

TERZA SERIE

ANNO V - 2000 - N. 4

BRIXIA SACRA

**MEMORIE STORICHE  
DELLA DIOCESI DI BRESCIA**



DICEMBRE 2000

SPEDIZIONE IN A.P. ART. 2, COMMA 30/C  
LEGG. 662/96 - FILIALE DI BRESCIA

# BRIXIA SACRA

EDITA DALL'ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA

Sede: Via Gasparo da Salò 13, Brescia 25122 - Tel. 030.40233

Terza serie - Anno V - N. 4 - Dicembre 2000

*Direttore*

MARIO TREBESCHI

*Vice direttore, IRMA BONINI VALETTI - Segretario, LIVIO ROTA*

*Consiglio di Redazione*

GABRIELE ARCHETTI, FAUSTO BALESTRINI, PIER VIRGILIO BEGNI REDONA, STEFANO BONA  
GIOVANNI DONNI, SANDRO GUERRINI, ANTONIO MASETTI ZANNINI, IVO PANTEGHINI,  
GIANCARLO PIOVANELLI, ARMANDO SCARPETTA

*Direttore responsabile*

ANTONIO FAPPANI

## SOMMARIO

### STUDI

- GABRIELE ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie* ..... 3  
ROBERTO BELLINI, *Giovanni da Lugio teologo e predicatore* ..... 43  
ENNIO FERRAGLIO, *Echi settecenteschi di un episodio della leggenda  
dei santi Faustino e Giovita* ..... 65  
MARIO TREBESCHI, *La casa di S. Angela in S. Afra (Brescia)* ..... 79

### DOCUMENTI

- ELENA BELLOMO, *La prima attestazione documentaria dei Templari a Brescia* ..... 97

### RASSEGNE

- ANNALISA ALBUZZI, *Dal 'tabularium' alla rete* ..... 101  
PIER VIRGILIO BEGNI REDONA, *Le lastre del 'Pulpito di Maviorano'* ..... 110

### CRONACHE

- GIOVANNA FORZATTI GOLIA, *Dove va la storiografia monastica in Italia?* ..... 115  
GIANCARLO COSSANDI, *Culto e storia in Santa Giulia* ..... 123

- RECENSIONI ..... 129

- Norme redazionali per gli autori di «Brixia Sacra» ..... 135

*Caro Associato/a,*

*Le siamo grati per la sua adesione, con la quale ha consentito all'Associazione per la storia della Chiesa bresciana di operare efficacemente in questo anno giubilare e di organizzare il 16 dicembre 2000 a Brescia la giornata di studio intitolata "Lungo le strade della fede: pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano", un incontro che ha visto il coinvolgimento, tra l'altro, anche della Regione Lombardia, della Provincia e del Comune di Brescia e della Fondazione Civiltà Bresciana, insieme all'Università Cattolica. Conoscendo la sua premura, pertanto, ci permettiamo di ricordarLe di provvedere per tempo al rinnovo della quota associativa per l'anno 2001 – sempre ferma a £. 50.000 –, con la quale ci consentirà di proseguire nel nostro impegno e di assicurarLe l'invio della rivista «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», periodico quadrimestrale dell'Associazione.*

*Per il nuovo anno, infatti, sono già in programma contributi di grande interesse che, sotto il profilo storico-documentario e archivistico, metteranno in luce nuove fonti per la storia della Chiesa bresciana e delle sue parrocchie; si pubblicheranno, inoltre, gli atti del convegno sui pellegrini e sarà avviata una nuova rubrica con schede di aggiornamento bibliografico, consultabile anche via internet. Tutte queste iniziative hanno bisogno del suo apporto di idee e del suo coinvolgimento, per questo La informiamo che l'Assemblea generale dei soci è stata fissata per sabato 10 febbraio 2001, alle ore 10.00, presso la nostra sede in via Gasparo da Salò 13, a Brescia, con il seguente ordine del giorno:*

- relazione del Presidente;*
- comunicazione sull'attività della Rivista;*
- varie e eventuali.*

*Le chiediamo, inoltre, di usarci un'ultima cortesia scrivendo chiaramente, nell'allegato bollettino di versamento postale, le eventuali variazioni del suo recapito personale, dell'indirizzo o intestazione a nome del quale è stata versata la quota di adesione all'Associazione, in modo da ridurre al minimo ogni possibile disagio postale.*

*Grato per la Sua sensibilità e amicizia, anche a nome del Consiglio direttivo e dei molti collaboratori, colgo l'occasione per augurarLe ogni bene in prossimità della solennità del Santo Natale e per l'inizio di un sereno Nuovo Anno. Cordialmente La saluto.*

*Il Presidente  
Don Giovanni Donni*



## Chiese battesimali, pievi e parrocchie

### Organizzazione ecclesiastica e cure delle anime nel Medioevo

Tra gli elementi che hanno caratterizzato il periodo medievale, la conversione al cristianesimo è uno dei più pregnanti per indicare le vicende di quell'epoca – qualificata dai romantici anche come “età della fede” –, le cui conseguenze hanno segnato in profondità la nascita e lo sviluppo della civiltà europea. La prima espansione della religione cristiana tuttavia, oggetto di ben due settimane di studio spoletine nel 1966 e nel 1980, non è avvenuta in maniera uniforme ma ha conosciuto un dinamismo dai contorni spesso oscuri, fatto di predicazione itinerante, di testimonianza di vita evangelica e di graduale faticosa persuasione della popolazione nella normalità quotidiana, in circostanze cioè che assai difficilmente potevano suscitare l'interesse delle cronache o essere giudicate degne di ricordo per i posteri. Quasi del tutto inesistenti sono pertanto le notizie sulla prima cristianizzazione dell'area lombarda.

In generale, però, si può notare che, almeno all'inizio, le direttrici principali dell'azione missionaria seguirono l'articolazione dei centri urbani: un fatto del tutto normale se si tiene conto della struttura della società romana. Esse raggiunsero infatti dapprima le città costiere, poi, attraverso le grandi vie di comunicazione terrestri e fluviali, anche quelle delle regioni dell'interno. La conseguenza immediata della predicazione urbana fu che le campagne restarono legate ai culti tradizionali, spesso antichissimi e difficili da sradicare; una realtà che venne presto avvertita anche dai primi cristiani che coniarono il termine *pagano* – vale a dire “contadino”, abitante del *pagus*, del territorio rurale – per indicare coloro che rifiutavano il messaggio della salvezza.

La presenza del cristianesimo a Roma invece, contrariamente all'Italia padana, viene confermata già nel I secolo da numerose testimonianze, dalla crescita delle adesioni e dalla tolleranza delle autorità pubbliche, che la consideravano alla stregua dei numerosi culti di provenienza orientale. Non mancarono però aperte manifestazioni di insofferenza verso la nuova religione, specialmente a causa della confusione che si faceva tra cristiani e giudei,

colpevoli – questi ultimi – di fomentare continue ribellioni in Palestina e a Gerusalemme. Lo storico Tacito ci informa, ad esempio, delle accuse mosse ai cristiani in occasione dell'incendio di Roma e, pur attribuendo alla volontà dell'imperatore tutta la responsabilità dell'accaduto, scrive testualmente che Nerone, «per tagliare corto alle pubbliche voci, inventò i colpevoli e sottopose a raffinatissime torture quelli che il popolo chiamava cristiani e che erano invidi per le loro nefandezze. Il loro nome veniva da Cristo, che sotto il regno di Tiberio era stato condannato al supplizio per ordine del procuratore Ponzio Pilato. Sopita momentaneamente, questa pernicioso superstizione proruppe di nuovo non solo in Giudea, luogo di origine del flagello, ma anche a Roma, dove tutto ciò che è vergognoso ed abominevole viene a confluire e trova la sua consacrazione»<sup>1</sup>.

Con la crisi dell'impero, tra II e III secolo, la diffusione del cristianesimo divenne un problema urgente soprattutto nelle regioni orientali, dove il nuovo credo si era andato allargando a macchia d'olio. È del 112 d.C. il carteggio fra il governatore della Bitinia, Plinio il Giovane, e l'imperatore Traiano, nel quale si chiedevano istruzioni circa la condotta da tenere nei confronti dei cristiani che si rifiutavano di partecipare ai sacrifici e agli atti di culto rivolti all'imperatore; Traiano esclude provvedimenti generalizzati, ma invitò il magistrato a perseguire i singoli casi con severità. Nel 250 si scatenò una violenta persecuzione anticristiana ordinata dall'imperatore Decio che continuò per almeno un decennio anche sotto Valeriano; nel 303, Diocleziano emanava un editto tristemente famoso che stabiliva la distruzione delle chiese, il rogo dei testi sacri e durissime misure contro i cristiani. Gli anni compresi tra il 303 e il 311 sono quelli dell'*era dei martiri*.

L'imperatore Galerio nel 311 pose fine a tali violenze con un atto di tolleranza che venne salutato da Eusebio come un gesto guidato dalla mano di Dio; nella sua *Storia ecclesiastica*, però, il vescovo di Cesarea nota anche che «a causa dell'accresciuto numero dei cristiani, in ogni città si facevano sorgere vaste e lunghe chiese», ma poi a motivo della persecuzione, aggiunge, «abbiamo visto distruggere con i nostri occhi le *case* di preghiera fin dalle loro fondamenta»<sup>2</sup>. Circostanza quest'ultima che ci informa sulla struttura "domestica" dei primi luoghi di culto cristiani, la cui articolazione ricalcava sovente quella delle *domus* romane. Costantino non fece che confermare l'operato del suo predecessore e nel 313, data del celebre editto di Milano, riconobbe alle chiese cristiane la libertà di culto e la restituzione dei beni confiscati, equiparando in questo modo la nuova religione a quelle già presenti nell'impero.

Al medesimo periodo, ossia alla metà del IV secolo, risalgono anche le prime testimonianze cristiane in Lombardia, mentre le origini del cristianesimo a Brescia – attestate epigraficamente già dall’inizio del secolo<sup>3</sup> –, più che sull’autorità di documenti storici, sono affidate ad un racconto leggendario. In tale testo, scritto da un anonimo probabilmente nell’XI secolo<sup>4</sup>, le chiese di Brescia e di Milano vengono accomunate nell’azione evangelizzatrice dell’apostolo Barnaba che avrebbe consacrato come vescovo delle due città, Anatalone, il santo presule che secondo la tradizione fu sepolto nella chiesa di San Fiorano ai Ronchi. Inoltre, la stessa venerazione verso i martiri del II secolo Faustino e Giovita, pur solidamente inserita nella tradizione popolare, come è stato giustamente notato, «appare per molti aspetti fondata su testimonianze che suscitano perplessità, sia per quanto riguarda i due personaggi, sia per la storia del sorgere del loro culto»<sup>5</sup>.

Fino al V secolo tuttavia, considerata la tipologia dei resti che sono venuti alla luce durante gli scavi archeologici, Brescia era sicuramente tra le città più importanti del Settentrione. Collocata nel cuore della pianura padana e al centro di un complesso sistema viario di collegamenti, aveva permesso la fioritura nelle sue campagne di un elevato numero di ville romane, identificate negli ultimi decenni, che avevano favorito la messa in coltura di intere zone del ter-



San Barnaba consacra Anatalone vescovo di Milano e Brescia, (Milano, Biblioteca del Capitolo Metropolitano, ms. II D 2 28, f. 415v).

ritorio pianeggiante e collinare, garantendo così la produzione agricola e lo sviluppo di un artigianato di prim'ordine, specializzato tra l'altro nelle forniture militari<sup>6</sup>. Ora, forse proprio ai piedi del colle Cidneo doveva essersi installata, verosimilmente tra il II e il III secolo, anche una delle più antiche comunità cristiane dell'area lombarda strettamente legata al suo vescovo e capace, al tempo di sant'Anatalone e soprattutto a partire da Filastrio, di allargare il suo vigore apostolico verso il territorio di Milano.

Una città quest'ultima che solo nel 292, una volta designata come capitale dell'Impero d'Occidente, divenne il centro di una struttura organizzativa politica e poi religiosa, grazie soprattutto all'elezione episcopale di Ambrogio. Il nuovo vescovo (374-397), baluardo contro l'eresia ariana, conosceva bene l'impianto amministrativo dell'impero e su di esso volle improntare l'organizzazione ecclesiastica delle province settentrionali italiane che rimase fondamentale per il futuro della chiesa. Quando crollarono infatti, sotto i colpi dei barbari, le strutture civili dei municipi, la forte trama delle diocesi voluta da Ambrogio riuscì a resistere e a trasmettere ai secoli successivi il patrimonio religioso e di convivenza civile acquistato nell'antichità.

## **Il punto nel dibattito storiografico**

Gli studi sull'organizzazione ecclesiastica e la cura delle anime nel medioevo hanno compiuto significativi passi in avanti negli ultimi decenni, mettendo a fuoco le diverse fasi della penetrazione della fede cristiana nelle campagne. Essa si sviluppò dalla creazione delle chiese battesimali (IV-V secolo) fino alla diffusione del sistema pievano in età carolingia e dalla moltiplicazione delle parrocchie – che ebbe una prima sanzione canonica tra XII e XIII secolo, ma completa definizione normativa solo con il concilio di Trento – sino al tramonto delle pievi nel XVI secolo. Per buona parte del Novecento però il problema venne affrontato nell'ambito degli studi storico-giuridici, dove si considerava la *pieve* come un elemento di continuità tra i *pagi* dell'antichità romana e i comuni rurali basso medievali, interpretandola cioè non tanto come un componente della struttura ecclesiastica quanto di quella politico-sociale. Fu merito di Giuseppe Forchielli, tra gli anni Venti e gli anni Trenta del Novecento, ricondurre il dibattito sull'organizzazione pievana all'interno delle istituzioni ecclesiastiche, anche se le sue conclusioni appaiono oggi per molti versi insoddisfacenti e poco aderenti alle fonti<sup>7</sup>. Le

sue tesi tuttavia non mancarono di alimentare un vivace dibattito storiografico e un rifiorire di ricerche locali – fra le quali, nell’ambito bresciano, possiamo ricordare almeno gli studi di Paolo Guerrini e di Alessandro Sina – che diedero nuova linfa all’analisi delle strutture ecclesiastiche.

La rinnovata attenzione per le fonti della storia religiosa locale, favorita senza dubbio anche dal nuovo vento ecclesiologico del Vaticano II e dall’esigenza delle comunità cristiane di prendere coscienza delle radici storiche della propria fede, si è concretizzata nella celebrazione di una serie di congressi dedicati all’organizzazione ecclesiastica e alla cura delle anime nel medioevo, i principali dei quali sono stati quelli promossi dal Centro di studi medioevali dell’Università Cattolica del S. Cuore di Milano (1974), dal Centro italiano di studi sull’alto medioevo di Spoleto (1980) e dalla «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» con il VI ed il VII convegno di storia ecclesiastica organizzati nel 1981 e nel 1987 a Firenze e a Brescia. Durante questi appuntamenti internazionali di lavoro, una serie di contributi regionali hanno inquadrato la situazione italiana confrontandola con quella europea, ma soprattutto le lucide analisi di Cinzio Violante hanno permesso una riconsiderazione accurata della questione pievana e dei suoi rapporti con l’autorità vescovile, le istituzioni ecclesiastiche del territorio e le strutture politico-sociali dalla tarda antichità alla fine del medioevo. Più di recente infine, quasi al termine di una ricerca ventennale e con una peculiare attenzione per l’area della Lombardia occidentale, Giancarlo Andenna ha tracciato uno stimolante profilo delle «istituzioni ecclesiastiche di base sui territori lombardi» dal IV al XVI secolo per il sesto volume della *Storia d’Italia* della Utet<sup>8</sup>.

Prima di ripercorrere brevemente però le tappe di questa evoluzione è necessario precisare il significato dei termini “parrocchia” e “pieve”, poiché larga parte della storiografia, anche recente, li ha utilizzati per indicare i centri di cura d’anime sorti nelle campagne dell’Italia settentrionale già in età tardo antica. In realtà, entrambi i vocaboli sono del tutto inadeguati se riferiti alla prima cristianizzazione e alla prima organizzazione ecclesiastica del mondo rurale; essi andrebbero pertanto evitati, sia perché anacronistici, in quanto non attestati con questo preciso significato nelle fonti del tempo, sia soprattutto perché privi di un riferimento diretto all’aspetto territoriale collegato alla giurisdizione di una chiesa locale su una determinata area geografica, concezione quest’ultima che venne introdotta solamente dai carolingi.

Certo, il termine “parrocchia” indicava già dai primi tempi la comunità cristiana e nel V secolo si trova anche nel significato di “chiesa battesimale”, ma

### Scheda bibliografica ragionata

Per la storia della chiesa bresciana nel medioevo, gli strumenti fondamentali di partenza sono offerti dal primo volume della *Storia di Brescia*, diretta da G. Treccani degli Alfieri, Brescia 1963 e da quello più recente sulla *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), a cui si devono aggiungere almeno i contributi del saggio a più mani *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1986 (Storia religiosa della Lombardia, 1); di G. ARCHETTI, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo*, Brescia 1994 (Fondamenta. Fonti e studi di storia bresciana, 2) e soprattutto di G. ANDENNA, *Storia della Lombardia medioevale*, Torino 1999; inoltre, l'agevole volumetto curato dal FAI della Delegazione di Brescia, *Le pievi del Bresciano*, con saggi di G. Archetti, S. Guerini, P. Panazza e F. Frisoni, Brescia 2000.

Per i problemi invece della prima cristianizzazione e dell'ordinamento ecclesiastico, in generale, si deve fare riferimento a *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967 (Cisam, 14); *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenza*, 2 voll., Spoleto 1982 (Cisam, 28); V. BO, *Storia della parrocchia*, I: *I secoli delle origini (IV-V)*, Roma 1988; II: *I secoli dell'infanzia (VI-IX)*, Roma 1990; R.L. FOX, *Pagani e cristiani*, Roma-Bari 1991; *Storia dell'Italia religiosa*, I. *L'antichità e il medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993; *Dalla terra alle genti. La diffusione del cristianesimo nei primi secoli*, a cura di A. Donati, Milano 1996 e l'agevole lavoro di M. MONTESANO, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, Prefazione di A. Paravicini Bagliani, Roma-Bari 1997.

Per gli sviluppi nel pieno medioevo e la formazione delle parrocchie, si vedano *Le istituzioni della "societas christiana" dei secoli XI e XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano 1977 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 8); *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della settima Settimana internazionale di studio, Milano 1980 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 9); *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secc. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia, 2 voll., Roma 1984 (Italia sacra, 35-36); *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII Convegno di Storia della Chiesa in Italia, 2 voll., a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini, Roma 1990 (Italia sacra, 43-44); V. BO, *Storia della parrocchia*, III: *Il travaglio della crescita (secoli XII-XIV)*, Roma 1991; IV: *Il superamento della crisi (secoli XV-XVI)*, Roma 1992; utili spunti sono offerti infine anche dalla sistematica ricerca, territorialmente contigua al Bresciano, di E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*, Bologna 1999, come pure dal pregevole volume di grande formato, almeno per gli edifici romanici, e riccamente illustrato: *Itinerari dell'Anno Mille. Chiese romaniche nel Bergamasco*, a cura di P. Capellini e G.M. Labaa, Bergamo s.d. [ma 1999].

nella maggior parte dei casi la *parrocchia* era la comunità cristiana guidata dal vescovo, quella che in seguito sarà chiamata “diocesi”. Al contrario, la parola “pieve”, o *plebs*, nella Roma repubblicana era riferita ai liberi non patrizi, vale a dire alla classe popolare, mentre presso i cristiani l’espressione «*plebs Dei*» designava il *popolo di Dio*, inteso come la ‘cristianità nel suo insieme’, e talvolta anche con riferimento ad una singola comunità cristiana, distinta però dal clero. Soltanto a partire dall’VIII secolo il termine *pieve* cominciò a designare nello stesso tempo la comunità cristiana locale e la “chiesa del popolo” nel senso dell’edificio sacro e delle strutture edilizie materiali, ma anche l’ambito territoriale entro cui risiedevano i fedeli di quella *ecclesia*.

Inoltre, anche la tesi della piena corrispondenza tra chiese battesimali e *pagi* – vale a dire, le circoscrizioni rurali romane che, oltre ad essere luogo di aggregazione amministrativa e sociale, erano anche centri religiosi della campagna con proprie feste pubbliche (*paganalia*) –, viene respinta dagli storici sulla base della normativa ecclesiastica. Verso la metà del V secolo infatti, in una situazione, almeno per quanto ne sappiamo, ancora incerta e confusa di diffusione del cattolicesimo nei territori rurali lombardi, papa Gelasio I (492-496) «rivoluzionò il modo di concepire le diocesi, che Ambrogio aveva immaginato fortemente ancorate ai confini politici dei municipi romani, poiché fece trionfare il principio del legame sacramentale in contrapposizione alla regola latina della territorialità»<sup>9</sup>. Nel pensiero del pontefice questo significava che le diocesi non dovevano essere delimitate da precisi confini geografici, ma semplicemente costituite dal popolo dei fedeli che faceva capo al vescovo; in altre parole, per stabilire quali fossero i cristiani di un presule non era tanto importante la loro residenza entro un certo territorio, quanto il vincolo sacramentale che li univa al pastore da cui avevano ricevuto la fede mediante il battesimo e la cresima. Un legame che in questo modo diventava strettamente personale e più diretto.

Ciò era possibile perché la diffusione del messaggio evangelico nelle campagne non era avvenuta fino a quel momento in modo sistematico ed organico, ma attraverso una pluralità di iniziative non sempre dipendenti dai vescovi diocesani, quali l’opera missionaria di gruppi di chierici orientali e le autonome decisioni dei proprietari terrieri, favorite anche dalla mancanza fino ad allora di una rete di sedi episcopali. Il papa tuttavia proibì di separare le chiese battesimali di una diocesi già costituita dalla chiesa matrice e dal vescovo titolare, poiché una volta attuato «l’inquadramento dei fedeli secondo il nuovo legame “personale”, la sistemazione ottenuta doveva restare stabile»<sup>10</sup>.

