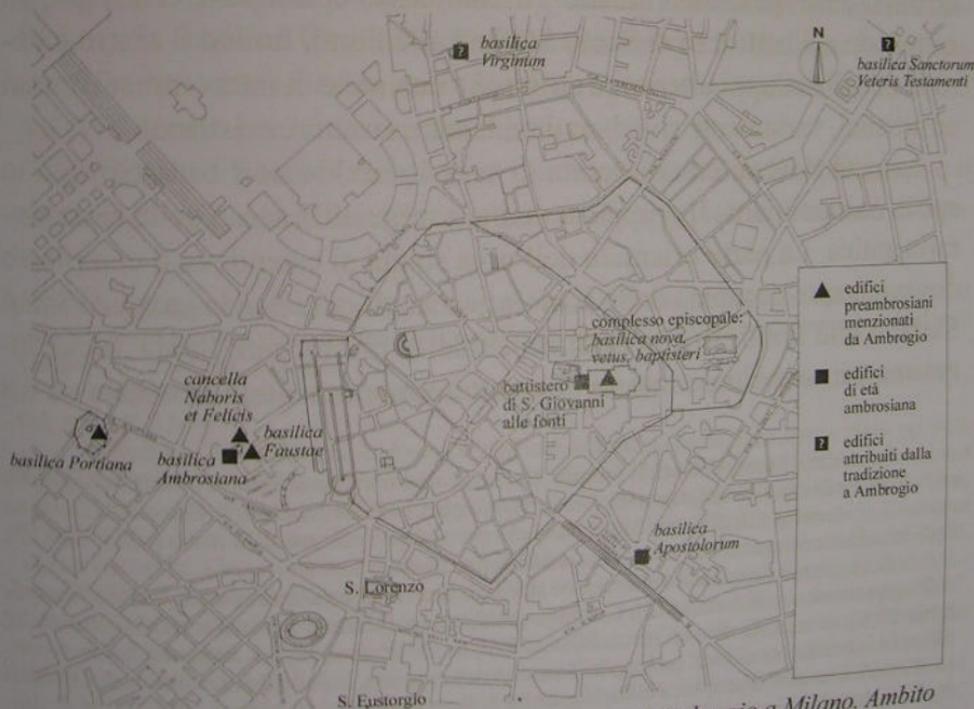
Può uno spazio urbano, articolato interazioni fra elementi funzionali e marche simboliche, essere replicato in un processo di moltiplicazione evocativa?

Ancora, nel contesto delle trasformazioni e delle riedificazioni degli insediamenti di lunga durata, l'insieme di una città viene riconosciuto come replica simbolica rispetto a un *exemplum* grazie a singoli elementi innestati in un tessuto preesistente?

Alcune risposte alle questioni generali possono emergere nello spazio costruito di Milano riscontrando la configurazione dinamica dei poli semantici agiopoliti e la loro problematica replicazione dialettica.

## 2. Lo spazio urbano di Milano

In un processo di lungo periodo, vi si sono verificate stratificazioni complesse, nelle quali le dinamiche storico urbanistiche non si evidenzia-



Da S. Lusuardi Siena, E. Neri, P. Greppi, *Le chiese di Ambrogio a Milano. Ambito topografico ed evoluzione costruttiva dal punto di vista archeologico*, in P. Boucheron, S. Giovanni (a cura), *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V-XVIII)*, Sorbonne-École française de Rome, Roma 2016.

no in modo immediato: nel caso del tessuto urbano di Milano possiamo parlare piuttosto di diverse densità semantico-simboliche e di reti di nuclei sacralizzati sovrapposte allo spazio vissuto quotidiano della città. È uno spazio complesso, stratificato e ri-stratificato, in cui si sovrappongono memorie, elementi identitari della chiesa locale, narrazioni di eventi, segni di trasformazioni sociali in atto.

## 2.a Le fondazioni ambrosiane

I punti saldi di tale tessuto, quelli che rimangono definiti e fissi, si identificano sostanzialmente con le fondazioni ambrosiane. Esse compongono un vero e proprio circuito, saldato nel tempo grazie alle devozioni propriamente ambrosiane e milanesi e grazie alla loro codificazione e fissazione nell'uso liturgico. Dovevano formare il segno della croce, il sigillo del cristianesimo sul tessuto urbano<sup>2</sup>. Il complesso episcopale, con il gruppo cattedrale e il battistero di Santo Stefano alle Fonti, furono il centro e l'origine degli sviluppi ulteriori e attirarono una serie di interventi edificatori ed artistici, variamente riverberati nelle altre strutture cristiane<sup>3</sup>.

La città doveva essere dotata di un patriarcio con battistero già in epoca costantiniana. Il gruppo cattedrale sorge all'interno della cinta muraria antica. La parte orientale dell'area su cui si estendeva il complesso doveva essere occupata dalla *basilica vetus*, di cui resta la vasca di Santo Stefano alle Fonti. In corrispondenza della più recente Santa Tecla dovevano esistere altre strutture di carattere monumentale destinate ad usi

<sup>2</sup> S. Lusuardi Siena, E. Neri, P. Greppi, *Le chiese di Ambrogio a Milano. Ambito topografico ed evoluzione costruttiva dal punto di vista archeologico*, in P. Boucheron, S. Giovanni (a cura), *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V-XVIII)*, Sorbonne-École française de Rome, Roma 2016, pp. 31-86.

<sup>3</sup> Come sintesi della ricca elaborazione storiografica sul tema si considerino: *Milano Capitale dell'impero romano (286-402 d.C.)*, Catalogo della mostra (Milano, Palazzo reale, 24 gennaio-22 aprile 1990), (a cura) G. Sena Chiesa, Silvana Editore, Milano 1990; *La città e la sua memoria: Milano e la tradizione di sant'Ambrogio*, Catalogo della mostra, Milano, Museo diocesano, (a cura) M. Rizzi, S. Lusuardi Siena, M. Pia Rossignani, M. Sannazaro, Electa, Milano 1997; *387 d. C. Ambrogio e Agostino, le sorgenti dell'Europa*, Museo Diocesano, Chiostrì di Sant'Eustorgio, Milano, 8 dicembre 2003-2 maggio 2004, (a cura) P. Pasini, Edizioni Olivares, Milano 2003. Si veda anche M. Sannazaro, *Michelangelo Cagiano de Azevedo a Milano*, in *Michelangelo Cagiano de Azevedo. Inventario di un'eredità*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 33-54.

liturgici. Le si identifica con la *nova* ricordata da Ambrogio nell'Epistola 76 a Marcellina<sup>4</sup>. La cronologia della fondazione si colloca oggi al più presto all'età tardo ambrosiana, si dovrebbe quindi immaginare questo imponente edificio forse non completamente ultimato durante il conflitto delle basiliche. Secondo la testimonianza del biografo Paolino non lontano dalla *vetus* si trovava la *domus Ambrosii*, dotata di un *viridarium* (da cui deriverebbe il toponimo Verziere)<sup>5</sup>.

Si tratta di un'area soggetta a continue riedificazioni, cuore devozionale, celebrativo e istituzionale della città, le cui fitte maglie costruttive possono risultare di difficile decifrazione e sono state oggetto di un ricco e complesso dibattito archeologico e interpretativo<sup>6</sup>.

La marcatura cristiana e la monumentalizzazione del *suburbium*, in collegamento con il centro episcopale, corrispondono agli interventi della committenza di Ambrogio, innestati su preesistenze e memorie martiriali. Lungo gli assi della una croce ideale avrebbe collocato quattro basiliche: la Basilica Apostolorum (San Nazaro), la Basilica Martyrum (Sant'Ambrogio), la Basilica Virginum (San Simpliciano) e la Basilica Salvatoris et sanctorum veteris testamenti (San Dionigi, non più esistente, demolita nel XVI secolo per la costruzione delle mura).

La Basilica di San Nazaro<sup>7</sup>, così come quella di San Simpliciano<sup>8</sup>, è il risultato di un cantiere ininterrotto nei secoli, nei quali si è cercato di inte-

<sup>4</sup> Per gli approfondimenti si rinvia a M. S. Lusuardi Siena, *Il complesso episcopale di Milano: riconsiderazione della testimonianza ambrosiana nella epistola ad sororem*, in «Antiquité Tardive», 4, 1996, pp. 124-129.

<sup>5</sup> Paulinus Mediolanensis, *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi*, 13, 1-2, in PL., vol. 14, coll. 33-34.

<sup>6</sup> Si vedano: A. Pracchi, *La cattedrale antica di Milano*, Laterza, Bari-Roma 1996, pp. 349-350; S. Lusuardi Siena, *Il complesso episcopale di Milano: riconsiderazione della testimonianza ambrosiana nella epistola ad sororem*, in «Antiquité Tardive», 4, 1996, pp. 124-129; E. Neri, *ambrosiana nella epistola ad sororem*, in «Antiquité Tardive», 4, 1996, pp. 124-129; E. Spalla, S. Lusuardi Siena, *Il complesso episcopale di Milano: dall'insediamento romano al duomo visconteo. Una problematica sintesi diacronica*, «Hortus artium medievalium», 20, 2014, pp. 192-205; S. Lusuardi Siena, B. Bruno, L. Villa, L. Fieni, G. Giozza, F. Sacchi, E. Arslan, *Le nuove indagini archeologiche nell'area del Duomo*, in *La città e la sua memoria*, cit., pp. 40-67.