## La lenta adesione delle campagne

In Italia intanto, nonostante il tentativo del mondo pagano di riorganizzarsi a metà del IV secolo, il cristianesimo andò dilatandosi rapidamente, come risulta dal numero dei vescovi passati da poche unità ad una cinquantina. A Roma naturalmente si ebbe la maggiore vivacità da parte delle comunità cristiane, attestata dal grande numero di sepolture ipogee – prima inserite in contesti pagani, ma già dal II secolo in luoghi autonomi – presenti nelle necropoli ostiensi e vaticane. È questo il periodo in cui si svilupparono aree catacombali che via via presero il posto delle sepolture tradizionali; esse rappresentavano ormai il vincolo stretto di appartenenza che legava i nuovi adepti della fede cristiana.

Tra IV e V secolo si costruirono anche i primi battisteri monumentali cittadini, segno che l'esigenza di amministrare il battesimo ad un numero crescente di catecumeni era lievitata. Nel battistero si tenevano le cerimonie liturgiche e la catechesi; per questo esso tendeva a diventare una sorta di basilica a se stante, congiunta talvolta alla grande aula liturgica dal “confirmatorio”. La sua pianta ottagonale, è il caso di Brescia e di Cremona, come pure quella della grande vasca battesimale – anche se non mancano strutture di forma differente (quadrata, rettangolare, circolare, esagonale, ecc.) – era il simbolo della pienezza escatologica e ricordava ai fedeli il loro destino ultraterreno; in esso i catecumeni ricevevano il battesimo per immersione nella notte del sabato santo e continuavano la loro istruzione nella settimana seguente la pasqua, detta *in albis* perché i neobattezzati portavano per tutta la sua durata la veste bianca indossata dopo il battesimo.

La conquista cristiana delle campagne, invece, procedeva molto lentamente. Essa venne compiuta attraverso la predicazione e l'opera di gesti clamorosi, come i miracoli e lo sradicamento, talvolta violento e grazie al fuoco purificatore, delle statue, dei templi, degli alberi o dei boschi sacri alle divinità pagane. Di solito si fissavano poi i luoghi di culto – altari, cappelle, chiese – magari nello stesso posto dove sorgevano gli idoli atterrati, ma ciò accadeva non tanto per segnare una continuità con il passato, quanto per cercare di cancellarne completamente la memoria, benché non vi siano riscontri in questo senso nel Bresciano<sup>11</sup>. Le prove di queste azioni violente infatti sono difficili da ritrovare e nella maggior parte dei casi l'oblio dei templi pagani fu dovuto soprattutto al loro abbandono.

Sembra confermarlo la strategia evangelizzatrice sostenuta da pontefici come Gregorio I († 604), il quale suggeriva ai missionari inviati in *Anglia* di usare grande rispetto nei confronti delle tradizioni locali, ma deprecava senza

esitazione “debolezze” simili nei confronti delle sopravvivenze pagane – causa di scandalo per le comunità cristiane –, presenti ancora nei territori rurali della penisola italiana. Il comportamento di san Benedetto in occasione della fondazione di Montecassino è presentato, infatti, dal papa come un modello esemplare al riguardo: «la fortezza chiamata Cassino – scrive Gregorio Magno nel secondo libro dei suoi *Dialoghi* – è situata sulle pendici di un alto monte. Questo sembra accogliere il castello in una grande conca, per poi continuare a elevarsi per oltre tre miglia, quasi tenendo la sua cima verso il cielo. Qui si ergeva un tempio molto antico dove, secondo il vetusto rito dei pagani, i contadini ignoranti adoravano Apollo. Tutt’intorno si estendeva un bosco consacrato ai demoni, in cui sino a quel tempo numerosi infedeli nella loro stoltezza si davano a sacrifici sacrileghi. Al suo arrivo, l’uomo di Dio distrusse l’idolo, rovesciò l’ara, atterrò il bosco; nel tempio di Apollo elevò un oratorio a san Martino e, al posto dell’ara di Apollo, costruì un oratorio dedicato a san Giovanni. Con un’incessante opera di predicazione, richiamava alla fede tutte le genti del circondario»<sup>12</sup>. L’attendibilità dell’episodio sembra confermata dal ritrovamento in quel luogo di strutture murarie precristiane, di statuette votive e di resti epigrafici pagani.

Al contrario, quando Agostino, vescovo di Canterbury e missionario presso gli Angli, sottopose al medesimo pontefice i suoi dubbi circa l’utilizzo di luoghi di culto già appartenuti al mondo pagano indigeno, il papa gli rispose senza possibilità di equivoci: «fa’ dell’acqua benedetta, spargila nei templi, costruisci l’altare, deponi le reliquie. Se quei templi sono stati costruiti bene, è necessario che siano convertiti dal culto del demonio a quello del vero Dio, affinché la gente abituata a recarsi in quel luogo, non debba essere sorpresa per la loro distruzione, ma piuttosto deponga il proprio errore per conoscere ed adorare il vero Dio». E suggeriva di preparare dei banchetti per tutti coloro che intervenivano alla festa di dedicazione della chiesa o nel giorno anniversario dei martiri di cui si conservavano le reliquie, «poiché, se venivano loro riservate delle gioie materiali, più facilmente potevano essere indotti a consentire alle gioie spirituali. Alle persone rozze infatti non si può togliere di colpo il loro passato, ma le si eleva facendo un gradino alla volta e non con dei salti»<sup>13</sup>. Questo metodo di rispettosa attenzione verso costumi di vita differenti permise di conservare monumenti e usanze antichi, di salvare ciò che di buono e di vero i cristiani scoprivano nei valori naturali delle civiltà pagane, ma soprattutto divenne il modello di riferimento principale per l’attività pastorale di schiere di missionari durante tutto il medioevo.

La difficoltà a stabilire un contatto con le masse contadine però andò aumentando man mano che la nuova religione, crescendo e organizzandosi, mostrava di aderire sempre di più alle strutture sociali del mondo romano. I vescovi infatti finirono ben presto per essere scelti tra quelle stesse famiglie delle *élites* cittadine dotate di cultura umanistica e di prestigio sociale che fornivano i quadri dirigenti per l'amministrazione dello stato. Essi ebbero un raggio di azione che si stendeva tendenzialmente al territorio municipale soggetto al centro urbano, dove la coincidenza fra diocesi e *civitas*, fra comunità cristiana urbana e chiesa diocesana era spesso una realtà di fatto. La comune origine, inoltre, dei pubblici funzionari e dei responsabili locali delle chiese, con il disgregarsi dello stato, finì per conferire all'alto clero l'autorità anche sul piano civile, creando le premesse per quel connubio tra stato e chiesa che avrebbe avuto sviluppi clamorosi nei secoli successivi.

Ciò appare molto bene fra il V e il VI secolo quando le scorrerie dei "barbari" e la guerra greco-gotica (535-553) posero fine a quello che era rimasto delle strutture politico-amministrative dell'impero romano in Occidente. Questa crisi profonda tuttavia portò novità importanti nella vita delle città, dove venuta meno la possibilità di contare sull'intervento dello stato, per decreto di Giustiniano con la "Prammatica sanzione" del 554, si accrebbe il ruolo delle autorità locali e soprattutto quella dei vescovi e del successore di Pietro che, a partire dal pontificato di Siricio (384-399), aveva assunto il titolo di "papa", cioè di *padre*.

Cristianizzazione o evangelizzazione, dunque? È la domanda che si sono posti storici e uomini di chiesa di fronte a questi fatti, individuando in essi due ordini di problemi a cui non è sempre stato facile, né possibile rispondere. Nel primo caso l'attenzione riguarda la fase iniziale della cristianizzazione che avveniva mediante il battesimo, inteso come «sigillo decisivo ed irreversibile



**I santi Faustino e Giovita e i vescovi Apollonio e Filastrio (Brescia, Duomo Vecchio, particolare del sarcofago di Berardo Maggi).**

dell'ingresso dei singoli e delle popolazioni nella cristianità»<sup>14</sup>; nel secondo, era posta al problema dell'inculturazione del contenuto evangelico, dal momento che il conferimento del battesimo e la conoscenza del messaggio cristiano non significava l'abiura automatica dei costumi pagani, né l'inizio di uno stile di vita modellato su quello apostolico. Una cosa insomma era essere cristiani per via del battesimo, un'altra era vivere cristianamente.

Gli scritti di Ambrogio di Milano, di Gaudenzio di Brescia o di Massimo di Torino, come pure l'esempio del martirio dei santi trentini dell'Anaunia, massacrati alla fine del IV secolo mentre cercavano di impedire lo svolgimento di una processione in onore di Saturno, offrono molte indicazioni preziose in proposito; ma la persistenza dei costumi pagani sembra avere avuto una straordinaria longevità anche a distanza di molti secoli, come si legge nel *Decretum* di Burcardo – un manuale ad uso dei confessori o *penitenziale* –, la cui diffusione ebbe un discreto successo anche in area lombarda. «Hai osservato quelle usanze pagane – scriveva all'inizio dell'XI secolo il vescovo di Worms<sup>15</sup> – che di padre in figlio sono giunte sino ai nostri giorni con la complicità del demonio? Ossia, hai adorato la luna, il sole, la rotazione degli astri, la luna nuova oppure l'eclisse di luna, quasi avessi il potere con le tue grida di ridare ad essa il suo splendore? (...) Hai atteso la luna nuova per la costruzione di una casa o per contrarre matrimonio?». Il presule tedesco proseguiva poi con una lunga elencazione di abitudini pericolose ad uso dei confessori, dove non mancano esempi preoccupanti di sincretismo religioso: «mentre raccoglievi erbe medicinali, hai pronunciato formule magiche assieme al *Credo* e al *Padre nostro*?», oppure «invece di andare a pregare in chiesa o in un luogo sacro che il tuo vescovo o il tuo parroco ti avevano indicato, sei forse andato presso sorgenti, rupi, alberi o ai crocicchi di qualche strada? Hai forse acceso in questi luoghi ceri o fiaccole in segno di venerazione? Vi hai depresso pane o altra offerta che poi hai mangiato per impetrare la salvezza del corpo o dell'anima? Se l'hai fatto – prosegue il penitenziale – o vi hai prestato fede, farai tre anni di penitenza nei giorni stabiliti».

### **La chiesa bresciana al tempo di Gaudenzio**

La predicazione evangelica portava con sé, insieme alla conversione di gruppi sempre più numerosi di uomini e di donne, la necessità di organizzare in maniera stabile le comunità dei fedeli che, dapprima in città e dalla metà del IV secolo nelle campagne, si andarono costituendo nell'Italia padana sotto la guida di

chierici. Ora, l'esigenza di garantire al popolo cristiano la necessaria assistenza spirituale e l'amministrazione dei sacramenti, ossia la cura pastorale, impegnò i vescovi nella creazione di luoghi di culto con a capo dei presbiteri, cioè di chiese regolarmente consacrate (dette "ecclesiae baptismales" o *chiese battesimali*) nelle quali era possibile ricevere il battesimo e celebrare la liturgia eucaristica. Questi edifici erano nettamente distinti dagli *oratoria* o *basilicae* privati sorti nei territori rurali e posti sotto il controllo dei loro fondatori, che in linea di principio dovevano essere privi di battistero e di un clero stabile regolarmente incardinato. Il cristianesimo infatti era penetrato nelle campagne anche grazie all'azione dei grandi proprietari terrieri romani residenti in città, i quali – sollecitati dai pastori locali e sia pure tra grandi resistenze – avevano promosso la conversione dei loro dipendenti rurali, come attesta il contenuto di un sermone di san Gaudenzio, vescovo di Brescia, della fine del IV secolo.

Di origini probabilmente locali, Gaudenzio (390-410) era succeduto sulla cattedra episcopale a Filastrio († 390 circa), il quale – chiamato a guidare la chiesa bresciana – aveva trovato una comunità cristianamente tanto incolta quanto disponibile e bramosa di formazione religiosa; «un tempo rozza – scriveva il santo vescovo –, ma desiderosa di conoscenza, ignara di sapienza spirituale, eppure lodevole per il desiderio di apprenderla»<sup>16</sup>. Filastrio tuttavia, secondo il suo successore, era stato «ripieno di Spirito Santo» e nella sua attività pastorale, come un esperto agricoltore, aveva dissodato il campo del paganesimo per fecondarlo con la parola del vangelo, combattendo «con grande rigore di fede non solo i pagani giudei, ma altresì tutti gli eretici e soprattutto la perfida eresia ariana, allora furente»<sup>17</sup>. La descrizione che Gaudenzio ci offre è l'unica testimonianza che abbiamo sulla comunità cristiana di quel tempo e le sue 21 omelie, o trattati, sono una fonte di straordinario e insostituibile interesse per la conoscenza della primitiva chiesa bresciana, i cui dati sono via via confermati anche dai ritrovamenti archeologici.

Egli ci presenta l'immagine di una chiesa povera di martiri, forse a motivo della sua giovane età – condizione che doveva averla risparmiata dalla violenza delle persecuzioni –, formata da un gruppo ristretto di personaggi eminenti di elevata estrazione sociale, a cominciare da Benevolo, un magistrato integerrimo che era stato al servizio di Valentiniano II, definito «dignissimum caput Dominicæ plebis», cioè capo dei cattolici; ma che era soprattutto composta di gente comune, spesso tormentata da molti disagi e turbata dall'ingiustizia di una vita, tanto più difficile se paragonata alla ricchezza e all'agiatazza dei pagani. Una situazione di precarietà che sembra avvalorata dall'esortazione

che il presule premette ai suoi trattati, «nessuno di noi si scandalizzi nel suo cuore, nessuno di noi osi mormorare contro Dio, se vediamo che i malfattori, gli adoratori di idoli e i bestemmiatori godono di continua salute nel corpo, sono ornati dagli onori del mondo e abbondano di ricchezze caduche; noi al contrario siamo colpiti da diverse tribolazioni, afflitti dalle sofferenze del corpo, soggetti al bisogno e alla povertà»<sup>18</sup>.

Un particolare disagio dovevano suscitare i numerosi poveri che stavano ad attendere fuori dalla chiesa, se, nelle parole del vescovo, trova spazio un durissimo richiamo verso quei cristiani ricchi che li ignoravano; infatti, osserva Gaudenzio in un passo di sconcertante attualità, mentre loro si procurano ogni giorno nuovo vasellame d'argento, costruiscono case di marmo, acquistano vesti di seta, comperano monili d'oro e pietre preziose, «è vergognoso e triste ricordare il grande numero di rustici della campagna che alimentano ancora tale lusso sfrenato e sono morti di fame o vengono tenuti in vita dall'elemosina della chiesa»<sup>19</sup>. A distanza di secoli il modello della primitiva comunità apostolica, dove i cristiani vivevano in perfetta carità mettendo in comune i loro beni «un cuore solo e un'anima sola» (At 5, 32-35), continuava ad essere un riferimento ideale forte e *polemico* per la giovane chiesa bresciana che si sentiva lacerata a motivo delle ingiustizie sociali esistenti al suo interno.

I richiami vescovili, oltre a scuotere la sensibilità dei fedeli più abbienti davanti al gemito dei poveri, colpivano anche i loro desideri moralmente inaccettabili e la loro tolleranza verso le forme di paganesimo religioso che serpeggiavano tra i contadini dei loro possedimenti: «Credete forse che Dio possa amare un cristiano tiepido e negligente – scriveva ancora il vescovo – che lascia sussistere il culto degli idoli nei propri possedimenti? che tollera, in oltraggio a Dio, l'esistenza di un tempietto dedicato a un demone e un altare al diavolo?»<sup>20</sup>. Gaudenzio invitava quindi i suoi cristiani a rifuggire «tutti gli abomini dei gentili e ogni forma di idolatria» – che indicava con precisione «nei malefici, negli incantesimi e negli amuleti, nelle vanità, nell'interpretazione dei presagi, nel culto familiare dei morti»<sup>21</sup> – e ad abbandonare in maniera definitiva il modo di vivere di quanti non si erano ancora convertiti. È comprensibile, pertanto, che in testa alle preoccupazioni del pastore vi fosse il pericolo minaccioso del paganesimo, annidato nella classe più agiata e colta della popolazione, soprattutto dopo l'eclatante offensiva del prefetto di Roma Simmaco per ricollocare l'effigie della dea della Vittoria nella curia romana; circostanza che dovette avere ampie ripercussioni anche a Brescia dove si conservava una statua importante della medesima divinità.

Ma i grandi problemi della società bresciana tra IV e V secolo non devono offuscare lo spirito di comunione che animava la comunità cristiana, come sembra attestare il tono affettuoso e vibrante con cui Gaudenzio ce ne offre una descrizione nell'ottavo sermone. Molti, e il loro numero aumentava di giorno in giorno, erano fedeli ai precetti evangelici, solleciti nel frequentare la chiesa, semplici nelle abitudini e nel tenore della vita quotidiana; «la casa del cristiano e del battezzato – ammoniva il presule – sia immune dalle danze del diavolo, sia veramente benevola, sia ospitale, sia santificata da frequenti preghiere, risuoni spesso di salmi, di inni, di canti spirituali». Egli ci affida poi alcuni tratti distintivi dei suoi cristiani: «la parola di Dio e il segno di Cristo stia nel cuore, sulla bocca, sulla fronte, nei pasti, nei simposi, nei colloqui, nei bagni, nei letti, nell'entrata, nell'uscita, nella gioia, nella tristezza, affinché, secondo l'insegnamento del beatissimo apostolo Paolo, sia che mangiate sia che beviate sia che facciate qualche altra cosa, tutto sia fatto nel nome del Signore»<sup>22</sup>.

### **Le chiese battesimali delle origini**

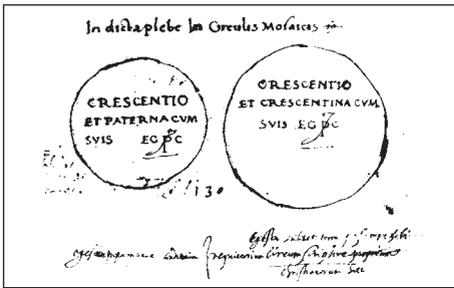
I risultati delle indagini archeologiche confermano in larga misura la descrizione del pastore bresciano e mostrano che i primi centri cristiani all'interno delle campagne erano tutti ubicati accanto o dentro le ville romane, cioè nel cuore delle grandi proprietà dei latifondisti, dove il padrone decideva di convertire i propri servi favorendo la conseguente costruzione di chiese. Questo non avvenne in maniera automatica e certo non mancarono le resistenze dei maggiori proprietari terrieri, preoccupati che il messaggio evangelico di uguaglianza prendesse piede tra i loro dipendenti rurali, con il rischio di scardinare un sistema sociale consolidato da secoli. Era difficile, infatti, nella società antica ammettere che uno schiavo – comprato e venduto normalmente come un animale – potesse avere di fronte a Dio gli stessi doveri e gli stessi diritti del suo padrone. D'altra parte, davanti al problema della schiavitù l'atteggiamento della chiesa non era stato quello di rottura totale, ma di compromesso, come indica il comportamento di san Paolo nella lettera all'amico Filemone (Fm 1-25).

Numerosi esempi nel territorio bresciano documentano il passaggio o il collegamento diretto tra le strutture romane e il mondo cristiano: a Manerba sul lago di Garda la chiesa paleocristiana venne edificata su un antico centro di culto dedicato alla dea Minerva, a Coccaglio la pieve e il battistero poggiano diret-

tamente su un ampio insediamento romano e ciò vale anche per Nave, Iseo, Palazzolo, Bigolio (Orzivecchi), Nuvolento, Lonato e Padenghe, mentre a Bedizzole, in località Pontenove, lo scavo del complesso pievano<sup>23</sup> ha portato alla luce elementi di straordinario interesse, che sembrano ricondurre se non proprio all'età di Gaudenzio certo al corso del V secolo. I resti infatti della chiesa battesimale paleocristiana di Pontenove, forse a pianta basilicale, si innestano sul



Fonte battesimale delle pieve di Bedizzole.



Mosaico pavimentale della pieve di Inzino.



Mosaico paleocristiano (Brescia, Duomo Vecchio).

sito di un edificio di età romana in continuità con le strutture preesistenti, dove le ricerche archeologiche hanno condotto al ritrovamento dell'originario fonte battesimale, ubicato al centro dell'annesso settentrionale della chiesa.

Si tratta di una scoperta di grandissimo interesse e di notevole rilevanza storico-archeologica, sia per il buono stato di conservazione, sia per la rarità della struttura con pavimento a mosaico: l'unico del genere finora conosciuto in Lombardia e nel resto dell'Italia settentrionale. Dell'antica chiesa, databile archeologicamente al V secolo, è emersa parte dell'ala posta a nord, nella quale, collocato sotto il livello del pavimento dell'edificio, vi era il fonte battesimale. Esso era costituito da una vasca esagonale, sufficientemente ampia da consentire il battesimo per immersione, rivestita da cocciopesto sulle pareti e da un mosaico policromo perfettamente conservato sul fondo, in cui viene raffigurata una croce gemmata, simbolo della pienezza della vita, affiancata dall'alfa e dall'omega.

Oltre a Pontenove, importanti ritrovamenti sono avvenuti anche ad Inzino in Valtrompia, a Nave, a Coccaglio, a Palazzolo, a Iseo e a Lonato come pure a Manerba sul Garda. Per Inzino, ad esempio, in un manoscritto del XVI secolo si sono conservate le immagini di un pavimento musivo di edificio cristiano, dalle

quali risultano i nomi dei fedeli, scritti entro dei clipei di mosaico, che avevano contribuito a finanziare la pavimentazione della chiesa; la stessa cosa si può dire per il diacono Siro che aveva consentito la realizzazione dello splendido pavimento della cattedrale di Santa Maria Maggiore a Brescia (ora Duomo Vecchio).

All'età di Filastrio e di Gaudenzio risalgono anche i resti dell'antico battistero cittadino di San Giovanni Battista, di cui ci è rimasta una suggestiva rappresentazione tardo romanica sul sarcofago del vescovo Berardo Maggi. La costruzione era situata di fronte alla cattedrale di San Pietro de Dom e i suoi

resti sopravvivono tuttora nelle cantine degli edifici antistanti il Duomo Nuovo: si trattava di una struttura a pianta esternamente quadrata e all'interno ottagonale con alternanza di nicchie quadrangolari e semicirculari. Dell'inizio del V secolo doveva essere anche la chiesa fondata fuori le mura dal vescovo Gaudenzio, ora intitolata a san Giovanni evangelista, posta lungo la strada per Milano e dedicata al "Concilio dei santi" per il gran numero di reliquie di confessori e di martiri che il presule vi aveva raccolto da tutta la cristianità sull'esempio ambrosiano della "Basilica degli apostoli"<sup>24</sup>. Sulla strada per Cremona invece, nel suburbio meridionale, era situato il cimitero cristiano di San Latino dove la tradizione vuole che siano stati martirizzati i santi Faustino e Giovita, la cui morte fu occasione per la costruzione della chiesa di San Faustino *ad sanguinem* (oggi Sant'Angela Merici, già Sant'Afra).



Antico battistero cittadino antistante il Duomo (Brescia, Duomo Vecchio, particolare del sarcofago del Maggi).

Il ritrovamento di due aule rettangolari e di un sarcofago paleocristiano, insieme ad alcuni precisi riferimenti epigrafici, inducono a ritenere che si tratti molto verosimilmente dei resti dell'antica chiesa dedicata ai due martiri dal vescovo Faustino intorno al 347. Ad arricchire la città e i suoi dintorni contribuirono, tra V e VI secolo, anche l'edificazione del tempio di San Fiorano sui Ronchi, della chiesa di Santa Maria *ad silvas* nel suburbio occidentale – nel luogo dove per volontà di Ramperto sarebbe sorto il monastero di San Faustino Maggiore nell'841 –, di quella di Sant'Eusebio sulle colline a nord di Brescia e, un po' più tardi, di quella di Santo Stefano in Arce, scavata in tempi recenti sul Castello.

## L'impronta della presenza longobarda

Papa Gelasio aveva fissato il principio che ogni persona poteva farsi battezzare nella chiesa più vicina alla sua casa, oppure in quella che liberamente avrebbe scelto, stabilendo quale criterio di appartenenza ad un vescovo non la sua residenza territoriale, ma la dipendenza sacramentale. Dopo la sua morte († 496), pertanto, in ciascuna diocesi si andarono costituendo comunità rurali sempre più numerose, benché i cristiani appartenenti alle diverse chiese battesimali continuassero a restare ancora fluttuanti e legati all'ordinario diocesano da cui avevano ricevuto il battesimo. Per la cura pastorale le nuove chiese di campagna vennero affidate a presbiteri e al loro interno furono edificati dei fontibattesimali dove i catecumeni, grazie al battesimo, entravano a far parte del popolo cristiano; le offerte dei fedeli, inoltre, servivano a mantenere in efficienza la chiesa locale e a dare il sostentamento al sacerdote che garantiva il servizio sacramentale alla comunità.

Quest'ultima realtà trova conferma in un sermone di Cesario di Arles († 542) in cui il presule esortava i suoi fedeli a portare «l'offerta da consacrare sull'altare del Signore» quando si recavano in chiesa ed elogiava la generosità dei più poveri rispetto ai cristiani «ricchi che, non solo non davano nulla ai più bisognosi e non facevano offerte alle chiese, ma neppure arrossivano di comunicarsi mediante l'offerta fatta dal povero»<sup>25</sup>. Se però prestiamo fede ad una disposizione assai nota del concilio di Vaison (529), si può osservare che nella Francia merovingica si guardava con grande ammirazione alla situazione pastorale italiana, la cui clero era preso a modello di perfetta vita religiosa: i sacerdoti infatti risiedevano presso le chiese battesimali e tenevano con sé, nelle loro case, i giovani chierici non sposati per dare loro una formazione ecclesiastica e spirituale, li istruivano nelle leggi del Signore, nella recita dei salmi e nella celebrazione della parola divina, in modo da renderli loro degni successori nell'ufficio sacro<sup>26</sup>.

La dominazione dei goti, pur nella rigida suddivisione sociale tra gruppo dominante germanico e popolazione romana, non impedì alla chiesa diocesana di proseguire nella sua organizzazione delle campagne. Si registrò semmai la creazione di centri di culto ariani a fianco di quelli cattolici, circostanza che non modificava però la situazione dei territori rurali controllati dal clero cattolico. Se la guerra greco-gotica, con il suo luttuoso fardello di stragi e distruzioni, non interruppe il processo di cristianizzazione delle campagne, la comparsa dei longobardi rappresentò invece un momento traumatico e di rottura rispetto alla tradizione romana. Gregorio di Tours († 591) narra che dopo l'ar-

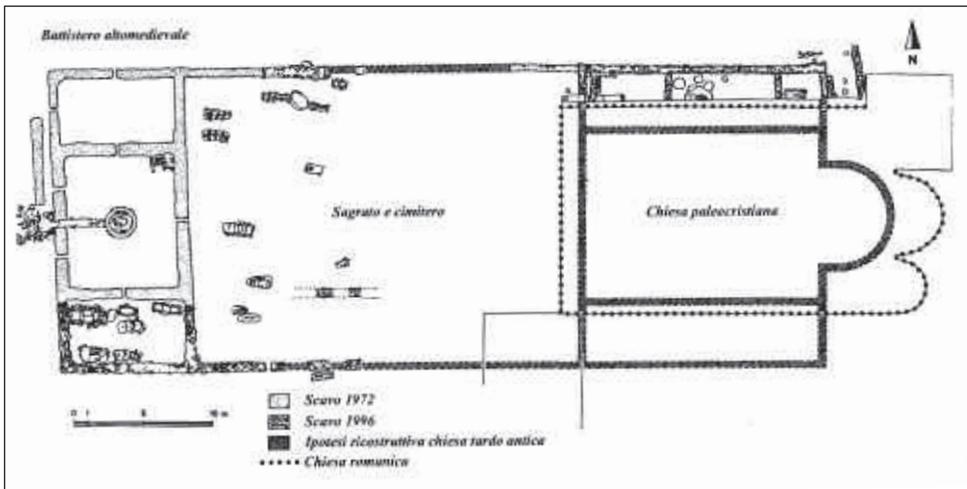
rivo di Alboino (569) per più di sette anni i longobardi vagarono nelle campagne dell'Italia settentrionale «uccidendo i sacerdoti e saccheggiando le chiese»; la sua testimonianza è confermata dal racconto di Paolo Diacono († 799): «in questo periodo molti nobili romani furono fatti uccidere per soddisfare l'avidità dei vari capi longobardi (...); nei sette anni seguenti l'arrivo di Alboino e di tutto il popolo questi duchi longobardi conquistarono e sottomisero buona parte dell'Italia; essi saccheggiarono le chiese e uccisero i preti, distrussero le città e stremarono gli abitanti»<sup>27</sup>.

Le violenze iniziali furono temperate soltanto dallo sforzo di convertire i nuovi venuti, grazie soprattutto all'azione di Gregorio Magno (590-604) e di missionari provenienti dalle regioni insulari o dal clero bizantino fuggito dalla Siria dopo la conquista araba. Particolarmente drammatica dovette risultare la situazione in Lombardia dove l'arcivescovo di Milano si vide costretto a riparare a Genova per molti anni, mentre a Brescia l'assenza di sicure attestazioni documentarie non permette di affermare se sia venuta o meno a mancare in quel periodo la guida ferma dell'autorità vescovile. La prova delle distruzioni e del regresso repentino della civiltà – conseguente, senza dubbio, ma non dovuta solo alle devastazioni longobarde – è confermata anche dagli scavi effettuati nel monastero di Santa Giulia di Brescia, dove la bellezza dei pavimenti musivi di un grande complesso romano, dopo incendi e distruzione, lascia il posto a povere capanne edificate sulle macerie e sugli strati di argilla accumulati dalle acque piovane.

La conversione longobarda fu lentissima; il battesimo degli uomini di corte già al tempo di Teodolinda era stato un fatto importante, ma non aveva segnato automaticamente l'ingresso nel cattolicesimo dell'intero popolo. La cristianizzazione venne completata soltanto durante il regno di Liutprando, il sovrano cattolico che riallacciò il dialogo con il papa, favorì la ripresa della costruzione di nuove chiese e monasteri insieme alla ricomposizione della frattura etnica tra romani e longobardi. Secondo la testimonianza di Paolo Diacono in quel tempo «molte chiese vennero restaurate» e «numerose furono le donazioni fatte ai luoghi sacri»<sup>28</sup>, mentre la promozione del culto di santi “militari”, come l'arcangelo Michele, il vescovo Martino e il martire Giorgio, figura tra le dedizioni privilegiate dai longobardi, la cui memoria è ancora attestata in molte chiese bresciane. Anche l'arredo di questi edifici di culto si arricchì sotto il profilo artistico; ciò appare ancora più significativo se pensiamo alla lotta iconoclasta che all'inizio dell'VIII secolo divise per oltre un secolo Oriente ed Occidente. Al riguardo vale la pena di ricordare almeno quanto papa Gregorio

II (715-731) scrisse all'imperatore Leone III Isaurico († 741) in risposta ai provvedimenti contro il culto delle immagini: da noi, notava il pontefice, «gli uomini e le donne tenendo sulle braccia i bambini, appena battezzati e accompagnati dai ragazzi, li istruiscono ed elevano i loro spiriti e i loro cuori mostrando col dito le immagini» dipinte o scolpite sulle pareti delle nostre chiese<sup>29</sup>.

Riferibili a quest'epoca sono probabilmente nel Bresciano le *ecclesiae* battesimali di Bagnolo Mella, di Rogno in Valcamonica e di Gussago, ma anche le chiese di Santo Stefano di Civate Camuno, di Sant'Eufemia di Nigoline, di San Salvatore di Leno e forse quelle di San Michele di Ome e di Rovato, come pure quella di San Lorenzo di Manerbio. Un edificio di culto quest'ultimo che appare dalle indagini archeologiche come l'unica costruzione in muratura all'interno di un villaggio longobardo, fatto interamente di abitazioni lignee; la chiesa era dunque anche il luogo più munito di tutto l'insediamento, dove i suoi abitanti potevano cercare rifugio in caso di pericolo o di calamità naturali. La conferma ci viene dalle parole del vescovo di Cremona Liutprando che racconta come nell'896, durante la spedizione di Arnolfo in Italia, fu tale la violenza dei suoi armati che «nemmeno le chiese potevano servire da rifugio ai fuggitivi»<sup>30</sup>. Inoltre, per quel poco che ne sappiamo, si può rilevare che i centri religiosi più antichi del territorio bresciano risultano essere di dimensioni cospicue e più ampie di quelle di molte chiese romaniche edificate successivamente nelle campagne. A Bedizzole, a Nave e a Palazzolo vi erano chiese a pianta rettangolare larghe da 15 a 20 metri e lunghe da 20 a 30, mentre nel caso di



Bedizzole (Brescia), ricostruzione della pieve medievale di Pontenove.

Sant'Andrea di Iseo, con ogni probabilità, ci troviamo di fronte ad un edificio di ampiezza anche maggiore.

Qualche tempo dopo a Pontenove di Bedizzole venne edificato, di fronte alla primitiva *ecclesia baptismalis* e separato da essa tramite un sagrato adibito a cimitero, il nuovo battistero di San Giovanni. Si trattava di un edificio tripartito nel cui ambiente centrale era posta la vasca battesimale ottagonale, con pavimento in lastre di marmo e la relativa canaletta di scolo sottopavimentale. In un angolo del vano trovava la sua adeguata collocazione persino una stufa in muratura per riscaldare l'acqua e l'ambiente circostante nelle stagioni più fredde. Anche la fondazione dei monasteri di Santa Giulia di Brescia e di San Benedetto di Leno, voluta da Desiderio e dalla moglie Ansa, contribuì a diffondere nel mondo dei rustici il messaggio religioso, ma nei loro immensi possedimenti lo sfruttamento della terra divenne per quei cenobiti anche il veicolo per uno positivo sviluppo agrario e insieme produttivo-mercantile del contado.

## **Il nuovo sistema pievano**

I longobardi pertanto, utilizzando verosimilmente molte delle chiese già esistenti, crearono una nuova rete organizzativa religiosa, che era in buona sostanza diversa da quella precedente e mirava a strutturarsi su base territoriale: un processo che giunse ad una piena definizione soltanto in età franca. La conquista carolingia dell'Italia settentrionale (774) non escluse i vinti ma li pose in subordine sul piano politico e religioso, dal momento che i duchi vennero sostituiti dai conti nel controllo territoriale e i vescovi vennero in larga misura rimpiazzati da personale franco. Tra VIII e IX secolo, in un poderoso sforzo organizzativo, i franchi estesero anche all'area padana l'ordinamento pievano, basato sulla divisione del territorio rurale in zone dai confini ben delimitati, controllate da una pieve con a capo un arciprete a cui erano soggetti tutti gli abitanti che risiedevano entro i suoi limiti territoriali. Alla pieve si battezzavano i bambini nella notte del sabato santo e a pentecoste, si seppellivano i morti e si amministrava la penitenza; presso la chiesa pievana si celebravano i matrimoni e i fanciulli imparavano a conoscere i rudimenti della fede.

Una lettera a buon diritto famosa di Amulone, vescovo di Lione (840), indica esattamente le funzioni religiose svolte dalle pievi nell'ambito dell'ordinamento ecclesiastico diocesano: «ogni popolo (*plebs*) di Dio rimanga sereno all'interno delle diocesi e delle chiese a cui è stato destinato; lì riceva il sacro battesimo, si

nutra del corpo e del sangue del Signore, sia solito ascoltare la solennità delle messe, lì riceva dal suo sacerdote la penitenza per le colpe, la visita durante le malattie, la sepoltura dopo la morte. A quelle stesse chiese gli è comandato di donare le decime e le primizie dei suoi campi, e si rallegra che in esse i suoi figli siano iniziati alla grazia del battesimo; lì ascolta assiduamente la parola di Dio e conosce ciò che deve fare e ciò che non deve fare; in quelle stesse chiese rivolge a Dio i suoi desideri e le sue offerte, lì indirizza al Signore le sue preghiere e le sue suppliche; lì richiede l'intervento dei santi. Verso queste chiese il popolo di Dio sia largo di elemosine, attingendole alle ricchezze che il Signore gli ha dato; esse sono destinate agli orfani, alle vedove povere e ai pellegrini. Accanto a queste chiese sia organizzato il dovere dell'ospitalità»<sup>31</sup>.



Carpenedolo, pieve di S. Maria.

Il sistema pievano per funzionare necessitava, d'altra parte, che i presbiteri e i chierici preposti fossero ben preparati al loro compito e «se uno vuole fregiarsi del titolo di sacerdote – osservava Burcardo di Worms nell'XI secolo –, per amore di Dio deve cercare di apprendere prima dell'ordinazione almeno gli elementi indispensabili per l'esercizio del ministero: il salterio, il lezionario, i vangeli, i riti per la celebrazione dei sacramenti, e in modo particolare quelli del battesimo; deve conoscere il calendario nelle sue mutevoli strutture, e questo soprattutto per la commemorazione dei defunti, il martirologio, le omelie che dovrà tenere ai suoi fedeli nell'arco dell'anno liturgico. Questo è il minimo che si possa chiedere a chi non ha particolari doti»<sup>32</sup>. Non pochi capitolari furono dedicati al funzionamento delle istituzioni ecclesiastiche e monastiche, divenute il perno dell'ordinamento pubblico; chierici e religiosi di corte, infatti, erano andati elaborando una concezione dell'impero coincidente con la comunità cristiana, retto in piena unità di intenti dall'imperatore e dal papa.

È vero che l'iniziativa era tutta nelle mani di Carlomagno e dei suoi successori, i quali più o meno direttamente sceglievano vescovi e abati, ma essi erano del tutto consapevoli delle loro responsabilità anche in ambito religioso, per cui furono molto attenti nella scelta delle persone. Avere buoni vescovi, abati e rettori di pievi significava garantirsi il corretto funzionamento delle istituzioni

ecclesiastiche che, assicurando un inquadramento reale della popolazione, contribuivano a dare stabilità al dominio carolingio. Si comprende bene, perciò, perché alla conquista di nuovi territori seguisse sempre, insieme all'opera dei missionari, l'introduzione dei modelli organizzativi della chiesa franca, articolata in province, diocesi e pievi. Le prime erano rette da arcivescovi e comprendevano al loro interno un numero più o meno grande di diocesi guidate da vescovi che, a loro volta, erano divise in grandi circoscrizioni parrocchiali, dette "pievi", costellate di cappelle e oratori minori dipendenti.

La creazione di un territorio ecclesiastico determinò quindi anche la gerarchizzazione delle chiese rurali che sorgevano intorno alla pieve e sulle quali la matrice manteneva il diritto di riscossione decimale, formando la tipica struttura della «pieve con cappelle» preludio della futura sistemazione parrocchiale del territorio. Tale configurazione organizzativa ebbe una precisa codificazione normativa con il *Decretum* di Graziano verso la metà del XII secolo, laddove si stabilisce, riprendendo in pieno la legislazione carolingia, che «in una circoscrizione ecclesiastica non possono esserci più chiese battesimali, ma una sola con le cappelle ad essa sottomesse»<sup>33</sup>. Con il IX secolo, inoltre, non si ebbero più chiese battesimali decentrate in modo più o meno casuale, ma una completa ripartizione del territorio diocesano in distretti ecclesiastici minori, che talvolta – specie in area collinare e alpina – riproducevano strutture civili preesistenti o rispettavano determinati confini naturali, giustificando in parte l'idea della continuità diretta tra i *pagi* romani e le pievi sostenuta dagli storici del diritto tra Otto e Novecento.

## L'introduzione della decima

Con Pipino, ma soprattutto con l'arrivo del figlio Carlo, si impose anche in Italia il sistema vassallatico-beneficiario, «impennato sul legame di fedeltà tra due uomini, uno potente, detto "senior", e uno forte, ma bisognoso di beni materiali per il vitto e il vestire, detto "iunior" o "vassus"»<sup>34</sup>, che serviva per reclutare i cavalieri da utilizzare nell'esercito; essi non erano mantenuti in modo diretto dai loro signori, ma erano autosufficienti, in quanto usufruivano di beni terrieri a loro concessi per il servizio svolto dai *seniores*, denominati benefici o feudi. Per avere più terra da concedere ai vassalli e per poter aumentarne il numero, i re carolingi e i loro funzionari avevano dapprima depredato i possedimenti delle chiese franche e poi avevano esteso anche all'Italia il

sequestro dei beni di chiese e monasteri. Ma, una volta privati dei loro patrimoni, sorse il problema di dover concedere ai chierici una nuova sicura fonte di reddito, non legata solo ai possessi terrieri, ma ad altre entrate sufficienti a sostenere il loro impegno pastorale. Fu istituita pertanto la “decima”, una tassa sacramentale già sperimentata con successo in Gallia, che colpiva tutti i fedeli di una chiesa rurale; essa consisteva nel versamento agli ecclesiastici della pieve della ‘decima parte’ dei prodotti agricoli e degli animali, che veniva riscossa direttamente sui campi e nelle stalle. Tutto questo comportava però una profonda riforma dell’organizzazione ecclesiastica basata sulla creazione di circoscrizioni territoriali con a capo una chiesa, la *pieve* appunto, dove i contadini dei dintorni trovavano l’assistenza spirituale e versavano una quota del loro reddito per il mantenimento del clero pievano. Questa tassa (ossia, la *decima*), secondo un’antica legge canonica, era suddivisa in quattro parti: una per il sostentamento e i bisogni del vescovo, l’altra per i chierici della pieve affinché provvedessero al cibo e al vestito, la terza per il mantenimento della chiesa e degli arredi liturgici, l’ultima per la carità verso i poveri e i pellegrini.

Si comprende allora la viva preoccupazione di Burcardo riguardo all’onestà dei chierici nella gestione dei beni della chiesa, poiché se uno di loro «nell’amministrare le offerte destinate ai poveri o nel raccogliere le decime della comunità, ne sottrae una parte per puro interesse personale», doveva essere considerato «come un usurpatore (...). Sta scritto infatti: “Il Signore cerca un buon amministratore, che non gli sottragga nulla dei suoi beni”»<sup>35</sup>. Una preoccupazione che diventava molto forte di fronte alle resistenze o all’evasione il pagamento della tassa sacramentale da parte dei rustici; secondo il vescovo di Worms, pertanto, questo aspetto doveva essere bene indagato dal confessore chiamato a scrutare le coscienze dei fedeli che si accostavano alla penitenza. «Non ti sei preoccupato – domandava il sacerdote<sup>36</sup> – di rendere a Dio, come egli comanda, le decime, vale a dire la decima parte dei tuoi raccolti e del tuo bestiame? Invece di dare, come sarebbe stato tuo dovere, il decimo animale che già gli apparteneva, l’hai forse sostituito con una bestia malmessa?».