<sup>7</sup> M. Sannazaro, *Ad modum crucis: la basilica paleocristiana dei SS. Apostoli e Nazaro*, in «Studia Ambrosiana: annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», 2, Milano 2008, pp. 131-153.

<sup>8</sup> C. Giostra, *La basilica di San Simpliciano fra età paleocristiana e alto medioevo: alcuni spunti*, in «Studia Ambrosiana: annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», 1, Milano 2007, pp. 77-98; F. Sacchi, *Il luogo di San Simpliciano a Milano: spunti sui culti suburbani dal riesame del materiale romano reimpiegato nelle strutture basilicali*, in «Studia Ambrosiana: annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», 1, Milano 2007, pp. 99-104; M. Sannazaro, *San Simpliciano*

grare l'edificio originario in nuove strutture, senza stravolgerne il senso e il valore simbolico: la basilica, dedicata in origine agli Apostoli, sorgeva infatti sull'area di una precedente necropoli, cristianizzata probabilmente dal IV secolo perché vi erano collocate le sepolture dei vescovi Calimene e Castriciano<sup>9</sup>. La continuità dei vescovi milanesi con la tradizione apostolica vi sarà rimarcata anche nei secoli successivi. L'edificio fu costruito sull'asse stradale per Roma, monumentalizzato con portici già dal 375<sup>10</sup>. La fondazione della *Basilica Martyrum* si colloca fra il 379 e il 386, nell'area del cimitero *ad martyres*<sup>11</sup>. Nella lettera alla sorella Marcellina è documentata la consacrazione, con la traslazione dei resti dei santi Gervasio e Protasio, deposti sotto l'altare nel 386<sup>12</sup>.

Completa l'assetto delle fondazioni ambrosiane nel *suburbium* la Basilica di San Dionigi, in epoca medievale detta anche *Salvatoris et sanctorum veteris testamenti*, collocata lungo la strada che esce da Porta Orientale<sup>13</sup>. Il suo assetto è ricostruibile solo in parte, soltanto grazie ad alcune raffigurazioni. Sono dati rilevanti l'antichità del complesso e l'intitolazione all'ultimo predecessore di Ambrogio legato all'ortodossia, morto esule in Cappadocia. La coerenza complessiva degli interventi ha fatto ipotizzare un vero e proprio programma di semantizzazione cristiana (forse in contrapposizione con i simboli imperiali) grazie all'organizzazione del culto dei martiri e alla marcatura di punti nodali. Lo stridente contrasto con i segni pagani, come l'arco di trionfo che introduceva alla via porticata su cui si affacciava San Nazaro, dovevano affermare una diversa idea di vittoria e, in un'ultima ana-

come complesso funerario: tipologia e testimonianze epigrafiche, in «Studia Ambrosiana: annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», 2, Milano 2007, pp. 105-128).

<sup>9</sup> G. Cuscito, *La topografia cristiana di Milano tardoantica nel recente dibattito storiografico. Bilancio bibliografico-critico*, in *Dunasthai didaskein. Studi in onore di Filippo Cassola*, a cura di M. Faraguna e V. Vedaldi Iasbez, Editreg, Trieste 2006, pp. 147-162.

<sup>10</sup> M. Sannazaro, *Ad modum crucis: la basilica paleocristiana dei SS. Apostoli e Nazaro*, in «Studia Ambrosiana: annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», 2, Milano 2008, pp. 131-153, in particolare pp. 133-134.

<sup>11</sup> Sull'area cimiteriale *ad martyres*: M. Sannazaro, *Cotidie pergebam ad martyres. I dintorni della basilica di S. Ambrogio nel IV secolo: tradizione letteraria e documentazione archeologica*, in «Studia Ambrosiana: annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», 3, Milano 2009, pp. 101-124.

<sup>12</sup> S. Lusuardi Siena, *Tracce archeologiche della «depositio» dei santi Gervasio e Protasio negli scavi ottocenteschi in Sant'Ambrogio*, in «Studia Ambrosiana. Annali dell'Accademia di Sant'Ambrogio», III, 2009, pp. 125-154.

<sup>13</sup> G. Traversi, *Architettura paleocristiana milanese*, Ceschina, Milano 1964, pp. 83-89; G. Bovini, *Antichità cristiane a Milano*, Zanichelli, Bologna 1970, pp. 251-255.

lisi una diversa concezione della società, che avrebbe dovuto configurarsi anche topograficamente come città terrestre in relazione con la città celeste.