Non mancavano d’altra parte le motivazioni teoriche a sostegno della bontà dell’imposta e molti erano gli argomenti che i chierici – a partire dall’esortazione e dall’ammonimento verbale fino alla scomunica canonica – mettevano in atto per convincere e costringere a versare la decima. In un passo assai interessante, tra le varie giustificazioni, Burcardo nota che le decime sono richieste «per debito» e ciò avviene «come se Dio dicesse: o uomo, tutto ciò che esiste è mio, mia è la terra che coltivi, miei sono i semi che pianti, miei gli animali che lavorano, mio il

calore del sole; e poiché tutte le cose sono mie, tu, che hai fatto così poco, meriteresti soltanto la decima parte, ma io te ne ho riservate nove, dammi pertanto la decima. Se mi darai la decima, moltiplicherò le restanti nove»<sup>37</sup>.

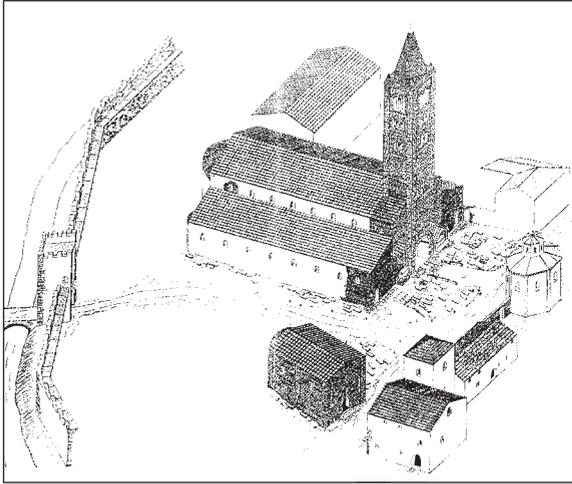
Si verificò tuttavia che dei privati, per il desiderio di seppellire i loro morti o evitare alle comunità contadine i gravi disagi dovuti alla lontananza dalla pieve, fondassero in molti luoghi delle chiese private affidandole a chierici per l'ufficiatura liturgica e attribuendo a loro le rendite delle decime spettanti alla pieve. Ai laici più potenti infatti non era sfuggita l'immensa fonte di ricchezza che proveniva dal reddito decimale delle chiese; ragione per cui in un sinodo della metà del IX secolo i presuli lombardi decisero di scomunicare tutti coloro che avessero spogliato senza un valido motivo una chiesa. Essi riservarono poi all'autorità vescovile ogni potere nelle questioni relative all'amministrazione dei beni ecclesiastici, rafforzando in questo modo anche il loro controllo sulle chiese battesimali e le cappelle dipendenti. Ogni pieve apparteneva dunque ad un territorio diocesano e al vescovo titolare che, anche dopo la diffusione dei legami signorili e feudali, in virtù dei suoi doveri pastorali e della cura delle anime, non perse il controllo dei centri religiosi e del clero che li officiava.

## Il centro pievano

Dall'VIII al XII secolo soltanto le pievi potevano amministrare i sacramenti ed avere un clero responsabile della *cura animarum*; presso di esse la distribuzione degli spazi ricalcava quella delle antiche cattedrali, cioè di fronte all'ingresso della chiesa, talvolta riparato da un portico, si stendeva un cortile (o atrio) con il cimitero al termine del quale era ubicato il battistero, come mostrano gli esempi della cattedrale di San Pietro de Dom a Brescia, delle pievi di Pontenove a Bedizzole, di Santa Maria a Coccaglio, di Sant'Andrea ad Iseo e forse di San Bartolomeo a Bornato. In questo spazio sacro – da cui la denominazione di *sagrato* – si svolgeva l'esperienza spirituale di ciascun membro della comunità, dalla nascita alla vita cristiana con il battesimo fino alla morte che, con la sepoltura all'interno del perimetro sacro e a fianco delle reliquie dei santi protettori della comunità, diventava una sorta di salvacondotto per l'eternità. In una deposizione testimoniale relativa all'abbazia di Leno, un teste disse di aver visto il preposito monastico «recarsi alla pieve di Bozzolano e lì battezzare i fanciulli, dare sepoltura ai defunti e celebrare gli altri uffici divini»<sup>38</sup>. Tutti gli atti fondamentali della vita religiosa di una persona, dunque, come

pure della vita sociale e civile della comunità rurale, avvenivano tra la chiesa pievana, il battistero e il sagrato dove ogni famiglia aveva diritto ad un piccolo spazio in cui coltivare la memoria dei propri cari.

Innumerevoli edifici monastici e canonicali, inoltre, furono edificati per diventare il luogo di sepoltura dei fondatori e dei loro discendenti, tombe a cui uomini e donne votati a Dio – si pensi alle cattedrali cittadine o al cenobio fem-



Iseo, ricostruzione dell'area intorno alla pieve di S. Andrea in età medievale.

minile di Santa Giulia di Brescia – assicuravano il costante servizio liturgico e il ricordo nella preghiera nel giorno anniversario della loro morte. La pratica di inumare i defunti nell'atrio delle chiese suburbane – cioè entro lo spazio che dopo la consacrazione della chiesa era santificato con l'asperzione dell'acqua santa – era molto antica ed era legata al divieto della legislazione romana di seppellire i morti

in città. Le leggi caroline permisero di riporre i cadaveri «nel portico, nell'atrio o nell'esedra» anche nel caso delle chiese urbane, ma consentirono pure di seppellire all'interno di tali edifici di culto i vescovi, gli abati, i preti che ne fossero degni e persino i laici che avevano avuto un ruolo sociale eminente; si recuperava in questo modo una pratica molto antica, già inaugurata da Ambrogio con la costruzione della “basilica martyrurum” (poi Sant'Ambrogio) sulle tombe dei martiri Gervasio e Protasio, che non era nuova neppure a Brescia dove si era avuta l'erezione di San Faustino *ad sanguinem* o della chiesa gaudenziana del “Concilio dei santi”.

Il sagrato che accoglieva le spoglie dei cristiani defunti era, pertanto, un luogo di grande rispetto, dove il contegno e il raccoglimento dovevano predisporre ad entrare in chiesa e invitare alla preghiera, con inevitabili ripercussioni anche sulla liturgia del suffragio. Un comportamento che non sembra però corrispondere allo “sciocco pettegolare” delle donne che si recavano alla loro chiesa, descritte da Burcardo in una pagina dalla rara vivacità narrativa. «Anche tu ti sei comportata come fanno alcune? – scriveva il presule tedesco<sup>39</sup>

– Mentre si avviano insieme alla chiesa, si raccontano a vicenda stupidaggini, parlano di cose senza valore e non pensano al bene della loro anima. Giunti nell’atrio della chiesa, dove sono sepolti i fedeli, calpestano le tombe dei fratelli, senza pensare – come invece dovrebbero – che quella sarà la sorte loro e non rivolgono neppure un pensiero o una preghiera al Signore in suffragio dei defunti». Invece, «quando tu giungi nell’atrio di una chiesa, recita una preghiera per i defunti e prega le loro sante anime perché intercedano secondo il loro potere per i tuoi peccati al cospetto del Signore».

Il periodo che seguì la fine dell’impero carolingio fu un’epoca di grandi discordie, ma le guerre e le sciagure non riuscirono a cancellare la rete ecclesiastica pievana che, svincolata dalle circoscrizioni amministrative e militari dei comitati, continuò ad essere un punto di riferimento religioso e sociale per i rustici delle campagne. La ripresa del sacro romano impero si accompagnò in età ottoniana ad un significativo rafforzamento del sistema pievano e, alle soglie dell’anno Mille,

«un bianco mantello di chiese» – secondo Rodolfo il Glabro – ricoprì quasi tutta la terra, «le chiese delle sedi vescovili, i santuari ecclesiastici dedicati ai vari santi, nonché i piccoli oratori dei villaggi vennero ricostruiti in veste più bella da parte dei fedeli»<sup>40</sup>. L’Europa coincideva ormai con la cristianità e la valenza universale del concetto di *christianitas* si era di fatto ristretta ai confini di influenza della chiesa di Roma.

Aveva inizio la nuova età romanica che avrebbe lasciato testimonianze artistiche di austera bellezza anche nel territorio bresciano. All’interno di questi nuovi edifici di culto, dove la pietra acquistava una funzione decorativa di primaria importanza, «nella parte anteriore – secondo il vescovo di Cremona, Sicardo, che scriveva alla fine del XIII secolo – il popolo ascolta e prega, nel presbiterio (*sanctuario*) invece il clero innalza orazioni, canta e celebra la liturgia». Inoltre, mentre la pianta di «alcune chiese risultava essere a forma di cro-



La pieve di S. Zeno di Lonato.



La pieve di S. Emiliano di Padenghe.

ce», il modello di quelle viste in Oriente dai pellegrini e dai crociati favorì anche la costruzione di edifici religiosi «di struttura rotonda come il cerchio»<sup>41</sup> ad imitazione della basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme e della chiesa eretta nella valle di Josafath sulla tomba della Vergine.

Tra la fine del secolo X e i primi decenni di quello seguente tuttavia accadde un fatto nuovo, capace di mettere in crisi il fondamento economico del sistema plebano. Le pievi erano istituzioni ecclesiastiche che amministravano ingenti quantità di redditi agricoli, perché i prodotti e gli animali della decima erano concentrati in esse, come risulta dai registri economici del tempo. Questo fatto le trasformò in strutture adatte a mantenere oltre al clero, anche clientele armate legate ai vescovi diocesani; essi nel periodo precedente dovevano militare nell'esercito imperiale, ma ora, a cominciare dall'arcivescovo di Milano, presero a potenziare la schiera dei loro vassalli remunerandoli con il patrimonio delle chiese rurali concesso in beneficio. Infeudare le pievi significava concedere, talvolta anche in perpetuo ma con un contratto non scritto, redditi patrimoniali e sacramentali legati alle proprietà ecclesiastiche e alle rendite decimali, creando una situazione di gravissimo dissesto finanziario per le chiese locali. La precedente ripartizione della decima – una parte al vescovo e tre parti per la pieve – veniva ora invertita, in quanto al clero pievano era assegnata una sola quota e le restanti tre andavano al vescovo che tratteneva per sé solo un quarto concedendo in beneficio tutto il resto. I beni pievani finiti per la metà o per tre quarti nella mani dei laici o dei grandi vassalli non solo misero economicamente in ginocchio le chiese rurali, ma, per usare un'espressione introdotta dagli storici del medioevo, posero la chiesa «in potere dei laici»<sup>42</sup>.

## **La riforma religiosa del secolo XI**

Il riscatto da questa situazione venne dal desiderio di riforma ecclesiastica che, grazie ad un crescente movimento di rinascita del mondo cristiano e dei suoi ideali, coinvolse tutti i settori religiosi e laici della società per confluire nella cosiddetta “riforma gregoriana”, che individuò nel papato il perno del rinnovamento. I riformatori seppero raccogliere le varie voci del dissenso presenti nel mondo cristiano e, per superare la crisi, riformarono in primo luogo i costumi ecclesiastici: i chierici vennero invitati a vivere in comune all'interno delle pievi, dove potevano condurre una vita pura secondo gli ideali evangelici della castità e dedicarsi con maggiore profitto alla cura delle anime loro affidate. Si

cominciò poi ad escludere i laici dal godimento dei diritti spettanti agli ecclesiastici e in taluni casi si riuscì anche ad ottenere la donazione o la vendita da parte loro delle chiese private, dei redditi e delle decime che possedevano, in modo da riportarli all'interno della chiesa<sup>43</sup>. Alcuni esempi assai significativi sono costituiti dalle fondazioni cluniacensi presenti nella pianura occidentale della diocesi di Brescia<sup>44</sup>.

La penetrazione dei monaci di Cluny in Lombardia fu particolarmente importante perché grazie a loro lo spirito della riforma religiosa dell'XI secolo si radicò tra i rappresentanti del ceto nobiliare senza cadere nell'intransigenza di alcuni gruppi riformatori, come quello patarinico. La presenza poi di numerosi priorati maschili nelle campagne permise all'abbazia borgognona di riportare molte chiese private, con diritti di natura pastorale e conseguente godimento delle decime, nelle mani dell'organizzazione monastica, sottraendole ai laici; consentì, inoltre, all'aristocrazia signorile e feudale di ottenere cospicue contropartite economiche mediante il controllo amministrativo e gestionale dei beni ceduti ai cluniacensi. Il successo e la crescita dei monaci neri si protrasse fino alla metà del XII secolo, quando le loro prerogative pastorali sulle chiese dipendenti dai loro priorati, subirono la controffensiva del clero pievano, complice anche l'infelice presa di posizione dei vertici della grande abbazia transalpina in favore del Barbarossa e a fianco del clero scismatico.



Capodiponte (Bs), monastero cluniacense di S. Salvatore.

Nel 1144 il visitatore di Cluny, Ponzio, cedette alla pieve di S. Andrea di Iseo tutti i diritti che i cluniacensi possedevano sulla chiesa di S. Gervasio del castello di Clusane e sui suoi beni per un censo ricognitivo di quattro soldi da versare al vicino priorato di S. Pietro di Provaglio. Un accordo simile fu quello stipulato una decina di anni dopo tra l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, e i canonici regolari della pieve di Azzano Mella, riguardo alla cappella di S. Maria di Pievedizio appartenente al monastero di Provaglio; anch'essa passava

così al centro battesimale diocesano, insieme ai suoi diritti temporali e spirituali, per il censo annuo di cinque soldi come riconoscimento della proprietà. Nel 1161 tuttavia Alessandro III liberava i chierici di Azzano dal pagamento del censo a Provaglio, svincolando definitivamente la chiesa di S. Maria di Pievedizio dall'obbedienza a Cluny. Qualcosa di analogo, infine, avvenne qualche tempo dopo (1222) anche ai monaci di Rodengo nei confronti dei canonici della pieve di Bigolio (Orzivecchi) a proposito della chiesa di S. Maria *in castro* di Comezzano; la cappella infatti, edificata entro quella circoscrizione pievana, non fu riconosciuta esente dalla giurisdizione dell'arciprete e di conseguenza i monaci, pur mantenendo il possesso dei loro beni, furono costretti a versare alla matrice la quarta parte delle decime raccolte su quel territorio.

Il rilancio pastorale delle chiese pievane tra XI e XII secolo portò così alla diffusione delle canoniche regolari<sup>45</sup>, in linea senza dubbio con gli ideali della riforma, ma legate soprattutto alla necessità di organizzare le forze dei chierici nella cura pastorale delle comunità rurali in rapida crescita demografica. Preti e diaconi dal centro pievano, dove vivevano



La pieve di S. Pancrazio di Montichiari.

in comune, si recavano durante la settimana nel territorio dipendente dalla pieve per officiare negli oratori fatti edificare dalle comunità dei fedeli, che in questo modo potevano ascoltare più agevolmente la messa e la parola di Dio; tutto ciò rispecchiava l'esigenza crescente che l'officiatura liturgica avvenisse regolarmente nelle cappelle dei villaggi dove i rustici risiedevano e accanto alle quali amavano seppellire i

loro familiari. La Lombardia era ricca di pievi, ristrutturate da un punto di vista edilizio e riformate spiritualmente, presso le quali sorgeva, accanto al battistero e alla chiesa pievana, anche il chiostro con le case dei canonici che vivevano secondo la regola di sant'Agostino; gli esempi delle pievi di Nuvolento, di Maderno, di Gavardo, di Nave, di Iseo, di Pisogne, di Cemmo, di Bornato, di Erbusco, di Bigolio o di Palazzolo sono solo alcuni di quelli menzionati dalle fonti.

È solo il caso di aggiungere che fino alla metà dell'XI secolo il clero era spesso legittimamente sposato e molti sacerdoti presenti nel mondo delle campagne avevano una moglie, perché durante la loro carriera ecclesiastica,

fino al suddiaconato, le leggi della chiesa consentivano loro di sposarsi e una volta coniugati, se proseguivano nell'iter ecclesiastico ricevendo gli ordini maggiori fino al sacerdozio, non potevano più allontanare la donna sposata regolarmente. Inoltre, se la coppia aveva dei figli maschi, questi ricevevano un'educazione religiosa appropriata dal padre in modo da poter prendere un giorno il suo posto nella chiesa, sostituendolo nella continuità dell'impegno pastorale. In altre parole, come è stato notato<sup>46</sup>, fino a questo momento il reclutamento ecclesiastico avveniva entro l'istituzione familiare dei sacerdoti o dei diaconi, come accadeva di norma anche per il clero greco ortodosso dell'Italia meridionale.

Questa situazione poteva in qualche caso creare turbamento nelle comunità e ce lo conferma, ancora una volta, Burcardo, quando nel suo manuale per i confessori parla della mancanza di rispetto verso i sacramenti. «Hai forse assunto atteggiamenti ostili – scriveva parlando dell'esame di coscienza da fare

al penitente<sup>47</sup> – verso un sacerdote sposato, tanto da rifiutare la sua messa, la sua preghiera, la sua offerta? Ti sei forse rifiutato di manifestare a lui i tuoi peccati e di ricevere da lui la santa comunione, perché lo ritenevi un pubblico peccatore?». Ma, dopo la riforma “gregoriana” il celibato dei preti divenne una costante nella normativa canonica e, qualche decennio



La pieve di S. Maria della Mitria a Nave.

più tardi, il II concilio lateranense (1139) fu chiarissimo al riguardo: «aderendo alle disposizioni dei nostri predecessori, i pontefici romani Gregorio VII, Urbano II e Pasquale II, comandiamo che nessuno ascolti le messe di coloro che essi sanno avere mogli e concubine. E affinché la legge della continenza e, a Dio piacendo, la purezza splenda sempre di più nelle persone ecclesiastiche e nei sacri ordini, stabiliamo che vescovi, preti, suddiaconi, canonici regolari e monaci, nonché i conversi professi, i quali venendo meno al santo proposito, presumessero di unirsi ad una donna, siano separati. Infatti tale unione, che risulta essere contratta contro le regole ecclesiastiche, non può essere ritenuta un matrimonio»<sup>48</sup>.

Già dalla metà del XII secolo, tuttavia, la disciplina ecclesiastica si allentò e a farne le spese furono proprio le comunità di chierici che vivevano insieme nelle canoniche; quanto al celibato ecclesiastico si può rilevare che fino al ter-

mine del medioevo le campagne lombarde brulicarono di esempi di chierici e presbiteri che convivevano con donne, senza essere per questo motivo di scandalo o di turbamento nei fedeli delle chiese che essi officiavano. Le carte d'archivio ci attestano in molti casi anche il nome delle compagne che vivevano a fianco dei preti, come pure i nomi e l'età dei loro figli; una realtà, tuttavia, che diventò sempre più marginale e che col passare degli anni sembra aver connotato soprattutto le aree più periferiche e meno prospere delle campagne e delle valli. Soltanto con la nascita dei seminari diocesani in età tridentina<sup>49</sup> si darà una risposta definitiva al problema.

### **Dalle pievi alle parrocchie**

Il forte incremento demografico avvenuto nel pieno medioevo aveva favorito il sorgere di nuove chiese nei villaggi, a cui i contadini si recavano più volentieri che non alla pieve ubicata di solito più lontano, in quanto si trattava di edifici religiosi che loro stessi avevano contribuito a costruire e con le cui offerte avevano abbellito e ampliato. L'aumento della popolazione fu in molti casi tale da rendere necessaria la costante presenza di un prete o di un «sacerdote proprio» come si legge nei documenti ecclesiastici. D'altra parte, la chiesa guardava ormai con grande attenzione verso questa rinnovata situazione sociale e si attrezzava per predisporre strutture organizzative più efficaci e più vicine al dinamico sviluppo delle comunità locali delle campagne, i cui abitanti – dalle precedenti aggregazioni “vicinali” – si andavano via via organizzando in comuni rurali, dimostrando di aver raggiunto una maggiore coscienza della loro importanza e di essere in grado di trattare direttamente con i loro signori e con il vescovo<sup>50</sup>.

Nel XIII secolo la disgregazione pievana era ormai iniziata, ma già papa Alessandro III alla fine del secolo precedente, con la decretale *Ad audientiam nostram*, aveva fissato i requisiti per la creazione di parrocchie autonome<sup>51</sup> e per il conseguente smembramento del territorio pievano: la lontananza dalla chiesa madre, l'aumentato numero dei fedeli, l'esistenza di gravosi ostacoli naturali, come l'attraversamento di fiumi o il superamento di valichi montuosi. La presenza di tali condizioni permetteva dunque, qualora la comunità fosse stata in grado di mantenere a proprie spese il prete, la costituzione di una nuova parrocchia autonoma. Alla domanda quindi «che cos'è la parrocchia?», Enrico da Susa verso la fine del Duecento rispondeva: «il luogo nel quale vive il popolo assegnato ad una chiesa, delimitato da precisi confini territoriali»<sup>52</sup>.

Tuttavia alcuni vincoli di dipendenza dalla pieve solitamente permanevano. I bambini infatti venivano ancora portati alla chiesa matrice per il battesimo, i chierici si raccoglievano intorno all'arciprete per le celebrazioni del giovedì della settimana santa e al centro pievano si recavano i fedeli per i riti del sabato santo, come pure per le rogazioni, cioè per quelle solenni processioni che «con la croce e cantando le litanie» servivano a visitare le parrocchie del piviere, rafforzandone così l'unità ecclesiastica.

Lentamente però, favorito anche dall'imporsi della consuetudine di battezzare i bambini subito dopo la nascita, il diritto di conferire il battesimo venne assunto dai rettori delle parrocchie che per questo – come decretò il concilio lateranense IV nel 1215 (canoni 14-22)<sup>53</sup> – dovevano conoscere personalmente i loro fedeli, li dovevano istruire fin da fanciulli nella fede, li dovevano confessare, consigliare, visitare nelle infermità, assistere col conforto dell'estrema unzione e seppellire nel cimitero parrocchiale. Con il canone 27 invece dello stesso concilio, «essendo la cura delle anime l'arte delle arti», si ordinò ai vescovi di istruire con premura e formare «personalmente o per mezzo di persone idonee, coloro che erano promossi al sacerdozio riguardo i divini uffici, i sacramenti della chiesa e il modo con cui dovevano essere celebrati»<sup>54</sup>. Non di meno, i padri conciliari avevano avvertito l'urgenza anche di un altro grande problema, quello causato dallo spostamento sempre più frequente di gruppi di persone provenienti da luoghi talvolta molto lontani e diversi in conseguenza dello sviluppo demografico e commerciale della società. Essi affidarono pertanto agli ordinari diocesani (can. 9-10) il compito «di procurarsi delle persone preparate a celebrare i divini uffici secondo i differenti riti e lingue, come pure ad amministrare loro i sacramenti, istruendoli con la parola e con l'esempio»<sup>55</sup>.

### **Catechesi murale e 'oscurità' liturgica**

Queste norme furono efficaci poiché, negli anni immediatamente seguenti, le funzioni liturgiche divennero uno spettacolo accurato, arricchito dallo sfarzo dei paramenti sacri e dalla bellezza delle pareti dipinte delle chiese, che riuscivano a catturare l'attenzione dei fedeli, benché questi avessero ormai soltanto una percezione vaga e devozionale di quanto avveniva sull'altare. Si può aggiungere inoltre che la presenza sul campanile o sulla chiesa di un 'gallo' significava che quello era il luogo della predicazione; ciò appare interessante se si pone attenzione al fatto che già dal XIII secolo la prima parte della messa, o liturgia della

parola, aveva perso a tal punto di importanza da non essere ritenuta necessaria la presenza ad essa per l'adempimento del precetto festivo. Questa parte veniva sostituita dalla predicazione «fuori dalla messa», specialmente in occasione della quaresima, dell'avvento o delle feste dei santi, che consentiva la trasmissione dei contenuti religiosi e morali divenuti ormai del tutto incomprensibili alla maggioranza delle persone, attraverso la lettura o l'ascolto dei testi liturgici in latino. Tale apprendimento trovava un valido apporto nella funzione educativa delle immagini artistiche e, in particolare, attraverso il linguaggio delle rappresentazioni pittoriche e delle sculture presenti nelle chiese, le quali rafforzavano le possibilità didattiche e catechetiche verso i fedeli, mentre nessun riferimento si trova invece sulla possibilità di una liturgia in volgare.

Senza dubbio infatti, come ebbe a scrivere Guglielmo Durando<sup>56</sup>, «la pittura riesce a smuovere gli animi molto più della scrittura. Con le rappresentazioni pittoriche in effetti gli avvenimenti sono posti davanti agli occhi (...), mentre con la scrittura quei medesimi fatti vengono ricordati attraverso l'udito, che stimola molto meno la nostra mente a memorizzare. Ma se questo è lo straordinario valore dell'immagine e dei dipinti – proseguiva sconcolato il vescovo di Mende –, in chiesa purtroppo non viene riservata altrettanta riverenza ai libri sacri». E da parte sua il vescovo Sicardo<sup>57</sup> precisava che le pitture non «fungono solo da ornamento delle chiese, ma anche da istruzione elementare per i laici». Di conseguenza, per il presule cremonese era importante riprodurre adeguatamente e con riverenza l'immagine del Signore, quella dei santi, degli angeli o degli apostoli e vigilare sull'operato degli artisti perché «un uso troppo disinvolto» di queste figure sacre «poteva facilmente indurre all'idolatria le persone semplici e ignoranti»; al contrario, «un uso appropriato della pittura, teso a mostrare i mali da evitare e le buone opere da imitare, appariva del tutto legittimo» e lodevole.

Alla fine del medioevo dunque la devozione cristiana ormai non si alimentava più con la contemplazione dei misteri cristologici come in età tardo antica, ma era attirata dalla forza suadente dei valori umani e da ciò che di sensibile rivestiva il sentire religioso, esemplificato dal moltiplicarsi delle devozioni private che estraniavano la maggioranza dei fedeli dalla profondità della celebrazione eucaristica, divenuta un'azione inesplicabile. La liturgia risultava sempre di più un mistero da contemplare attraverso segni sensibili che evidenziavano i momenti dell'azione, ma non il suo significato profondo. L'evoluzione verso una religiosità attratta dagli aspetti devozionali trovava riscontro poi anche nell'architettura degli edifici di culto, focalizzata con lucidità da Leon

Battista Alberti: «vi era allora [in età antica] – scrive nel suo *De re aedificatoria*<sup>58</sup> – un solo altare intorno al quale i fedeli si radunavano e celebravano un solo sacrificio al giorno. Seguirono i tempi nostri, che ogni persona seria dovrebbe biasimare», nei quali le chiese sono state ovunque riempite di altari. E quale fosse l'atmosfera che si respirava in queste chiese è ancora lui a dircelo quando precisa che «le finestre dei templi devono essere di dimensioni modeste e in posizione bene elevata, in modo che attraverso di esse non si possa scorgere altro che il cielo, né i celebranti e gli oranti siano in alcun modo sviati dal pensiero della divinità. Il senso di timore suscitato dall'oscurità contribuisce per propria natura a predisporre la mente alla venerazione (...); la navata interna invece non sia troppo tenebrosa, mentre nell'ambiente dove sorge l'altare è meglio che la solennità prevalga sull'eleganza».

## **Il nuovo ordinamento parrocchiale**

L'unico vero legame con la pieve restava alla fine, oltre al vincolo di riverenza formale dovuto per l'antica dipendenza, soltanto quello economico che imponeva agli abitanti delle parrocchie di pagare due volte il servizio sacramentale, poiché erano tenuti a versare la decima alla pieve e a garantire nello stesso tempo il sostentamento del loro parroco. Ciò rispondeva ad una consolidata norma ecclesiastica secondo cui «le chiese più antiche non dovevano essere private delle decime né dei loro possessi per attribuirli alle nuove chiese»<sup>59</sup>; in occasione dell'erezione di una parrocchia invece era necessario indicare i redditi economici per il suo mantenimento, e tale dotazione doveva essere indipendente dalla decima. Questa realtà, se da una parte manteneva inalterati i privilegi economici dell'antico centro battesimale, dall'altra generava delle disparità all'interno della struttura ecclesiastica che divennero spesso insopportabili e causa di lunghe controversie tra l'arciprete e il clero parrocchiale.

Un esempio significativo fu senza dubbio la lite che i chierici della chiesa di San Pietro di Liano (a Volciano) sostennero verso la metà del XII secolo con il rettore della pieve di Salò, entro la cui giurisdizione era compresa la loro chiesa<sup>60</sup>. Non conosciamo tutti i retroscena della questione, che ancora si trascinava con rinnovato vigore al tempo del vescovo Maggi<sup>61</sup>, ma sappiamo che a motivo di alcune irregolarità disciplinari nella gestione delle entrate decimali l'arciprete era ricorso all'ordinario diocesano, il quale gli aveva dato ragione obbligando i chierici di San Pietro a sottomettersi alle disposizioni del pievano.

La vertenza però non ebbe una soluzione immediata a motivo dell'appello che, con ogni probabilità, gli stessi chierici presentarono alla sede apostolica e la cui risposta – nella persona di Urbano III, allora di passaggio a Verona – non fece che confermare le decisioni del vescovo di Brescia e fu favorevole alla pieve di Salò, entro la cui giurisdizione rientrava anche il territorio di Volciano, con le vicinie di Liano, Agneto, Ronco, Torobiolo e Gazzane. In particolare però, nella sua lettera del 4 febbraio 1186, il papa stabilì che «il diritto parrocchiale, esercitato da antichissimo tempo dalla pieve di Salò sulla chiesa di Liano, a proposito della celebrazione della messa, del compimento degli offici divini, come pure dell'assoluzione dei peccati, della sepoltura dei morti, del battesimo dei bambini e della riscossione della quarta parte della decima per la manutenzione della chiesa pievana, delle campane e del calice per l'altare, come pure di tutte le spese che i vicini erano soliti pagare alla medesima chiesa, doveva essere conservato *immutilatum e integrum*»<sup>62</sup>.



Il duomo di Salò, secolo XV.

D'altro canto, uno scontro durissimo, per i diritti parrocchiali e decimali, si ebbe negli stessi anni anche tra il vescovo di Brescia e l'abate di Leno, i cui contorni sono stati messi in luce da Angelo Baronio e Giles Constable<sup>63</sup>.

La chiesa parrocchiale di San Michele di Calino invece, attestata nelle carte d'archivio per la prima volta nel XIII secolo, era subordinata al controllo della pieve di Bornato, ma proprio in quegli anni doveva avere raggiunto una certa autonomia dalla chiesa matrice, confermata dalla presenza di un proprio sacerdote impegnato nella cura delle anime<sup>64</sup>. Manteneva un legame con la chiesa madre solo riguardo alle funzioni religiose del sabato santo, una consuetudine però che era andata gradualmente scemando in tutto il territorio pievano se, ancora nel 1531, l'arciprete della pieve Sebastiano Rossi riuscì ad ottenere dalla curia vescovile un'ingiunzione per i rettori delle chiese di Calino, Cazzago, Passirano, Camignone e Paderno affinché riprendessero l'antica consuetudine della visita alla pieve e la notte del sabato santo si recassero alla matrice per la

benedizione del fonte battesimale, l'amministrazione del battesimo e per ricevere gli oli sacri. Tale ingiunzione però, al di là di una certa retorica formale della disposizione canonica, rimase lettera morta. Nel 1494 poi, a motivo dell'aumentato numero dei fedeli, la parrocchia di Calino ottenne dal vescovo anche l'assegnazione di un sacerdote coadiutore col compito di affiancare il parroco nei suoi doveri pastorali e, in particolare, di celebrare la messa domenicale, nei giorni festivi e tre volte la settimana al fine di garantire la regolarità delle funzioni liturgiche; per il suo sostentamento veniva ritagliata una congrua porzione di beni dal beneficio parrocchiale ed era stabilita una «pertica di terra» per l'edificazione di una dimora adeguata.

Il fenomeno di crescita umana e civile dei borghi e della campagna spingeva i vescovi verso la moltiplicazione delle parrocchie e dei benefici curati con il conseguente smembramento della precedente struttura organizzativa pievana. La costruzione di edifici sacri o il restauro delle antiche pievi poteva essere favorito anche da interventi speciali delle autorità ecclesiastiche che, con la concessione di privilegi o di particolari grazie spirituali, stimolavano la generosità dei fedeli. È il caso delle indulgenze, di cui possediamo numerosi esempi anche per Brescia, la cui data di elargizione può diventare una fonte importante per la storia architettonica delle chiese a cui era abbinata, in quanto consente di fissare con sicurezza il momento della loro costruzione o di significativi interventi di restauro e di ampliamento. Nel 1291, per esempio, papa Nicolò IV concedeva l'indulgenza di un anno e quaranta giorni a tutti coloro che avessero visitato la chiesa di San Giorgio "de Caino" nella festa del santo patrono e un analogo privilegio annuale venne elargito a tutti i fedeli che, con cuore penitente e dopo essersi confessati, si fossero recati a pregare nella pieve di Bornato durante la festa di san Bartolomeo, ma ampie indulgenze ottennero anche le chiese degli umiliati e degli ordini mendicanti nello stesso periodo<sup>65</sup>.

Un altro esempio interessante, spigolando qua e là tra le carte d'archivio, è costituito dall'indulgenza concessa il 19 giugno 1412 dal vescovo di Garella alla chiesa parrocchiale di San Pietro di Gottolengo in occasione della sua consacrazione<sup>66</sup>. Il testo del documento ci informa indirettamente che consistenti lavori edilizi avevano interessato la chiesa, giacché a tutti coloro che avessero contribuito alla loro realizzazione veniva elargita l'indulgenza straordinaria di ben due anni e ottanta giorni. Al suo interno, la chiesa parrocchiale dipendente dal monastero di Leno, oltre all'altare maggiore dedicato all'apostolo Pietro, aveva quattro nuovi altari intitolati alla vergine Maria, al martire Vitale, a santa Maria Maddalena e a santa Caterina, tutti consacrati dal presule nel medesi-

mo giorno insieme all'attiguo cimitero. Si aggiunga soltanto che, accanto ai requisiti consueti per l'indulgenza data a quanti visitavano il tempio sacro, un'indulgenza minore di *solì* ottanta giorni era concessa a coloro che al suono dell'*Ave Maria* avessero recitato devotamente tale preghiera.

Certo, a ben guardare, la legislazione medievale sull'ordinamento pievano presentava un aspetto non facilmente superabile dovuto alla fissità delle cariche di governo ecclesiastico, la cui autorità era legata agli antichi centri battesimali. In molti casi tuttavia – specialmente in zone di forte crescita della popolazione, con conseguenti trasformazioni sociali, politiche e produttive –, le pievi originarie erano state superate da più recenti insediamenti abitativi (si pensi ai casi emblematici di Rovato o di Chiari che non erano mai stati sede di pieve), oppure il loro territorio era stato fortemente smembrato per la nascita delle parrocchie nei villaggi vicini (come a Bornato, Erbusco o Coccaglio), mentre nelle valli alpine più conservatrici il sistema pievano mostrava maggiori capacità di resistenza. In ogni caso, accadeva che le entrate decimali continuassero ad essere destinate a dei responsabili ecclesiastici che nella maggior parte dei casi non avevano più un legame diretto con i fedeli del pievato, senza avere ricadute apprezzabili sul clero in cura d'anime nella medesima circoscrizione plebana; altre volte, invece, il beneficio della pieve era attribuito perfino ad ecclesiastici che non risiedevano neppure in loco, ma che percepivano le rendite sacramentali a titolo beneficiale e svolgevano compiti di altra natura per conto e a servizio della sede apostolica<sup>67</sup>.

Un tale scollamento della struttura ecclesiastica dal tessuto sociale non poteva essere positivo, tanto più quando la pieve si era ormai ridotta a semplice parrocchia. La soluzione definitiva venne con il concilio di Trento, anche se taluni correttivi erano già stati adottati da singoli vescovi come Domenico Bollani a Brescia. In questo modo, la figura del pievano lasciava il posto al vicario foraneo e la circoscrizione plebana ai vicariati che ridisegnarono il territorio diocesano e alla cui guida era preposto un rappresentante diretto del vescovo, il vicario appunto. A lui spettava il controllo della vita religiosa ed economica della zona e a lui erano sottoposte tutte le dignità clericali e tutti i redditi materiali ad essa pertinenti. I padri conciliari in questo modo avevano tenuto conto delle trasformazioni demografiche e sociali avvenute, garantendo nel medesimo tempo ai sacerdoti in cura d'anime il necessario per vivere decorosamente e per svolgere il loro compito di pastori senza gravare troppo sulle spalle dei fedeli. Si chiudeva così in maniera definitiva l'età delle pievi e si affermava quella delle parrocchie: la stessa che anche noi conosciamo e che continua ancora a sussistere.

**Gabriele Archetti\***

## NOTE

<sup>1</sup> TACITO, *Annales*, XV, 44.

<sup>2</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, VIII, 16, 1-2; 1, 5; 2, 1.

<sup>3</sup> In proposito, si vedano almeno M. SANNAZARO, *La cristianizzazione delle aree rurali della Lombardia (IV-VI secolo). Testimonianze scritte e materiali*, Milano 1990 e A. VALVO, *La più antica testimonianza epigrafica della cristianizzazione della Valcamonica*, «Aevum», 65 (1991), pp. 211-220; inoltre, G.P. BROGIOLO, *Continuità tra tarda antichità e altomedioevo attraverso le vicende delle ville*, in *Ville romane sul lago di Garda*, a cura di E. Rossini, Desenzano (Bs) 1997.

<sup>4</sup> L'ipotesi di datazione al X-XI secolo, rispetto a quella tradizionale del secolo VIII, è stata sostenuta di recente in maniera convincente da P. TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993 (Bibliotheca erudita, 2), pp. 19-33, 285-440 *passim*, a cui rimandiamo per la disamina molto complessa dell'intera questione. Per il culto del vescovo Anatalone, invece, si rinvia alle note di E. CATTANEO, *Il culto di S. Anatalone nella Chiesa milanese e bresciana*, «Ambrosius», 34 (1958), pp. 247-252.

<sup>5</sup> Prosegue poi nella sua osservazione Irma Bonini Valetti, «a noi è giunta infatti una *passio* dei martiri, che sarebbero vissuti durante il regno di Adriano, composta verso la fine del secolo VIII, sulla scorta di un testo del secolo VI non pervenuto; per quanto riguarda il culto a loro tributato, la notizia più antica è quella contenuta in un calendario composto nel IX-X secolo, che fa pensare ad una prima composizione dei loro corpi nella chiesa di S. Faustino *ad sanguinem* nella seconda metà del secolo IV» [I. BONINI VALETTI, *La Chiesa dalle origini agli inizi del dominio veneziano: istituzioni e strutture*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), p. 17].

<sup>6</sup> Una sintesi aggiornata, comprensiva anche di un buon orientamento bibliografico, è offerta dai recenti contributi di A. VALVO, *La civiltà dei Galli Cenomani e la romanizzazione del Bresciano*, «Civiltà bresciana», VI/1 (1997), pp. 3-14 e di C. STELLA, *Il territorio bresciano in età romana*, «Ibidem», pp. 15-25; EADEM, *L'archeologia della città*, «Ibidem», pp. 27-39; G.P. BROGIOLO, *Introduzione*,

in *S. Giulia di Brescia gli scavi dal 1980 al 1992. Reperti preromani, romani e alto medievali*, a cura di G.P. Brogiolo, Firenze 1999, pp. 19-23.

<sup>7</sup> I lavori principali di questo storico del diritto sono stati recentemente ristampati nel volume miscelaneo, G. FORCHIELLI, *Scritti di storia del diritto ecclesiastico. La pieve rurale e la storia della costituzione della Chiesa nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna 1991 (Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Bologna. Istituto giuridico "A. Cicu", Ristampe 3).

<sup>8</sup> Il contributo è stato pubblicato anche a parte dallo stesso editore in un volume più maneggevole (a cui faremo in seguito riferimento), cfr. G. ANDENNA, *Storia della Lombardia medioevale*, Torino 1999, pp. 120-164.

<sup>9</sup> ANDENNA, *Storia della Lombardia medioevale*, p. 127.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>11</sup> Sulla base dei ritrovamenti archeologici nell'ambito bresciano è più comune trovare l'erezione di una chiesa battesimale sul luogo o in prossimità di una villa residenziale romana piuttosto che in un luogo di culto pagano, come risulta dalle chiese del basso Garda o di Pontenove di Bedizzole; questo fatto consente di dire che, allo stato attuale delle ricerche, la chiesa rurale tardo antica si collocava in luoghi strategicamente importanti e non su quelli dove vi era una preesistenza di culto pagana.

<sup>12</sup> GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, II, VIII, 10.

<sup>13</sup> GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XI, 56 (anno 601), la lettera del papa è inviata all'abate Mellito affinché ne trasmetta il contenuto ad Agostino; su questo testo si vedano i rilievi di E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente, note storiche*, Roma 1984<sup>2</sup> (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia, 13), pp. 121-122, mentre sull'attività missionaria in *Anglia*, cfr. H. CHADWICK, *Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxon*, in *Gregorio Magno e il suo tempo. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, Roma 1991 (Studia Ephemerides Augustiniana, 33), pp. 207-211.

<sup>14</sup> L'espressione è di G. TABACCO, *L'evangelizzazione dell'Europa e lo sviluppo della potenza ecclesiastica*, in *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'età Contemporanea*, I: *Il Medioevo*, I. *I quadri generali*, Torino 1992<sup>2</sup>, p. 299.

<sup>15</sup> BURCARDO, *Decretum*, XIX, 5. Il penitenziale del vescovo tedesco – costituito dal libro XIX del suo *Decretum* – è disponibile anche in un'agevole traduzione italiana nel volume dal titolo *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel Medioevo*, a cura di G. Picasso, G. Piana e G. Motta, Novara 1986.

<sup>16</sup> GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati*, XX, 8. Le opere del presule bresciano sono state edite, a cura di A. Glueck, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 68, Vindobonae 1936, ora agevolmente consultabili anche in lingua italiana grazie all'edizione di Città Nuova, cfr. SAN GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati*, Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, Milano-Roma 1991 (Scriptores circa Ambrosium, 2).

<sup>17</sup> *Ibidem*, XX, 5-6. L'immagine di Filastrio tuttavia, che Gaudenzio tratteggia esemplificandola su quella del bravo contadino secondo consolidati canoni retorici, è molto bella e merita di essere riportata per intero anche perché offre una descrizione indiretta delle principali attività agricole in età tardo antica a Brescia. «Quel buon agricoltore [cioè, il vescovo Filastrio] tagliò subito dalle radici l'ispida selva di differenti errori e, curvo sull'aratro dell'insegnamento, rovesciò la terra priva di tutte le energie e trasformò lo squallido terreno con stretti solchi in fecondi campi coltivati, affondando abbondantemente nel suo grembo i semi dei comandamenti della vita. Piantò anche una vigna, per rallegrarsi del suo prodotto, poiché il *vino rallegra il cuore dell'uomo*. Inserì anche gli olivi della pace nei selvatici oleastri e innestò nell'asprezza dei frutti silvestri i germi della produttività e della dolcezza, perché quell'uomo apostolico potesse ottenere anche tra voi qualche frutto come tra le altre genti» (*Ibid.*, XX, 4).

<sup>18</sup> *Ibid.*, *Introduzione*, 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*, *Trattati*, XIII, 22-23.

<sup>20</sup> *Ibid.*, XIII, 28.

<sup>21</sup> *Ibid.*, XIII, 21 e 28; IV, 14.

<sup>22</sup> *Ibid.*, VIII, 18.