Gli spazi sacri legati alla figura di Ambrogio e alla memoria dei martiri hanno mantenuto una forte continuità: non sono stati influenzati dai mutamenti, anche tumultuosi, che hanno caratterizzato lo sviluppo urbano e l'incremento delle attività economiche, tra X e XI secolo e poi, via via in modo sempre più marcato nel Basso Medioevo<sup>14</sup>. Queste ultime sembrano avere seguito meccanismi propri: si sono concentrate in aree più adatte agli scambi e al trasporto delle merci, oppure intorno ad elementi funzionali che hanno funto da attrattori. In generale, la caratteristica del tessuto urbano milanese è la densità della stratificazione<sup>15</sup>.

## 2.b La forza di attrazione delle aree centrali

Il centro manifesta in modo continuativo un ruolo polarizzatore: la collocazione eminente degli spazi dell'economia ha caratterizzato l'assetto complessivo della città<sup>16</sup>. Esso si è connotato fin dall'Alto Medioevo come luogo del commercio, degli scambi, degli affari. Già nel passaggio fra Tardo Antico e Alto Medioevo le strutture materiali che hanno marcato questo centralismo erano: le mura, le cattedrali e la Moneta Publica.

Le mura massiniane, rimaste fino alla distruzione voluta dal Barbarossa nel 1161, delimitavano lo spazio urbano. Restano come elemento non solo difensivo, ma anche come limite fisico della *civitas*, per tutta l'età romanica. All'interno si collocavano due attrattori principali: l'area delle cattedrali e la zecca.

<sup>14</sup> Per la continuità delle simbologie ambrosiane nel Medioevo, si veda P. Chiesa, *La Milano romana di Galvano Fiamma*, in «*Studia Ambrosiana*», vol. 11 (2018), pp. 221-238; I. Foletti, I. Quadri, M. Rossi (a cura), *Milano allo specchio: da Costantino al Barbarossa; l'autopercezione di una capitale*, Milano 2016.

<sup>15</sup> Sugli aspetti materiali e costruttivi, si veda P. Greppi, *Cantieri, maestranze e materiali nell'edilizia sacra a Milano dal IV al XII secolo: analisi di un processo di trasformazione*, Sesto Fiorentino 2016.

<sup>16</sup> E. Salvatori, *Spazi mercantili e commerciali a Milano nel medioevo: la vocazione del centro*, in *Spazio urbano e organizzazione economica nell'Europa medievale*. Atti della Session C23 dell'Eleventh International Economic History Congress; Milano, 12-16 settembre 1994, a cura di A. Grohmann, Perugia 1994, pp. 243-266 (Distribuito in formato digitale da «Reti Medievali»).

## 2.c La Moneta

La *Moneta* era già presente nel III secolo dopo Cristo e funzionante in epoca carolingia. Si trovava nei pressi dell'antico Foro, nelle immediate vicinanze di Santa Tecla. Fu il punto di riferimento topografico principale per le attività economiche nei secoli del Medioevo.

La documentazione relativa alle proprietà immobiliari e alle famiglie insediate nell'area è relativamente esigua, ma esplicita nel delineare la concentrazione presso la *Zecca di argenterii e monetarii*, fabbri, commercianti. Le abitazioni di questo settore urbano appartengono anche a negozianti, personaggi in grado di trattare e negoziare affari con il potente monastero di Sant'Ambrogio e con esponenti del clero decumano. Alcuni di essi vi si insediarono dopo essersi trasferiti dal contado o da altre aree padane.

Il potere di attrazione esercitato dalla *Moneta* rispetto a questi gruppi, intorno al Mille, in coincidenza con una marcata accelerazione degli scambi e dei traffici, comportò una gerarchizzazione degli spazi urbani, con notevoli differenze di prezzi delle aree e degli immobili<sup>17</sup>.

La vicenda della famiglia dei Rozoni, o Rozonidi, è emblematica di questi processi.

"Benedictus qui et Rocius monetarius noncupatur" è attestato avere avuto rapporti di affari con la basilica ambrosiana fin dal 936<sup>18</sup>.

I suoi discendenti (e altri membri della famiglia) nel corso del secolo successivo alienarono ingenti proprietà suburbane e le "convertirono" in aree ed edifici presso la *Moneta Publica*. In questo piccolo spazio urbano si concentrarono non solo abitazioni, botteghe e spazi funzionali, ma fu fondata addirittura una chiesa familiare, privata, quella della Santissima Trinità. Tale percorso doveva sancire l'apice dell'ascesa del gruppo

<sup>17</sup> Sul tema generale, si vedano C. Violante, *La società milanese nell'età precomunale*, Laterza, Bari 1953; G. Rossetti, *I ceti proprietari e professionali: status sociale, funzioni e prestigio a Milano nei secoli VIII-X: l'età longobarda*, in *Milano e i milanesi prima del Mille (VIII-X secolo)*, Atti del X Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano: 26-30 settembre 1983), Spoleto, C.I.S.A.M., 1986, pp. 165-177.

<sup>18</sup> L'atto di fondazione della chiesa dei Rozoni, che sarebbe da collocare al 1130, copiato da Tristano Calco, è riportato in G. G. Grevi (a cura), *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae*, Leida 1704, tomo II, parte I, col. 191. Un altro documento riferito alle proprietà e ai componenti della famiglia è in Biblioteca Ambrosiana, Ms. Ambrosiano G. 289 inf., c. 368.

parentale, che ormai si era radicato nel centro cittadino e che a sua volta fungeva da attrattore per traffici, operazioni feneratizie, scambi e per altri membri dei ceti protagonisti degli sviluppi economici basso medievali.

### 3. La chiesa di San Sepolcro

Le trasformazioni della chiesa privata della famiglia, manifestate anche nella struttura doppia dell'edificio<sup>19</sup>, sono rappresentative dei mutamenti vissuti dalla società milanese dopo il Mille.

#### 3.a Fondazione

La narrazione che legittima l'ascesa della famiglia, non solo sul piano economico ma anche su quello dell'affermazione sociale nella *civitas* che sta per dare vita al Comune, si interseca con la narrazione di crociata<sup>20</sup>.

È Galvano Fiamma, nel *Manipulus Florum*, a incrociare i due racconti.

Scrive: "Urbanus II pontifex concilio convocato apud Claramontem, passagium ultramarinum promulgavit et ex civitate Mediolani mirabilis exercitus ultra mare ivit, inter quos fuerunt aliqui insigniores viri, unus dictus est Otto vicecomes Archiepiscopatus Sancti Ambrosii, et Ardicus Tondensis nobilis Decurio Capitaneus Mediolani Civis nobilis, et Benedictus qui dictus est Rozinus de Cortesella vir origine clarus, et quidam alius nomine Petrus de Salvaticis. Isti cum pervenissent ultra mare, multis confectis proeliis Civitatem Sanctam sunt aggressi, et finaliter Johannes Rhodensis supradictus, et Petrus de Salvaticis cives Mediolanenses primi sunt ingressi Civitatem Sanctam anno 1099 die 15 Julii et anno Domini

<sup>19</sup> Per una sintesi sulle fasi edificatorie e sulla relativa documentazione rinvio a R. Salvarani, *San Sepolcro a Milano nella storia delle crociate*, in G. Andenna, R. Salvarani (a cura), *Deus non voluit. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101). Dal mito alla ricostruzione della realtà*, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 263-288.

<sup>20</sup> Fra le pubblicazioni più recenti dedicate al complesso: A. Ranaldi (a cura), *La chiesa ipogea di San Sepolcro Umbilicus di Milano*, Cinisello Balsamo (Milano) 2020; P. Brambilla Barcilon (a cura), *San Sepolcro svelato*, Busto Arsizio (Varese) 2018.

1100 supradictus Rozinus ad Civitatem Mediolani reversus, ecclesiam Santi Sepulcrum construxit"<sup>21</sup>.

Grazie a questa costruzione memoriale e proposografica i Rozoni sono presenti alla prima spedizione vittoriosa che ha portato alla conquista di Gerusalemme, vi hanno dato un contributo. Questa stessa partecipazione, li legittima come componenti della nuova *élite* cittadina.

La centralità della chiesa di famiglia nelle vicende della Pataria e, soprattutto, nella celebrazione della spedizione armata guidata da Anselmo da Bovisio sono i due passaggi più evidenti di questo percorso familiare plurigenerazionale<sup>22</sup>.

Nel 1066, nella fase più acuta dello scontro fra i riformatori e l'arcivescovo Guido da Velate, Arialdo ed Erlembaldo, i capi del movimento, accusati di fomentare i disordini, furono malmenati nel corso di scontri che si protrassero per giorni. Il primo, ferito in modo grave, fu portato proprio nella chiesa dei Rozoni. Sotto il portico dell'edificio lo assistarono i suoi seguaci, che lo avrebbero vendicato riprendendo gli attacchi armati, se lui non li avesse invece incitati alla riappacificazione. Per questo si recarono a pregare in Sant'Ambrogio, patrono di tutti i milanesi, e là iniziarono a radunarsi, in un luogo neutro. Non lo era altrettanto, evidentemente, la chiesa della Santissima Trinità, che rimaneva legata alle componenti più dinamiche della società urbana e ai suoi ceti mercantili. Qui continuò a riunirsi la parte più irriducibile della Pataria, finché i patroni del luogo di culto non la indusse ad allontanarsi, temendo le rappresaglie dell'arcivescovo, che, nel frattempo aveva proclamato un interdetto e vietato qualsiasi celebrazione. Gli animi non si placarono; alla fine dello stesso anno Arialdo venne assassinato.