<sup>23</sup> Per i risultati degli scavi più recenti, si veda A. BREDA, I. VENTURINI, *Bedizole (Bs), Località Pontenove. Indagini nell'area della pieve*, in *Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia*, Milano 1995-1997 (ma 1998), pp. 225-227.

<sup>24</sup> Per il territorio bresciano, a confronto con quello milanese, sono utili anche le osservazioni di G. ROSSETTI, *Contributo allo studio dell'origine e della diffusione del culto dei santi in territorio mila-*

*nese. San Giuliano martire. I santi confessori Giulio prete e Giuliano diacono. «Concilium sanctorum»*, in *Contributi dell'Istituto di Storia Medioevale, raccolta di studi in memoria di Sergio Mochi Onory*, II, Milano 1972 (Publicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, Contributi, s. III, Scienze storiche, 15), pp. 589-590, 593 sgg.

<sup>25</sup> CESARIO DI ARLES, *Sermones*, XIII, 2.

<sup>26</sup> *Corpus Christianorum*. Series latina, 148, 78, can. I.

<sup>27</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei longobardi*, II, 32.

<sup>28</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei longobardi*, VI, 58.

<sup>29</sup> *Patrologia latina* 89, col. 521.

<sup>30</sup> LIUTPRANDI episcopi Cremonensis, *Antapodosis*, in *Monumenta Germaniae historica, Scriptores in usum scholarum*, I, a cura di J. Becker, Hannoverae et Lipsiae 1915, 23, p. 25.

<sup>31</sup> AMULONIS ARCHIEPISCOPI *Epistula I ad Theobaldum episcopum Lingonensem*, in *Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, XVI, Lugduni 1677, p. 331; citato anche da ANDENNA, *Storia della Lombardia medioevale*, p. 136.

<sup>32</sup> BURCARDO, *Decretum*, XIX, 8.

<sup>33</sup> GRAZIANO, *Decretum*, C. XVI, q. 1, c. 54.

<sup>34</sup> ANDENNA, *Storia della Lombardia medioevale*, p. 134 e pp. 77-120.

<sup>35</sup> Per le due citazioni del vescovo di Worms, cfr. BURCARDO, *Decretum*, XIX, 8, 139 e anche 150.

<sup>36</sup> *Ibid.*, XIX, 5.

<sup>37</sup> *Ibid.*, III, 133.

<sup>38</sup> Archivio di Stato di Brescia, Codice diplomatico bresciano, perg. del sec. XII, nr. 83: «(...) videbat eum venire ad plebem et ibi infantes baptizare et ad mortuorum sepultura venire et alia divina officia celebrare».

<sup>39</sup> BURCARDO, *Decretum*, XIX, 5.

<sup>40</sup> RODOLFO IL GLABRO, *Storie dell'anno Mille*, a cura di G. Andenna e D. Tuniz, Milano 1981, pp. 141-142.

<sup>41</sup> *Patrologia latina* 213, *Mitrале*, col. 15B.

<sup>42</sup> In proposito si vedano le puntuali osservazioni generali di F. MENANT, *Campagnes lombardes du Moyen Âge. L'économie et la société rurales dans la région de Bergame, de Crémone et de Brescia du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, Rome 1993 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 281), pp. 728-742 e 760-764.

<sup>43</sup> MENANT, *Campagnes lombardes*, pp. 757-759.

<sup>44</sup> Per la presenza cluniacense in area lombarda, il punto di riferimento fondamentale restano gli atti del convegno di Pontida del 1977, pubblicati dal Centro storico benedettino italiano, cfr. *Cluny in Lombardia*, I/2, Cesena 1979 (Italia benedettina, I), a cui possiamo senz'altro aggiungere la raccolta di saggi curata da M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Medioevo monastico nel Bresciano: da Cluny alla Franciacorta. Appunti di storia e storiografia*, Brescia 1995 (Fondazione Civiltà Bresciana. Annali, 8); recentemente è invece tornato sulla questione G. ANDENNA, *I priorati cluniacensi in Italia in età comunale (secoli XI-XIII)*, in *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, herausgegeben von G. Constable, G. Melville, J. Oberste, Münster 1998 (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter, 7), pp. 485-521.

<sup>45</sup> Per uno sguardo di sintesi sullo sviluppo canonico a Brescia e i necessari rimandi bibliografici, si veda G. ANDENNA, *Canoniche regolari e canonici a Brescia nell'età di Arnaldo*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. Pegrari, Brescia 1991, pp. 119-132.

<sup>46</sup> ANDENNA, *Storia della Lombardia medioevale*, pp. 145 sgg.

<sup>47</sup> BURCARDO, *Decretum*, XIX, 5.

<sup>48</sup> D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 21, Firenze 1721, col. 438, can. 6.

<sup>49</sup> Per la nascita del seminario di Brescia ad opera del vescovo Domenico Bollani, si vedano le recenti note di M. Busi e i rimandi bibliografici più specifici a questo problema, cfr. M. BUSI, *La filanda delle vocazioni. Storia di Villa San Giuseppe a Botticino*, Brescia 2000 (Istituto di cultura "G. De Luca" per la storia del prete. Preti bresciani: memorie e documentazione, 6), pp. 61 sgg.

<sup>50</sup> MENANT, *Campagnes lombardes*, pp. 759-760.

<sup>51</sup> X.3.48.3.

<sup>52</sup> ENRICO DA SUSA, *Summa aurea*, 3, 1.

<sup>53</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus J. Alberigo, J.A. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, editio tertia, Bologna 1973, pp. 235 sgg.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>56</sup> GUGLIELMO DURANDO, *Rationale diversorum officiorum*, 1, 3, 4, che scrive nella seconda metà del Duecento.

<sup>57</sup> *Patrologia latina* 213, *Mitrale*, coll. 40-41.

<sup>58</sup> L.B. ALBERTI, *L'architettura (De re aedificatoria)*, a cura di G. Orlandi, Introduzione e note di P. Portoghesi, Milano 1966, pp. 628 e 616 per le due citazioni.

<sup>59</sup> GRAZIANO, *Decretum*, C. XVI, q. 1, 44.

<sup>60</sup> *Comune di Salò. Archivio d'antico regime, 1431-1805. Inventario*, Milano 1997, nr. 160, 4-5; di recente è tornato brevemente sulla questione M. TREBESCHI, *La serie "culto divino" nell'archivio antico del comune di Salò*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», III serie, IV/3 (1999), pp. 176-177.

<sup>61</sup> G. ARCHETTI, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo*, Brescia 1994 (Fondamenta. Fonti e studi di storia bresciana, 2), pp. 142-143.

<sup>62</sup> P.F. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia pontificia*, VI, 1, Lombardia, Berolini 1913, p. 352.

<sup>63</sup> A. BARONIO, "Monasterium et populus". *Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, VIII); G. CONSTABLE, *Monks, Bishops and Laymen in Rural Lombardy in the Twelfth Century. The Dispute between the Bishop of Brescia and the Abbot of Leno in 1194-1195*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 99/2 (1994), pp. 81-147.

<sup>64</sup> Per queste notizie si vedano le indicazioni offerte da G. ARCHETTI, *Un nuovo curato per la parrocchia di Calino*, «Civiltà bresciana», I/4 (1992), pp. 49-51; IDEM, *Calino. Notizie storiche di vita religiosa e sociale*, «Quaderni della biblioteca comunale don L. Milani [di Cazzago S. Martino]», 1 (1998), numero monografico.

<sup>65</sup> ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 184-185.

<sup>66</sup> Archivio Segreto Vaticano, Fondo Veneto I, pergamena 14244.

<sup>67</sup> Per un esempio emblematico di questa situazione, si può ricordare il caso del cardinale Gambara in G. ARCHETTI, *Uberto Gambara, vizi e virtù di un principe della Chiesa*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», II/3 (1997), pp. 14-25.

\* Si ringrazia Andrea Breda della Soprintendenza archeologica della Lombardia per il materiale iconografico fornito per illustrare il presente contributo.

## Giovanni da Lugio teologo e predicatore

### Dissidenza religiosa nell'area del Garda tra XII e XIII secolo

«Occorre dunque sapere, innanzi tutto, che la prima setta, quella cioè dei catari, è divisa in tre gruppi o sette principali, la prima delle quali è detta degli Albanesi, la seconda dei Concorezzesi, la terza dei Bagnolesi, e tutte queste sono presenti in Lombardia. In verità gli altri catari, sia che appartengano alla Toscana, alla Marca o alla Provenza, non si distinguono nella dottrina dai sopraddetti, se non per alcuni dettagli»: in questo modo l'inquisitore Raniero Sacconi descriveva, nella sua *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus de Lugduno*, il radicamento del catarismo in Italia attorno al 1250<sup>1</sup>. Poco più avanti, il domenicano aggiungeva ulteriori precisazioni, enumerando sedici 'chiese' appartenenti a quest'eresia – per l'Italia si aggiungeva quella spoletina – tutte originate dalle sedi orientali di Bulgaria e di Dragovitz, per complessivi 4000 fedeli<sup>2</sup>. Nonostante siano state sollevate delle perplessità sulla reale consistenza numerica del catarismo<sup>3</sup>, traspaiono comunque evidenti dal trattato le preoccupazioni della Chiesa per la sua diffusione, tanto più che l'opera di Sacconi non costituisce un esempio isolato, ma si inserisce organicamente in una lunga serie di testi inquisitoriali, finalizzati alla confutazione e alla repressione delle varie eresie, ma specialmente del catarismo<sup>4</sup>.

Le origini e lo sviluppo di quest'ultimo, d'altra parte, sono assai precedenti la *Summa* dell'inquisitore, essendo la prima chiara menzione dell'eresia contenuta in una lettera del 1143-44, inviata dal canonico di Steinfeld Evervino a san Bernardo di Clairvaux. Sulle cause del fenomeno la storiografia si è ampiamente esercitata, ora individuandone il rapporto con le varie esperienze eretiche del secolo XI, le cui caratteristiche principali paiono ritrovarsi anche nel catarismo<sup>5</sup>, ora sottolineando particolarmente alcune di queste, quali l'aspirazione ad una vita modellata sull'esempio evangelico – ed è interpretazione ormai 'classica'<sup>6</sup> – oppure la polemica contro una Chiesa troppo rigidamente istituzionalizzata e prevalentemente preoccupata dell'adesione esteriore alle tradizionali pratiche religiose, soprattutto relativamente ai laici<sup>7</sup>. A questo pro-

posito, non si è mancato di rilevare da un lato la precaria preparazione del clero incaricato della cura d'anime, dall'altro come la Riforma del secolo XI avesse generato «un impegno complessivo di rinnovamento difficile da frenare, o da subordinare immediatamente alla costruzione pontificia, dopo che le idee di riforma si erano ampiamente diffuse così in ambienti chiericali e monastici, come tra il laicato», e che a taluni parvero appunto tradite dal nuovo processo d'istituzionalizzazione della Chiesa, avviato dal papato di Urbano II<sup>8</sup>. Infine, è stato pure giustamente posto l'accento sull'indubbio rapporto esistente tra la nascita del catarismo e le profonde trasformazioni economiche, sociali, politiche e culturali, prodottesi nella cristianità occidentale dopo il Mille, fenomeni dei quali l'eresia rappresentò una delle nuove manifestazioni religiose<sup>9</sup>.

### **L'influsso del dualismo orientale**

Se questo complesso di ragioni ne spiega le origini, a darle una definitiva connotazione intervennero l'influenza dottrinale ed i modelli organizzativi del dualismo balcanico. Le sempre più profonde relazioni con l'Oriente, conseguenza inevitabile delle crociate e delle rinnovate attività mercantili, diffusero infatti in Europa occidentale dapprima le dottrine dei Bogomili bulgari, quindi – sia pure indirettamente – quelle dei Pauliciani<sup>10</sup>. È importante ribadire che non furono tali influssi a creare il catarismo, poiché i suoi elementi essenziali, come si è accennato, erano già attivi in Occidente. Nella stessa lettera di Evervino l'aspetto principale del catarismo, qui colto nel suo momento aurorale, appare essere l'imitazione degli apostoli, la quale fa dei catari i veri eredi della Chiesa delle origini, mentre il dualismo resta sullo sfondo<sup>11</sup>. Quest'ultimo venne tuttavia sempre più precisandosi nei decenni successivi, sicché è corretto concludere che l'influsso orientale fornì «l'attrezzatura teologico-spirituale e i modelli rituali e gerarchici» attraverso i quali la proposta ereticale si definì, fino a fare del catarismo una vera e propria chiesa alternativa a quella cattolica<sup>12</sup>.

Il momento di svolta in tale senso è rappresentato dalla grande assemblea catara tenutasi a Saint-Félix de Caraman, presso Tolosa, probabilmente tra il 1174 ed il 1177<sup>13</sup>. Questo 'concilio' venne infatti presieduto da un 'papa' (vale a dire un ecclesiastico, secondo il lessico bizantino) proveniente dall'Oriente, di nome Niceta (o latinamente Niquinta). Egli apparteneva alla linea del dualismo radicale, influenzato dal paulicianesimo, cui aderiva la chiesa di Dragovitza e al quale convertì la maggior parte dei presenti: questa

dottrina si affiancò perciò, nel catarismo, all'originario dualismo moderato dei Bogomili bulgari<sup>14</sup>.

Tra i partecipanti al concilio, secondo gli atti, c'era pure il vescovo italiano Marco, presente «con il suo consiglio», cioè con i 'figli' maggiore e minore, che costituivano i principali collaboratori del presule. Questo personaggio non è ignoto alle fonti italiane: se Sacconi ne tace, infatti, di lui tratta ampiamente l'inquisitore domenicano Anselmo d'Alessandria nel suo *Tractatus de hereticis*, composto nel decennio 1260-1270. A suo dire Marco, un becchino abitante presso Concorezzo, fu convertito per primo all'eresia da un notaio proveniente dalla Francia. Nominato diacono attorno al 1173 da un presule cataro francese residente a Napoli, fu poi eletto vescovo dai dualisti italiani su sollecitazione dello stesso Niceta, giunto nella penisola poco prima dell'assemblea di Saint-Félix<sup>15</sup>. Questo preciso resoconto non concorda del tutto con quanto riportato nella *De heresi catharorum in Lombardia*, una *Summa* anonima, cronologicamente assai anteriore alla precedente, per la quale Marco era già vescovo prima dell'arrivo di Niceta<sup>16</sup>. Ma giustamente Antoine Dondaine ha rilevato trattarsi, in definitiva, di dettagli marginali, i quali non inficiano la sostanza dei due racconti: con Marco, in altre parole, il catarismo italiano appare darsi una prima, precisa organizzazione; inoltre a lui si deve l'introduzione in Italia del dualismo radicale, che appare del resto già attestato nella *Manifestatio heresis catharorum*, attribuita erroneamente a Bonaccorso di Milano e databile forse alla fine del XII secolo<sup>17</sup>.

L'adesione del presule lombardo alla dottrina di Niceta fu gravida di conseguenze, perché provocò una frattura nel movimento, il quale si divise in sei chiese locali, secondo le fonti soprattutto a causa dei dubbi sorti sulla validità dell'ordinazione dei diversi vescovi<sup>18</sup>. Ma il ripetersi degli episodi suggerisce pure l'esistenza di rivalità tra i personaggi eminenti del catarismo e si spiega altresì con la peculiarità delle situazioni locali, che spingeva i vari gruppi verso una sostanziale autonomia.

## La dottrina catara

Le fonti inquisitoriali, in ogni caso, distinguono le chiese catare secondo la dottrina professata. Una caratteristica da tutte registrata è costituita dalle divergenze esistenti non solo tra i diversi nuclei, ma anche all'interno di ciascuno di questi. Tale articolarsi delle credenze deriva dall'assenza di un'autorità paragonabile a quella pontificia, riconosciuta cioè da tutti come la suprema istanza

dottrinale del movimento. Da qui la loro continua proliferazione ed evoluzione, la qual cosa costituì, assieme alla mancanza di unità e di coordinamento tra le varie chiese, un sicuro fattore di debolezza. Non essendo nostro scopo studiare articolatamente il patrimonio dottrinale dei catari, faremo riferimento principalmente alle annotazioni di Raniero Sacconi, che fu per 17 anni eresiarca, quindi responsabile di grado elevato, utilizzò testi catari, o ne conobbe le dottrine da fonte diretta, e possedette infine la cultura teologica per capirle<sup>19</sup>.

Egli distingue subito con chiarezza la chiesa di Concorezzo, presso Monza, da quella di Desenzano sul Garda, collegando inoltre alla prima, sul piano dottrinale, la comunità di Bagnolo, vicino a Mantova. I Concorezzesi, che contando su 1500 fedeli sono i più numerosi – 200 sono invece i Bagnolesi – professano l'antico dualismo moderato, o monarchico: al vertice della realtà pongono infatti un unico Dio, creatore dei quattro elementi e degli angeli, uno dei quali gli si ribellò, venendo così espulso dal paradiso. Allora «per licenza di Dio, il diavolo formò tutte le cose visibili, ossia questo mondo (...), formò il corpo del primo uomo e vi imprigionò un angelo, che pure peccò in superbia»; tutte le altre anime sono nate per generazione da quest'ultimo, secondo una dottrina – il traducianesimo – non accettata tuttavia da tutti i moderati. Per salvarle, Dio inviò in terra l'angelo Cristo, circa il quale i Concorezzesi oscillano tra chi ne accetta la corporeità e chi, come il vescovo Nazario, da Sacconi personalmente ascoltato, la interpreta in chiave puramente docetista. Un breve accenno al giorno del giudizio permette di capire come Sacconi concordi con le altre fonti, circa l'escatologia: solo chi accoglierà il messaggio di verità rivelato da Cristo e ne seguirà la severa morale sarà salvato e tornerà presso Dio. Altre caratteristiche comuni di questa corrente sono l'attribuzione a Satana dell'Antico Testamento, con ovvia ostilità verso i personaggi ivi presenti, la natura angelica di Maria – mentre su Giovanni Battista appare una nuova oscillazione –, la negazione del matrimonio, del purgatorio e della resurrezione dei corpi, le cui anime meritevoli «non si trovano adesso nella gloria, né vi saranno fino al giorno del Giudizio, ma stanno in un certo luogo nell'aria»<sup>20</sup>.

Assai meglio noto risulta a Sacconi il dualismo radicale degli Albanesi, «o quelli di Donnezaco», diffusi soprattutto a Verona «e in numerose città della Lombardia», per un totale di 500 fedeli. Ciò significa dunque che, al contrario di quanto avvenne in Linguadoca, questo filone dell'eresia non ebbe in Italia lo stesso successo a motivo, forse, del carattere cupamente negativo della loro dottrina, secondo la quale «esistono dall'eternità due principi, ossia il bene ed il male, ciascuno dei quali (...) creò i suoi angeli ed il proprio mondo, e (...)

questa terra e tutto ciò che vi esiste è fatto dal dio malvagio»<sup>21</sup>. Il diavolo, creatura del Male, invase allora il cielo con i suoi ministri e, pur sconfitto, trascinò con sé la terza parte degli angeli di Dio e «li imprigiona ogni giorno nei corpi umani ed animali», sicché la vita terrena consiste in una continua metempsicosi delle anime. Si può agevolmente cogliere la prospettiva angosciante aperta da una simile riflessione: innanzi tutto, essa nega ogni minima positività alla realtà terrena, consegnata completamente sotto la potestà del Male in quanto da lui creata. Non casualmente Sacconi osserva, infatti, che per gli Albanesi «l'inferno ed il fuoco (...) sono unicamente in questo mondo e non altrove», ossia essi negano la punizione dei peccatori dopo la morte, identificandola piuttosto con la stessa vita in terra. Ma, soprattutto, l'identico statuto divino dei due principi comporta l'eternità della loro lotta: «questo mondo non avrà mai fine (...) il giudizio futuro è già stato formulato, né ve ne sarà un altro», affermazioni che nascondono una visione ciclica del tutto, destinato *ab eterno* a ripetersi nel conflitto tra Bene e Male, nella caduta delle anime e nel loro inevitabilmente temporaneo ritorno a Dio, da cui sono state separate.

Questa disperata prospettiva teologica appare svolgersi in forme addirittura estremizzate in una versione del mito esposta da Salvo Burci, nel suo *Liber supra Stella*. In essa, al riscatto delle anime, operato da Cristo, segue l'invasione del regno del Male da parte delle armate di Dio, con conseguente loro sconfitta e caduta di parte degli angeli malvagi sotto la potestà del Bene. Toccherà allora al Figlio del Male recarsi nei cieli per riscattarle con la sua morte, secondo una perfetta replica di quanto si è narrato in precedenza. La conclusione è obbligata: «poniamo che le anime del Dio buono siano tornate al suo regno e quelle del Male (...) al proprio (...), ne segue che non vi potrà essere alcuna pace tra loro, poiché anzi incessantemente si porteranno guerra a vicenda»<sup>22</sup>. Benché una simile credenza non sia confermata da altre fonti, essa è tuttavia coerente con le sue premesse. Ugualmente consequenziale è la cristologia albanese: Gesù è un angelo, il quale «non ha assunto in verità la natura umana», perciò tutto quello che gli è attribuito dai Vangeli non è accaduto realmente, ma solo *putative*, ossia come per immaginazione. Distinguendosi dai moderati, gli Albanesi condannano invece solo una parte dell'Antico Testamento, e con esso tutti i Patriarchi, in quanto prodotto dal diavolo, mentre accettano i libri sapienziali ed i profeti. Un'altra differenza riguarda lo stato delle anime nell'aldilà: presso i radicali, esse sono gerarchizzate, benché ciò non dipenda dai loro meriti, essendo tutte destinate alla salvezza. Sacconi si sofferma a lungo sulle pratiche religiose dei catari, le quali accomunano

sostanzialmente tutte le chiese. Il rito più importante è il *consolamentum*, ossia l'imposizione rituale delle mani unito alla *dominica oratio*, che comunica lo Spirito di salvezza e riscatta dai peccati. Seguono la frazione del pane, di carattere unicamente memoriale, e la penitenza, la quale non toglie di per sé le colpe, essendo a ciò deputato il precedente sacramento. Si aggiungono poi le severe interdizioni alimentari e sessuali, richieste tuttavia ai soli perfetti, cioè a chi, deciso ad intraprendere la strada della setta, riceveva il *consolamentum* attraverso una complessa cerimonia. Tra costoro si sceglievano i membri della gerarchia, composta dai vescovi, dai figli maggiore e minore e dai diaconi, mentre i semplici credenti si limitavano ad ascoltarli e a sostenerli<sup>23</sup>.

### **L'eretico Giovanni da Lugio**

È appunto svolgendo questi argomenti che Raniero Sacconi accenna, per la prima volta, a Giovanni da Lugio. La *Summa*, in effetti, è una delle poche fonti disponibili sul suo conto, anche se non è certo ricca di dettagli relativamente ai dati biografici. Sacconi lo chiama «Iohannes de Lugio Bergamensis»<sup>24</sup>: l'eretico sembra dunque provenire dall'alta Lombardia e ciò non ci sorprende troppo. A cavallo dei secoli XII e XIII, infatti, Bergamo era divenuta, con Milano, Mantova e Verona, uno dei centri principali di radicamento delle eresie: proprio in questa città s'incontrarono, nel 1218, una parte dei valdesi italiani ed il loro ramo francese, onde tentare di sanare la scissione avvenuta nel 1205. A favorire lo sviluppo eterodosso furono sia i contrasti tra il comune e l'episcopio, sia l'inquietudine religiosa di molti fedeli, insoddisfatti dall'esempio offerto dalle istituzioni ecclesiastiche e perciò pronti a raccogliersi attorno alle figure carismatiche degli eretici<sup>25</sup>. Ancor più interessante è l'indicazione del patronimico: Lugio ci rimanda, in effetti, al torrente Luyo (Loï in dialetto), che scorre nella Vall'Alta gettandosi in seguito nel Serio, presso Albino. Proprio questo piccolo comune, divenuto autonomo dal vescovo e dalla città di Bergamo dopo la pace di Costanza, potrebbe perciò essere il luogo natale di Giovanni<sup>26</sup>.

Piuttosto complessa è la datazione della sua nascita. Quando Sacconi scrive, Giovanni è ormai da tempo un personaggio eminente del catarismo, infatti, dal 1230 capeggia una delle due correnti in cui si era venuta articolando la setta degli Albanesi e si può perciò supporre fosse allora nel pieno della maturità. Una più precisa indicazione potrebbe desumersi dalla *Brevis summula contra errores notatos hereticorum*, il cui anonimo autore afferma di avere appreso le

dottrine catare «dalle parole che disse Giovanni da Bergamo, loro predicatore e dottore, il quale mi disse anche di essere cataro ormai da 40 anni». Purtroppo la datazione dell'operetta non è sicura, collocandosi posteriormente – e forse molto dopo – il 1250<sup>27</sup>. Se comunque prendiamo come riferimento quest'anno, ne seguirebbe che Giovanni entrò nel catarismo attorno al 1210 e riteniamo non si possa andare troppo oltre il 1220 nel collocare l'avvenimento, altrimenti non si spiegherebbe come il Lugio abbia potuto acquisire un ruolo rilevante nella sua chiesa già nel 1230. Tutto considerato, quindi, sembra ragionevole collocare la sua nascita nel periodo 1180-1190, benché non si possano escludere date successive, almeno fino al 1200: il medioevo, infatti, presenta fin troppi esempi di personalità giunte a ricoprire ruoli d'assoluto rilievo in età piuttosto giovane, per non dare a queste riflessioni un carattere prevalentemente ipotetico<sup>28</sup>.

A favore della cronologia proposta militerebbe anche l'ingresso del futuro eresiarca nel monastero di S. Benedetto di Vall'Alta, edificato proprio in prossimità del Luyo<sup>29</sup>. Nessuna fonte in verità c'informa di ciò, anzi, è persino strano che Sacconi non utilizzi la sua fuga dal cenobio come ulteriore spunto polemico. Tuttavia un periodo di vita monastica consentirebbe di spiegare quando e come Giovanni abbia potuto acquisire la discreta cultura teologica e il possesso del metodo scolastico, di cui dà prova presso Sacconi e, soprattutto per il secondo, attraverso il *Liber de duobus principiis*<sup>30</sup>. Inoltre, tale scelta sarebbe coerente con la vita dell'eretico, perché attesterebbe una precoce inquietudine religiosa ed un forte desiderio d'ascesi, che egli pensò di poter appagare facendosi monaco. Proprio per questo, tuttavia, la sua permanenza a S. Benedetto non deve essere stata troppo lunga, non però, come si è ipotizzato, per essere stato Giovanni uno «spirito libero, insoffrente così della rigida disciplina del convento, come della gerarchia ecclesiastica»<sup>31</sup>. Può essere che Giovanni non abbia trovato a Vall'Alta quel rigore ascetico cui aspirava, ma il suo allontanarsi dal monastero va soprattutto inquadrato nelle nuove esigenze spirituali affermatesi nel corso del secolo XII, alle quali la vita cenobitica non sembrava più in grado di dare piena soddisfazione. L'eresia catara attirò quindi il Lugio primieramente perché in essa vedeva realizzarsi quell'ideale evangelico d'ascesi personale e di predicazione della Parola, che è appunto il tratto peculiare della spiritualità del tempo<sup>32</sup>.

Non trova invece spazio, in questo tentativo di ricostruzione biografica, la sua supposta frequentazione di una scuola giuridica, forse addirittura della stessa università bolognese, da collocarsi presumibilmente tra la sua uscita da Vall'Alta e l'ingresso nel catarismo, considerato l'impegno militante che questo comportò per Giovanni<sup>33</sup>. In verità, le prove addotte in materia non ci sembrano con-

clusive. Esponendo la sua dottrina, Sacconi infatti gli attribuisce la citazione di un solo brano tratto dal diritto romano giustiniano, tra l'altro assente nel *Liber*. In questo, poi, ne appaiono due, l'uno trascritto in modo assai approssimativo, l'altro riportato soltanto parzialmente<sup>34</sup>. Se si considera l'esiguità delle testimonianze e la compresenza degli studi giuridici e teologici nel curriculum dei religiosi, ci pare più credibile che il Lugio abbia appreso qualche nozione di diritto a Vall'Alta, essendo tra l'altro i frammenti giustinianeî finalizzati a problematiche dottrinali, verso le quali convergevano i suoi interessi<sup>35</sup>.

Giovanni si fece dunque cataro in data imprecisabile, ma comunque, si diceva, non oltre i primi anni venti del Duecento, aderendo alla corrente degli Albanesi, il cui centro di diffusione era situato nell'area di Desenzano sul Garda, vicino perciò ai suoi luoghi d'origine. Ma la prossimità geografica non dovette essere il motivo principale della sua scelta, essendo tra l'altro l'organizzazione religiosa dei catari italiani notevolmente diversa da quella degli albigesi della Linguadoca, le cui chiese appaiono articolate in vere e proprie diocesi, dai confini definiti<sup>36</sup>. Nel nord Italia, invece, dove il quadro socio-politico era molto più fluido rispetto a quello francese, i vari gruppi ebbero solo dei punti di riferimento generali, rimanendo per il resto mescolati tra loro e persino con altri movimenti religiosi ereticali, come proverebbe il noto caso di Cerea, nel veronese<sup>37</sup>. Le correnti dell'eresia appaiono perciò distribuite su tutto il territorio, senza una precisa definizione di aree diocesane, ciascuna facente capo ad un vescovo: al contrario, *élites* religiose e semplici fedeli si muovevano in continuazione, creando un complesso intreccio di 'chiese' e di dottrine<sup>38</sup>. E se tutti i trattatisti segnalano la forte ostilità esistente tra i moderati di Concorezzo ed i radicali di Desenzano, ciò dovette riguardare unicamente i loro vertici, poiché i fedeli, e tra loro anche molti di quelli 'consolati', non sembrano preoccuparsi troppo delle differenze dottrinali, che probabilmente neppure erano in grado di capire a fondo. Le loro esigenze spirituali venivano, infatti, pienamente appagate dalla partecipazione ai riti, essi sì comuni sostanzialmente a tutte le sette, e più in generale dal sentirsi parte di una comunità di 'salvati dal Male', all'interno della quale, ai loro occhi, ogni differenza teologica finiva col dileguare.

Se pertanto Giovanni scelse l'ala più radicale del catarismo, ciò non fu certamente casuale, bensì la coerente conseguenza di quanto siamo venuti fin qui acquisendo circa la sua personalità. Si può altresì ipotizzare che egli, sin dall'inizio, non si ponesse nell'atteggiamento del semplice credente, ma trovasse nella proposta ereticale vissuta con consapevole rigore la via per soddisfare le proprie inquietudini spirituali. Attraverso il prezioso rituale cataro, pubblicato

da Christine Thouzellier<sup>39</sup>, possiamo farci una chiara idea della progressione spirituale di Giovanni, culminata nella nomina a ‘figlio maggiore’ della chiesa di Desenzano da parte del vescovo veronese Belesmanza. Secondo le puntigliose ricostruzioni delle gerarchie episcopali catare, realizzate da Antoine Don-daine ed Arno Borst, questi dirigeva gli Albanesi dal 1210<sup>40</sup>: considerato che al più presto in quell’anno Giovanni si fece cataro, si deve collocare in un periodo successivo la sua elevazione a ‘figlio maggiore’, atto spettante al vescovo e che, di solito, riguardava il ‘figlio minore’. Lo fu anche Giovanni? Si può presumerlo, ma naturalmente eccezioni alla regola sarebbero state sempre possibili, soprattutto se entrambi i collaboratori del presule fossero venuti a mancare. In ogni caso, se Belesmanza guidò i desenzanesi dal 1210, a lui va attribuita la scelta di Giovanni, così come la sua successiva – o contemporanea – elevazione a ‘vescovo eletto’, una prassi utilizzata dai catari per evitare problemi al momento dell’effettiva successione<sup>41</sup>.

### **La scissione provocata da Giovanni**

Questi avvenimenti possono credibilmente datarsi attorno al 1225, o negli anni immediatamente successivi, comunque prima del 1230, quando, stando alla narrazione di Sacconi, il Lugio provocò una divisione nella chiesa albanese, così descritta dal domenicano: «Gli Albanesi sono divisi in due parti (...). Il capo di una è Belesmanza di Verona, loro vescovo, che è seguito da molti anziani e pochi giovani (...). Il capo dell’altra parte è invece Giovanni da Lugio bergamasco, loro figlio maggiore e vescovo ordinato, e costui è seguito da molti giovani e pochi anziani, e questa fazione è più numerosa rispetto alla precedente»<sup>42</sup>. Quali furono i motivi dell’iniziativa di Giovanni?

Grazie alla sua cultura, dovettero presto apparirgli evidenti gli elementi di debolezza del pensiero cataro rispetto alla teologia cattolica e le preoccupazioni generate da tale consapevolezza erano destinate ad aggravarsi di fronte alla decisa offensiva che, in quel torno d’anni, la Chiesa andava lanciando contro i movimenti ereticali. Se infatti la bolla *Ad abolendam* era stata sostanzialmente disattesa e la successiva *Vergentis in senium*, di Innocenzo III, applicata solo all’interno del Patrimonio di S. Pietro, ben altro impatto aveva avuto sull’eresia la crociata contro gli Albigesi, bandita dallo stesso pontefice nel 1208, alla quale si era poi aggiunto il noto decreto emanato dal concilio Lateranense IV nel 1215<sup>43</sup>. Nei confronti della dissidenza religiosa italiana aveva operato anche l’imperatore Federico II, promulgando una severa costituzione nel 1224,

ma la vera svolta si ebbe proprio nel 1230, quando le disposizioni antiereticali vennero accolte dagli Statuti del comune di Brescia. Con tale atto si avviò il coinvolgimento diretto delle autorità civili nell'opera di repressione, dando così reale efficacia alla nuova pratica inquisitoriale, assai più incisiva della tradizionale procedura accusatoria nei riguardi degli eretici. Gli Statuti bresciani rappresentarono pertanto un modello, esportato progressivamente in numerosi centri dell'Italia settentrionale ed impiegato poi per pianificare la stessa inquisizione papale, mentre il grande movimento dell'Alleluia (1233) contribuiva a perfezionarne la strategia<sup>44</sup>.

Non minore minaccia era portata all'eresia dalle intense iniziative 'concorrenziali' attivate dalla Chiesa già al tempo di Innocenzo III, al fine di rispondere adeguatamente a quelle esigenze religiose, di cui i soli eretici si erano fino ad allora fatti carico. Fu così possibile dapprima recuperare all'ortodossia interi gruppi dissidenti, offrendo alle loro istanze uno sbocco istituzionale, quindi attivare una concreta proposta alternativa, mediante l'azione degli ordini Mendicanti. E veramente decisiva fu la sistematica e spesso oscura predicazione quotidiana, mediante la quale si toglieva all'eresia l'arma polemica della condotta immorale del clero e si spostava il confronto sul piano dottrinale, dove essa non era in grado di opporre una valida resistenza<sup>45</sup>.

In tale contesto va inserita l'iniziativa di Giovanni, la quale trova, d'altra parte, un parallelo in quella di Desiderio tra i moderati<sup>46</sup>: fu un tentativo, in altre parole, di adeguata fondazione teorica del catarismo, allo scopo di contro-battere efficacemente l'azione complessiva della Chiesa. Non a caso l'eresiarca fu seguito dai 'giovani', ossia da chi proveniva dal suo stesso *milieu* culturale, definibile come latamente 'scolastico', con le sue esigenze di rigore scientifico e razionalità. Naturalmente 'fondare' il catarismo voleva dire, per Giovanni, inevitabilmente 'cattolicizzarlo', poiché gli strumenti a sua disposizione – ma allora ne esistevano forse altri? – erano appunto quelli della teologia delle *scholae*, non essendoci alternative se si voleva tentare di bloccare uno sviluppo del quale il Lugio probabilmente intravedeva l'esito mortale per l'eresia<sup>47</sup>.

### **L'insegnamento di Giovanni**

A tale fine Giovanni «compose un grande libro di dieci quaderni, del quale possiedo un esemplare e l'ho esaminato e da questo ho estratto i sopraddetti errori»: Sacconi dunque non parla per sentito dire, ma sulla base di un ampio docu-

mento di ben ottanta fogli<sup>48</sup>. Di esso, purtroppo, non è finora restata traccia, dunque occorre rifarsi alla *Summa* del domenicano per individuare il pensiero dell'eresiarca. Un altro punto di riferimento è rappresentato dal citato *Liber de duobus principiis*, un'opera da non confondersi con la precedente, sia perché di ben più modeste dimensioni, sia per la non eccelsa qualità del lessico e del pensiero, soprattutto nelle sue prime due parti: proprio per questo, neppure deve essere ritenuta il primo abbozzo del libro giovanneo, ma più correttamente la fatica di un suo discepolo<sup>49</sup>. Su ciò c'è accordo generale, ma fino a che punto si può, in effetti, collegare il *Liber* a Giovanni? Per rispondere compiutamente alla domanda, occorrerebbe disporre del testo di quest'ultimo, tuttavia, se veramente Sacconi lo utilizza per riportare il suo pensiero (e non si vede perché dovrebbe mentire), si possono cogliere alcune sensibili divergenze con quello del *Liber*.

Innanzitutto, la corrispondenza tra le autorità impiegate nella discussione dei vari problemi appare piuttosto tenue. Dei 29 brani riportati da Sacconi, infatti, solo cinque si possono leggere anche nel *Liber*, uno dei quali, tra l'altro, utilizzato in un altro contesto<sup>50</sup>. Ciò riguarda pure dottrine assai importanti, le quali molto spesso hanno una medesima formulazione nelle due opere, ma che tuttavia Giovanni fonda su estratti biblici diversi rispetto alle scelte dell'anonimo. Questo corrisponde, d'altra parte, a quanto sopra osservavamo circa l'impiego dei testi giuridici: in particolare, mentre *Codex* 1.5.2 è utilizzato dal Lugio per confermare un aspetto rilevante delle teorie della creazione, il *Liber* cita viceversa prevalentemente passi dei libri profetici, di Giobbe e del Nuovo Testamento<sup>51</sup>.

L'esame più dettagliato delle dottrine conferma ulteriormente tali differenze. C'è ovviamente piena concordanza per quanto riguarda il dualismo radicale ed eterno dei due principi, una teoria del resto necessariamente comune a tutti gli orientamenti presenti nella chiesa albanese, poiché costituisce il suo vero elemento discriminante rispetto ai moderati di Concorezzo e Bagnolo. Da essa discende la tesi della creazione di due universi distinti, nei quali «tutte le creature sono dall'eternità buone (...) con il dio buono, e malvagie con il dio malvagio», il luogo delle quali ultime coincide con il mondo terreno<sup>52</sup>. Tuttavia, è appunto sul concetto di creare che si coglie un'importante novità introdotta da Giovanni: egli infatti lo intende come un «produrre qualcosa da una qualche materia preesistente»<sup>53</sup>, cioè come plasmazione, non come generazione dal nulla delle creature. La dottrina in sé non è nuovissima<sup>54</sup>, ma il Lugio la precisa ulteriormente, distinguendone un triplice significato: creare vuol dire modificare qualcosa dal bene al meglio, o dal male al bene, o infine dal male al peggio, e tale innovazione interpretativa non trova riscontri in nessun'altra fonte, eccetto che nel *Liber*.

L'anonimo autore, tuttavia, non sembra concordare completamente con Giovanni, infatti interpreta l'espressione «materia preesistente» nel senso di "essenza" la quale non può non coincidere con le stesse sostanze divine dei due principi, poiché appunto la creazione non è *ex nichilo*: di ciò sarebbero dunque fatte le creature, ovviamente tra loro distinte in rapporto all'atto di modificazione essenziale di cui sopra si diceva<sup>55</sup>. In verità, pure questa tesi non mancherebbe di precedenti: la Thouzellier l'ha in effetti individuata in alcuni sermoni piemontesi anonimi di metà secolo XII ed anche Burci l'accenna<sup>56</sup>. Ci appare invece meno convincente la proposta dell'illustre studiosa francese, di interpretare in tale senso le stesse affermazioni di Sacconi: poiché il domenicano parla esplicitamente di «materia preesistente», la sua ipotesi si fonda principalmente sulla mediocrità culturale dell'anonimo il quale, certamente legato a Giovanni, non potrebbe essersela inventata da solo<sup>57</sup>. Ma, appunto, non mancano i precedenti in materia: anche Moneta di Cremona, dopo avere esposto una teoria identica a quella di Giovanni, la fa seguire dall'altra, preceduta però da un *forte*, che potrebbe intendersi come il segno di una distinzione tra le due (benché entrambe attribuite all'*hereticus*, suo immaginario interlocutore)<sup>58</sup>.

La Thouzellier ha del resto segnalato le gravi difficoltà derivanti dalla dottrina del *Liber*, sicché parrebbe ovvio attribuirle ad un teologo sprovveduto, piuttosto che al più accorto maestro bergamasco<sup>59</sup>. Questi, invece, poteva utilizzare il concetto di «materia spirituale» penetrato nel pensiero occidentale tramite l'opera di Avicbron, il cui *Fons vitae* – come la stessa Thouzellier ha ben precisato – costituisce un punto di riferimento non secondario dello stesso *Liber de duobus principiis*<sup>60</sup>. A Giovanni, tra l'altro, Sacconi rimprovera di concepire un mondo del Bene «in cui vi sono uomini e animali e tutte le cose simili a queste creature visibili e corruttibili, e in quello stesso luogo avvengono matrimoni, fornicazioni ed adulteri, dai quali nascono bambini», affermazioni probabilmente contenenti qualche forzatura, ma che rendono l'idea di una realtà divina comunque 'materiale'. Infine, le stesse anime cadute possiedono per il Lugio un corpo, cui si riuniranno una volta salvate dalla loro punizione terrena, tesi questa ignorata dal *Liber*<sup>61</sup>. Ci sembra perciò non del tutto infondata la nostra ipotesi e, del resto, la dottrina della materia spirituale venne accettata pure da grandi maestri cattolici<sup>62</sup>.

L'inevitabile corollario di queste affermazioni è che i due principi «non precedono le creature nell'eternità, ma nella causalità», la quale assume così i tratti della più rigorosa necessità. In modo più deciso di chiunque altro, Giovanni nega infatti l'esistenza del libero arbitrio, anche per Dio, altrimenti non

avrebbe senso parlare di creazione dall'eternità. Ma ciò implica altresì la limitazione dell'onnipotenza divina: Dio non ha potuto creare perfetti i suoi angeli perché impedito dall'azione del Male, il quale lo eguaglia in potenza. Infiltrandosi dall'eternità nelle creature buone, egli le ha spinte al peccato e la sua influenza si estende persino al Creatore, la cui prescienza, se riguarda «aliquid malum», deve essere attribuita all'azione del suo avversario. Del resto, conferma il *Liber*, se Dio sa che gli angeli peccheranno, ciò avverrà necessariamente, dunque occorre negare l'onnipotenza divina per togliere al Bene ogni colpa<sup>63</sup>. Per quanto Giovanni riprenda pure un diffuso mito cataro relativo alla caduta degli angeli, la vera ragione di quest'ultima appare dunque fondata su una precisa concezione ontologica. Appare qui evidente lo sforzo di superare le tradizionali spiegazioni elaborate dall'eresia per giustificare l'incorporazione delle anime, allo scopo di dare a tale fondamentale dottrina delle basi teologiche solide e rigorose.