Da allora l'edificio dei Rozoni sembra scomparire dalla documentazione, per riaffiorare una trentina d'anni dopo.

<sup>21</sup> G. Fiamma, *Manipulus Florum, sive historia mediolanensis, Rerum Italicarum Scriptores*, Milano 1927, vol. XI, cap. CXLI.

<sup>22</sup> Si consideri la ricostruzione dei passaggi in G. Galbiati, *I primi crociati lombardi e le origini del tempio del S. Sepolcro in Milano*, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1937, in particolare pp. 110-122.

### 3.b Riconsacrazione

Gli eventi fanno capo alla figura di Anselmo da Bovisio, consacrato arcivescovo nel novembre del '98, nel pieno del contrasto fra riformatori e imperatori intorno alle investiture episcopali<sup>23</sup>.

Uomo della riforma, per assecondare la linea di Urbano II (e poi quella di Pasquale II), nel mezzo di contrasti e contrapposizioni che dilaniavano la Chiesa e la società milanesi, riunì più uomini che potè per partire per Gerusalemme a portare sostegno ai latini che l'avevano conquistata, ma erano ben consapevoli della loro debolezza.

“Studuit congregare de diversis gentibus exercitum, cum quo caperet Babilonicum regnum. Et in hoc studio premonuit preelectam iuventutem Mediolanensium, cruces suscipere et cantilenam de “Ulreja ulreja” cantare. Atque ad vocem huius prudentis viri plures viri cuiuslibet conditionis per civitates Longobardorum cantaverunt”<sup>24</sup>.

Secondo l'appassionato – e sincopato – racconto di questi passaggi scritto da Landolfo da San Paolo, volle commemorare la presa della città con una serie di atti solenni, tra cui l'istituzione della festa specifica del 15 luglio nella chiesa della Santissima Trinità.

L'arcivescovo prescriveva che la festa si rinnovasse ogni anno e, davanti al magistrato cittadino, concedeva un mercato libero e fissava una tregua di quindici giorni, in modo da garantire la sicurezza per tutti i partecipanti.

È significativo che l'atto sia stato confermato da un magistrato cittadino: è un segnale dell'importanza crescente del Comune, i cui primi consoli sarebbero stati eletti per la prima volta proprio in quell'anno. Le disposizioni e l'istituzione della festa avevano infatti anche significative implicazioni di tipo economico, che andavano a concentrarsi, ancora una volta, negli spazi centrali della città.

<sup>23</sup> G. Flamma, *Manipulus florum*, *Rerum Italicarum Scriptores*, XI, Aedes Muratoriana, Bologna 1727, pp. 531-740, in particolare p. 617, A. Lucioni, *L'arcivescovo Anselmo IV da Bovisio e la società milanese alla fine dell'XI secolo*, in G. Andenna, R. Salvarani (a cura), *Deus non voluit. I Lombardi alla prima crociata (1100-1101)*, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 121-217.

<sup>24</sup> Landulfus Iunior sive de Sancto Paulo, *Historia Mediolanensi ab anno MXCV asque ad annum MCXXXVII*, a cura di C. Castiglioni, Aedes Muratoriana, Bologna 1934 (RIS, 2° ed. V/3), p. 5.

#### 4. Legami con le reti simboliche e semantiche urbane

L'area della chiesa si trova al centro di più fasi, nel corso di un processo di semantizzazione stratificato, che la integra nelle reti simboliche urbane incentrate sul complesso cattedrale.

##### 4.a Devozioni

San Sepolcro si definisce come luogo dell'intersezione fra spazi precedenti e trasformazioni della società<sup>25</sup>, nel quale forme flessibili, mutevoli, individuali e non codificate di devozioni confluiscono a generare tradizioni vive e vivificanti.

Dalla sua fondazione, la chiesa era sede di una pluralità di devozioni, che corrispondevano ad altrettante intitolazioni interne. La Santissima Trinità era la denominazione prevalente, affiancata da altre di carattere agiografico e teologico memoriale. Nel tempo, le pratiche culturali legate alla Settimana Santa e al Triduo Pasquale finirono per prevalere, parallelamente alla diffusione del pellegrinaggio a Gerusalemme e alla predicazione delle spedizioni per la liberazione del Santo Sepolcro. L'intitolazione venne mutata per effetto di una graduale sovrapposizione e sostituzione. Grazie a questo passaggio, nell'XI secolo la chiesa acquistò una propria centralità nella topografia devozionale milanese.

##### 4.b Feste e processioni

Se ogni chiesa è di per sé una *nova Hierusalem*, il San Sepolcro milanese trovava nella celebrazione della festa del 15 luglio il legame più esplicito con la Città Santa conquistata dai Latini. La data era entrata nei calendari liturgici delle istituzioni legate agli ordini cavallereschi, ma

<sup>25</sup> Per la continuità interpretativa del complesso si veda: F. Gallo, *Epigrafi inedite di Giovanni Galbiati nella chiesa di San Sepolcro in Milano*, in Id. (a cura), *Tradizione, trasmissione, traslazione delle epigrafi latine*, Milano 2015, pp. 185-193.

anche, in genere, delle fondazioni che affondavano la loro origine nel fenomeno delle spedizioni *ad liberationem*.

Nel caso milanese, essa coincideva sia con la presa di Gerusalemme, sia con l'atto stesso di riconsacrazione dell'edificio, in una circolarità di motivi che si fissava nel tempo ciclico della liturgia. L'estensione di tali legami simbolici all'intera città era reso visibile con una processione. L'atto solenne dello spostarsi dei corpi dell'arcivescovo, dei canonici e dei presbiteri fissava nello spazio urbano un itinerario che diventava vincolo, condivisione, appartenenza. Il corteo era inteso come percorso esterno al singolo nucleo spaziale sacralizzato, *iter* compiuto nello spazio pubblico della città secondo una precisa sequenza di gesti e di *stationes*, il cui compimento era marcato dalla celebrazione liturgica<sup>26</sup>.

Il diploma della solenne ri-dedicazione della chiesa, celebrata dall'arcivescovo Anselmo da Bovisio il 15 luglio 1100, fa esplicito riferimento alla conquista armata e al Sepolcro, in onore del quale l'arcivescovo afferma di essere venuto con i suoi fratelli cardinali (i canonici) a consacrare solennemente "Altare Domino cum Ecclesia simul interius", l'altar maggiore e la chiesa più interna, forse la cripta<sup>27</sup>. Stabilisce che ogni anno si celebri grandiosamente nella chiesa la festa della presa della città e che i canonici vi si portino in processione e, una volta entrati, "Te Deum laudamus intonent excelsa voce, tenentes manus invicem ad signum victoriae habitae Hyerosolymae". Fissò inoltre che, negli otto giorni precedenti la festa e negli otto successivi invalesse una tregua di Dio per permettere ai fedeli di partecipare alle celebrazioni. La chiesa milanese divenne infatti meta sostitutiva di pellegrinaggio, espressamente di pellegrinaggio penitenziale. Stabili che fosse concessa l'indulgenza

<sup>26</sup> Sul tema generale nel contesto milanese, si veda: P. Carmassi, *Basiliche episcopali e ordinamento liturgico a Milano nei secoli XI-XIII tra continuità e trasformazioni*, in «Civiltà Ambrosiana», vol. 17 (2000), pp. 189-212.

<sup>27</sup> Il diploma, probabilmente interpolato, è riportato dal Puricelli in base a un originale presente nell'archivio degli Oblati (individuato dal Galbiati anche in altre copie). Si veda: G. P. Puricelli, *Ambrosianae Mediolani Basilicae ac Monasterii hodie Cistercensis. Monumenta*, Ramellati, Milano 1645, n. 289; G. Galbiati, *Il tempio dei Crociati e degli Oblati. San Sepolcro dell'Ambrosiana*, Biblioteca Ambrosiana, Milano 1929, p. 64. Sul contenuto del diploma, A. Ambrosioni, *Gli arcivescovi di Milano e la nuova coscienza cittadina*, in R. Bordone, J. Jarnut (a cura), *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo*, Bologna 1988 (Annali dell'Istituto Storico Italo Germanico. Quaderno 25), pp. 213-222.

per la terza parte della pena per i peccati commessi per chi vi si recasse a sciogliere il proprio percorso di espiazione: "Quicumque vero ad illum Sepulchrum, in quo Christi Corpus dormivit, aliquo impedimento detentus accedere non poterit, et ad hoc sepulchrum ad Eius veram similitudinem factus venerit, sana mente in bona intentione, remissionem suorum tertiae partis delictorum habeat, et ad laudem Hierosolymitani Sepulchri hac retulisse conoscatur"<sup>28</sup>.

Inoltre, da Goffredo da Bussero apprendiamo che, oltre che nella ricorrenza principale, almeno altre due volte all'anno i canonici della Chiesa milanese si recavano solennemente a San Sepolcro: nella festa titolare, cioè per Santa Maria Maddalena, e per la festa di Santa Marta, il martedì dopo la Pasqua. Vi partecipavano anche all'ufficiatura per san Girolamo, con la commemorazione di santa Sofia e delle figlie<sup>29</sup>.

Nel XIII secolo avvenivano annualmente in San Sepolcro anche le commemorazioni di sant'Apollinare vescovo, di san Giacomo vescovo di Gerusalemme (festa introdotta dopo il 1099), di san Lorenzo, di san Maurizio, di san Pietro. Probabilmente a ciascuna di queste celebrazioni corrispondevano altari particolari, o sacelli. Per san Lorenzo esisteva una "ecclesia in sancto sepulchro in maiori loco", un altare o una cappella nella chiesa superiore<sup>30</sup>.

#### 4.c Funzioni economiche

La chiesa di San Sepolcro mantenne un legame strettissimo, fisico e spaziale, con il centro cittadino e con le sue funzioni eminentemente economiche e commerciali.

Divenne essa stessa luogo di un mercato annuale, istituito con l'atto stesso della dedicazione, tutelato da agevolazioni e condizioni di pace. Si inserì

<sup>28</sup> G. P. Puricelli, *Ambrosianae Mediolani Basilicae ac Monasterii hodie Cistercensis. Monumenta*, n. 289.

<sup>29</sup> G. Galbiati, *Il tempio dei Crociati e degli Oblati*, p. 67.

<sup>30</sup> U. Monneret de Villard, M. Magistretti (a cura), Goffredo da Bussero, *Liber Notitiae Sactorum Mediolani*, Tipografia Allegretti, Milano 1917, 9c, 176a, 206d, 230b, 234c, 295d, 358d.

fra i luoghi di scambio della città e partecipò dei successivi sviluppi basso medievali del tessuto sociale a cui apparteneva fin dalle origini.

## 5. Conclusioni

La specificità del caso milanese, che riflette la conformazione strutturale urbana e la storia della sua comunità civica, consente di rispondere alle questioni critiche generali evidenziando la componente evocativa, memoriale e immateriale dei processi di duplicazione dell'*umbilicus mundi* gerosolimitano.

La città, infatti, non riceve un'impronta uniformante in senso topografico; l'imitazione topologica risulta parziale, concentrata in un solo nucleo spaziale e monumentale, ben evidente ma circoscritto.

Tuttavia il *pattern* di Gerusalemme non solo è riconoscibile, ma risulterà durevole, avrà continuità fino ai giorni nostri. Il suo è un impatto profondo, un radicamento intimo nelle consuetudini e nell'universo di immagini dei cittadini-fedeli, indipendentemente dalla sua maggiore o minore evidenza visiva nello spazio.

Mentre i Rozoni sembrano scomparire dalla documentazione come ceppo familiare, le devozioni e i vincoli liturgici sviluppati intorno alla chiesa di San Sepolcro dimostrano una marcata continuità nel tempo.

La costruzione e la collocazione di un'arca che conteneva terra di Gerusalemme al centro della navata principale della chiesa inferiore risale al XIII secolo. Si trattò probabilmente di un rifacimento o di una monumentalizzazione di elementi precedenti, ma la realizzazione del manufatto gotico dimostra un rinnovato interesse per le simbologie memoriali gerosolimitane, alla vigilia della caduta della presenza istituzionale latina in Terrasanta.

Nel contesto di spiritualità e sensibilità profondamente diverse, sarà San Carlo Borromeo a intervenire sulla chiesa per ricondurla a una ritrovata funzionalità e a sceglierla lui stesso per le sue personali meditazioni. La dimensione della mimesi intimistica con la Passione di Cristo diverrà prevalente, fino a costituire il tratto caratterizzante di un'intera spiritualità e di un magistero. In questa prospettiva la Terrasanta si pone e si definisce eminentemente come Gerusalemme celeste.

Il sentimento che sorge nei suoi confronti è profondamente moderno, è una nostalgia che affonda le sue radici ben prima e ben oltre le memorie cittadine di crociata, un desiderio di orizzonte esistenziale e soprannaturale. La Città Santa, duplicata e moltiplicata in mezzo alle strade e alle piazze del quotidiano, riuscirà ancora a polarizzare la profonda nostalgia provata dall'*homo religiosus*, l'esigenza di vivere in un *cosmos* puro e santo, come era alle origini, subito dopo la creazione. La terra di Gerusalemme, custodita nell'arca di marmo al centro della chiesa inferiore di San Sepolcro, rimane il segno tangibile, il pegno, di quella nostalgia.