Non risultano invece particolari sviluppi innovativi apportati da Giovanni all'escatologia. Come si notava, da un breve accenno si può solo dedurre che egli avesse accolto il principio della tripartizione degli angeli in anima, corpo e spirito. La tesi, non accettata da tutti e comunque a lui precedente, comportava la caduta e l'incorporazione del primo elemento, mentre il secondo giaceva inerte presso Dio ed il terzo operava il risveglio dell'anima, ponendo le premesse per il suo ritorno al Bene. Questa speculazione orientava la dottrina in un senso marcatamente gnostico, ma generava problemi in ordine al ruolo svolto da Cristo come intermediario per la salvezza, essendo sufficiente a tale scopo l'azione dello spirito, comunicato all'anima tramite il *consolamentum*<sup>64</sup>. Poiché né Sacconi, né il *Liber* accennano allo spirito – quest'ultimo, in verità, ignora del tutto la teoria – può darsi che Giovanni l'avesse ritoccata in tale senso, anche perché la sua cristologia presenta nuovamente qualche elemento di novità. La generazione di Cristo rientra, per il Lugio, nel primo tipo di creazione, ma in Lui la *potentia peccandi* è stata annichilita da Dio per evitarne la caduta. Sacconi coglie bene il carattere contraddittorio di questa dottrina nel sistema di Giovanni che, facendo del Cristo un angelo come tutti gli altri, non può giustificare lo statuto privilegiato se non a posteriori, vale a dire affinché possa essere strumento di salvezza per le anime. Egli si distacca però dall'interpretazione docetista della figura di Gesù, propria di quasi tutte le correnti del catarismo: Cristo «realmente ha assunto la carne dalla beata Vergine e realmente ha patito, fu crocifisso, è morto e fu sepolto, e resuscitò il terzo giorno»<sup>65</sup>.

## La visione escatologica

Un'ulteriore precisazione ci svela altresì il senso pieno del suo pensiero: «ritiene che tutte queste cose avvennero in un altro mondo superiore», ossia non in terra. È questa l'ultima rilevante innovazione apportata dall'eresiarca, l'attribuzione cioè dell'intero racconto biblico alla realtà ultraterrena. Accenni di questa dottrina si ritrovano anche in altre fonti, ad esempio nella *Somma* attribuita a Pietro Martire si parla di due Mosè, l'uno celeste, di cui parla il Nuovo Testamento, l'altro coincidente col diavolo, che sarebbe l'autore dell'Antico. Nella stessa opera si accenna ad una duplice passione di Cristo, la prima avvenuta nel VII cielo, la quale pure sottintenderebbe lo stesso concetto<sup>66</sup>. Si tentava così di spiegare, attesa la natura prevalentemente negativa attribuita dai catari all'Antico Testamento, come mai nel Nuovo i patriarchi fossero elogiati. I radicali, come si è visto, avevano anche accettato il carattere divino dei libri profetici e sapienziali, riservando all'opera del Male solo quelli storici ed il Pentateuco.

Ma Giovanni va ben oltre queste prospettive e, ancora una volta parallelamente a Desiderio tra i moderati, recupera integralmente lo statuto divino della Bibbia, rendendosi perfettamente conto della debolezza delle argomentazioni catarie in materia<sup>67</sup>. La sua stessa preparazione teologica gli aveva permesso di capire il legame esistente tra i due Testamenti, fondato tra l'altro sul complesso sistema esegetico 'dei quattro sensi' elaborato dalla teologia medioevale<sup>68</sup>. Ma anche qui il Lugio non manca di stupirci: egli «accoglie tutta la Bibbia, ma ritiene che sia stata scritta nell'altro mondo», quindi «ciò che nella Bibbia si legge sia avvenuto in questo mondo, egli lo riferisce accaduto alla lettera in un certo altro mondo», cioè appunto in quello del dio buono. Alle oscillazioni interpretative del catarismo, Giovanni risponde dunque con un rigoroso 'letteralismo', ma sposta il campo degli accadimenti biblici, sia nel senso della stesura, che in quello evenemenziale, dalla terra al cielo, privando così la Chiesa di un'importante arma polemica, rivalutando l'Antico Testamento e risolvendo i problemi di esegesi, i quali avevano certo preoccupato i capi dell'eresia, soprattutto quando questa si era diffusa tra le persone di una certa cultura.

Più problematica ci sembra invece la pur autorevole interpretazione, che attribuirebbe a Giovanni la teoria di una duplicità degli avvenimenti biblici, in terra ed in cielo<sup>69</sup>. Anche quando loda i patriarchi, l'eresiarca lo fa perché «furono uomini nell'altro mondo» e mai Sacconi gli attribuisce di avere sostenuto una parallela esistenza terrena di questi. Sicché verrebbe da concludere che la discesa in terra di Cristo appartiene ad un'altra storia, della quale la

Sacra Scrittura non fa menzione perché, come si diceva in precedenza, il giudizio è già stato fatto dall'eternità, ovverosia mediante appunto la vicenda celeste. Così si scavalcherebbe pure la questione del docetismo: il Cristo 'terreno', se questa nostra interpretazione è corretta, è soprattutto – anche se non esclusivamente – il messaggio di verità diffuso dall'eresia, concezione in linea con l'orientamento gnostico del pensiero di Giovanni.

### **L'attività pastorale**

La sua teologia ottenne un certo successo tra gli Albanesi, ma non gli guadagnò unanimi consensi, né dovette durare nel tempo: troppo articolata e sottile era infatti la dottrina per essere colta appieno da uomini, la cui adesione al catarismo restava prevalentemente fondata su motivi di ordine fantastico-sentimentale – non su ragioni logico-dialettiche – e per i quali contava soprattutto l'esperienza concreta di vita religiosa<sup>70</sup>. Senza voler qui riprendere una questione assai complessa e dibattuta tra gli studiosi dell'eresia<sup>71</sup>, si può osservare come ripetutamente le fonti pongano l'accento sulla segretezza delle dottrine, mai proposte indiscriminatamente ai fedeli e, soprattutto alcune, patrimonio segreto delle *elites*.

Presso i catari si distinguevano infatti i semplici credenti, esentati dalle severe prescrizioni etiche del movimento, dai perfetti, i quali, avendo ricevuto il *consolamentum*, erano invece ad esse tenuti. Ma questi ultimi – almeno è l'impressione che si ricava – non coincidevano *tout-court* con i consolati, bensì rappresentavano appunto il gruppo ristrettissimo degli intellettuali catari, impegnati peraltro anche sul piano della pastorale<sup>72</sup>. Così si spiega un eretico singolare come Pungiluppo, studiato con acribia dallo Zanella, che, pur risultando un 'cataro consolato', non mostra alcun'approfondita conoscenza della loro teologia e, soprattutto, non ha nessun problema ad accompagnarsi con eretici appartenenti ad altre 'chiese': in ogni momento della storia del catarismo dovettero essere numerosi questi fedeli, tali in pratica per esigenze puramente esistenziali<sup>73</sup>. Ciò non toglie importanza alla speculazione teorica, riguardante però solo una parte degli stessi perfetti o, meglio, i *veri* perfetti; costoro rappresentavano tuttavia l'autocoscienza del movimento ed è contro di loro che si rivolgono i trattatisti, soprattutto perché scardinare tale consapevolezza voleva dire assestare un duro colpo all'eresia, almeno nei tempi lunghi. Concretamente, si doveva colpire anche il semplice fedele, riconoscibile ovviamente per certi suoi comportamenti, dettati dagli aspetti pratici della dottrina, non certo per ardite speculazioni teologiche, a lui totalmente ignote e che, in ogni caso, non avrebbe capito, se

non addirittura frainteso. Per questo non crediamo che la speculazione del Lugio abbia provocato una vera e propria frattura nella chiesa di Desenzano<sup>74</sup>. Si è infatti molto enfatizzata, a nostro parere, la portata di questo ‘scisma’, rischiando di interpretarlo secondo i modelli offerti dalla storia della Chiesa cattolica. Ma, come si accennava sopra, il catarismo italiano non conobbe uno sviluppo istituzionale particolarmente rigido ed è difficile perciò leggere nell’episodio l’atto di nascita di due chiese radicali concorrenti. Sacconi, inoltre, continua ad indicare Giovanni, nel 1250, come «loro figlio maggiore e vescovo ordinato», un’espressione la quale suggerisce tutto il contrario di una frattura traumatica, quanto piuttosto la sua permanenza nelle funzioni che svolgeva prima della ‘divisione’. Le fonti ci mostrano, invece, con quale facilità i gruppi dissidenti catari eleggessero un contro-vescovo in occasione di reali rotture col titolare! Infine, gli orientamenti teologicamente divergenti tra gli Albanesi non sono certo rari: già si notava come Salvo Burci ci presenti una variante della dottrina radicale, diversa da quelle attribuite da Sacconi ai due gruppi desenzanesi. Naturalmente si può sempre ipotizzare un’imperfetta comprensione della dottrina da parte di Burci – più difficile pensarlo per l’ex eretico Sacconi, il quale inoltre utilizza documenti quando scrive – o che lo scarto di anni abbia prodotto un’evoluzione nel pensiero radicale.

Nel complesso, ci sembra però più probabile che a tali divergenze gli eretici non dessero eccessiva importanza, in quanto la teologia di Giovanni non toccava la prassi religiosa – ed è significativo il silenzio di Sacconi circa l’opinione del Lugio sui sacramenti, la cui frequenza era, essa sì, veramente appagante per le esigenze spirituali dei fedeli –, né incidere sui principi dottrinali di fondo, su cui era costruita la credenza dualista radicale. D’altra parte, pure dall’analogo episodio avvenuto tra i moderati di Concorezzo non sembra potersi dedurre, almeno dal racconto di Anselmo d’Alessandria, che il dissidente Desiderio abbia creato una sorta di anti-chiesa contro quella ufficiale, retta da Nazario. Nulla dovette perciò cambiare nella vita concreta della comunità albanese dopo il 1230, l’unica novità essendo costituita dalla presenza, per i catari più intellettualmente preparati, di una versione più smaliziata del dualismo. È possibile che ne circolassero pure delle altre, non note a Sacconi; infatti, secondo l’inquisitore, la parte di Belesmanza «sostiene le dottrine antiche che (...) i catari (...) avevano dall’anno 1200 fino all’anno corrente 1230»<sup>75</sup>, ma l’introduzione del dualismo radicale precede in realtà la prima data ed il domenicano mostra appunto di non conoscere quella del *Liber supra Stella*. Giovanni dunque proseguì pure dopo il 1230 la sua opera di predicatore, compito fonda-

mentale dei perfetti, nell'area di Desenzano e in generale nell'alta Lombardia, quindi anche nel Bergamasco<sup>76</sup>, ma non perché costretto ad allontanarsi da Belesmanza. È possibile, pertanto, che si sia spinto fino a Brescia, dove la presenza ereticale aveva prodotto gravi tumulti nel 1224 e si era mantenuta viva anche dopo l'emanazione degli Statuti. La città era del resto vicina alle sedi principali dei catari, i quali ebbero il sostegno d'importanti famiglie dell'aristocrazia cittadina, e la stessa Desenzano, pur dipendente dalla diocesi di Verona, era a lei politicamente legata<sup>77</sup>. Ancora Anselmo d'Alessandria la segnalerà come sede di diaconi albanensi, e bresciani sarebbero stati Giroldo, Lanfranco e Lorenzo, figli minori di vescovi catari moderati<sup>78</sup>.

Non vi sarebbero perciò difficoltà ad accettare l'indicazione del medesimo inquisitore, relativamente alla successione di Giovanni *de Luzano* – ma si tratta di un'evidente storpiatura del copista – a Belesmanza. Quando egli scrive, però, gli Albanesi hanno un altro vescovo, quindi il Lugio sarebbe scomparso attorno al 1260, o poco dopo<sup>79</sup>. In realtà, se si eccettua la rapida indicazione di Anselmo, di lui non si hanno più informazioni sicure dopo il 1250: già Dondaine aveva adeguatamente respinto la sua identificazione con quel Giovanni da Bergamo, incontrato nel 1266 da Armanno Pungilupò<sup>80</sup>. L'eresiarca non visse dunque l'inesorabile declino dell'eresia in Italia, la quale aveva pure in qualche modo presentito e cercato di prevenire, agendo tuttavia soltanto sul piano speculativo. La questione era infatti ben più complessa: la repressione e l'azione pastorale della Chiesa furono tanto più efficaci in quanto colpirono un movimento troppo oscillante nelle dottrine e giunto ad un livello d'istituzionalizzazione ancora troppo fragile. Certo, contò anche la capacità della Chiesa di collegarsi con i ceti dominanti nei comuni cittadini, coinvolgendo così, sia pure lentamente e con significativi distinguo, le autorità civili nella lotta contro le eresie<sup>81</sup>. Ma ci appare particolarmente rilevante un'osservazione di Giovanni Grado Merlo sul carattere 'anacronistico' del catarismo, rimasto ancorato ad una visione complessivamente negativa dell'uomo proprio in quei secoli, durante i quali si andava riscoprendo il valore della vita terrena. Pure da ciò si originava la rassegnazione catarica di fronte alla repressione, vista non come una prova dell'azione del Male, ma come l'inevitabile destino dei 'buoni cristiani', sicché «l'accettazione del martirio era l'estrema prova del valore della loro scelta religiosa»<sup>82</sup>. Una linea coraggiosa, ma perdente: passata la boa di metà Duecento, il 'tempo dei catari' si andava ormai esaurendo e nessuna riflessione teologica, neppure quella di Giovanni da Lugio, poteva arrestare il decorso della storia.

**Roberto Bellini**

## NOTE

<sup>1</sup> Citiamo dalla più recente ed. della *Summa*: F. ŠANJEK, *Raynerus Sacconi O.P. 'Summa de catharis'*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 44 (1974), p. 42 (tutte le traduzioni dal latino sono nostre); su Sacconi pp. 32-34, per la datazione dell'opera p. 35.

<sup>2</sup> Ed. cit., pp. 49-50. La sede di Dragovitzka è stata identificata nella regione a nord di Tessalonica da B. HAMILTON, *The cathar council of Saint-Félix reconsidered*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 48 (1978), pp. 37-38.

<sup>3</sup> In particolare da G. ZANELLA, *Malessere ereticale in Valle Padana (1260-1308)*, e *Itinerari ereticali. Patari e catari tra Rimini e Verona*, ora entrambi in IDEM, *Hereticalia. Temi e discussioni*, Spoleto 1995 (Collectanea, 7), pp. 44 e 115 rispettivamente. Ma cfr. anche le osservazioni di R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Napoli 1963, pp. 271-272 e 274-275; e di G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989 (Universale paperbacks, 230), pp. 85-86 e 88.

<sup>4</sup> Un quadro generale di queste opere in MANSELLI, *L'eresia*, pp. 244-256, da integrarsi con P. MONTANARI, *La 'Manifestatio heresis catharorum' attribuita a Bonaccorso*, e P. ROMAGNOLI, *Il trattato antiereticale dello Pseudo Giacomo de Capellis*, entrambi in *Storia ereticale e antiereticale del medioevo. Atti del XXXV Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia, Torre Pellice 4-6 settembre 1995* (= «Bollettino della Società di studi valdesi», 179 [1996]), pp. 49-76 e 109-121. Si v. anche G.G. MERLO, *Coscienza storica della presenza ereticale e della sconfitta degli eretici*, ora in ID., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996 (Saggi, 443), pp. 99-123.

<sup>5</sup> Cfr. A. BRENON, *Les heresies de l'An Mil: nouvelles perspectives sur les origines du catharisme*, «Heresis», 24 (1995), pp. 21-36.

<sup>6</sup> All'origine il noto lavoro di H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel medioevo*, Bologna 1973, soprattutto pp. 18-28; quindi MANSELLI, *L'eresia*, 118-149; e R. MORGHEN, *L'eresia nel medioevo*, ora in ID., *Medioevo cristiano*, Roma-Bari 1984 (Biblioteca Universale, 120), soprattutto pp. 205-212 e 227-236. Per Manselli, tuttavia, il catarismo rappresentò «un vero e proprio salto qualitativo» rispetto ai movimenti del secolo XI (p. 118); del

medesimo A. cfr. anche *La 'christianitas' medioevale di fronte all'eresia*, ora in ID., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983 (Storia, 12), pp. 333-367.

<sup>7</sup> Così G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. 2.1: Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, a c. di R. Romano - C. Vivanti, Torino 1974, pp. 608-616 e 648-659, che interpreta il catarismo come rivolta sorta da «l'oscura consapevolezza di un irreparabile tradimento consumato da quella istituzione ecclesiastica, sentita così necessaria ed insieme così molesta, nei confronti dell'antico messaggio cristiano». Sottolinea aspetti simili, ma senza spingersi su tali estreme tesi, G. CRACCO, *Gli eretici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società. Atti della VIII Settimana internazionale di studio (Mendola, 30 giugno-5 luglio 1980)*, Milano 1983 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, 10), pp. 371-372.

<sup>8</sup> Sul primo punto v. MANSELLI, *L'eresia*, pp. 159-61; per il secondo CRACCO, *Gli eretici nella 'societas christiana'*, pp. 364-369; e MERLO, *Eretici*, pp. 21-22, 30-31 e 36-38 (la cit. è a p. 21). Cfr. anche MORGHEN, *L'eresia*, pp. 241-249.

<sup>9</sup> Fondamentale C. VIOLANTE, *Eresie nelle città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo*, ora in ID., *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. Zerbi, Milano 1975 (Cultura e storia, 8), pp. 349-355 e 360-370; nonché CRACCO, *Gli eretici nella 'societas christiana'*, pp. 369-371; MERLO, *Eretici*, pp. 45-46; A. VAUCHEZ, *Les origines de l'hérésie cathare en Languedoc, d'après un sermon de l'archevêque de Pise, Federico Visconti (+1277)*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di C. Violante*, Spoleto 1995, pp. 1023-1036.

<sup>10</sup> Su questi movimenti cfr. MANSELLI, *L'eresia*, pp. 65-95, e 163-164 per il loro rapporto col catarismo. Quest'ultimo punto è lumeggiato anche da MORGHEN, *L'eresia*, pp. 217-224; MERLO, *Eretici*, p. 41; e B. HAMILTON, *Wisdom from the East: the reception by the Cathars of eastern dualist texts, in Heresy and literacy, 1000-1530*, ed. by P. Biller - A. Hudson, Cambridge 1996 (Studies in medieval literature, 23), pp. 38-60. Una sintesi aggiornata e chiara sull'intera questione in G. SFAMENI GASPAR-

RO, *I dualismi medievali*, in *Storia delle religioni. 3: Religioni dualiste e Islam*, a c. di G. Filoramo, Roma-Bari 1995, pp. 69-98.

<sup>11</sup> Nuova ed. e studio della lettera in A. BRENON, *La lettre d'Enverin de Steinfeld à Bernard de Clairvaux de 1143: un document essentiel et meconnu*, «Heresis», 25 (1995), pp. 7-28. Su di essa cfr. inoltre MANSELLI, *L'eresia*, pp. 150-156; ID., *Evervino di Steinfeld e S. Bernardo di Clairvaux*, ora in ID., *Il secolo XII*, pp. 149-154; e MERLO, *Eretici*, pp. 39-41 e 45-46. Con valide ragioni HAMILTON, *Wisdom from the East*, pp. 42-45, ha proposto un'interpretazione meno unitaria circa la prima manifestazione del catarismo.

<sup>12</sup> Cfr. MERLO, *Eretici*, pp. 42-45 (la cit. è a p. 42), la cui avvertenza, di non interpretare l'eresia in chiave eccessivamente dogmatica ed istituzionale, si richiama a MANSELLI, *L'eresia*, pp. 245-246. Non considera invece decisivi i rapporti con l'Oriente MICCOLI, *La storia religiosa*, pp. 609-611.

<sup>13</sup> L'autenticità del sinodo, sostenuta da A. DONDAINE, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, V, Città del Vaticano 1946 (Studi e testi, 125), pp. 324-355, è stata confermata da HAMILTON, *The cathar council*, pp. 25-53, soprattutto 29-30 per la datazione.

<sup>14</sup> Su questo importante passaggio cfr. A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie. 2: Le 'Tractatus de hereticis' d'Anselme d'Alexandrie O.P.*, ora in ID., *Les hérésies et l'Inquisition, XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, IV, Aldershot 1990 (Collected studies series, 314), pp. 266-273 e 276-277; MANSELLI, *L'eresia*, pp. 169-174 e 177; e MERLO, *Eretici*, pp. 41-42.

<sup>15</sup> L'opera dell'inquisitore piemontese è ed. da DONDAINE nello studio sopra cit.: v. pp. 254-259 per la data; cap. 1, pp. 308-309 e 319 per questo resoconto. Secondo HAMILTON, *The cathar council*, pp. 31-32, la consacrazione di Marco al concilio è una trasposizione, fatta dal tardo copista degli atti, di avvenimenti precedenti.

<sup>16</sup> Pure questa *Summa* è stata pubblicata da A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie. 1: Le 'De heresi catharorum in Lombardia'*, ora in ID., *Les hérésies et l'Inquisition*, III, p. 306 per il racconto; l'illustre studioso l'ha datata a prima del 1214-15 (v. pp. 289-291). Secondo L. PAOLINI, *Italian catharism and written culture*, in *Heresy and literacy*, pp. 88-90, l'autore sarebbe un cataro moderato convertito, proveniente dal mondo notarile.

<sup>17</sup> Cfr. DONDAINE, *La hiérarchie cathare*, 2, pp. 263-264. Sulla paternità della *Manifestatio* v. MONTANARI, *La 'Manifestatio'*, pp. 52-68.

<sup>18</sup> Si v. *De heresi catharorum*, pp. 306-308; *Tractatus de hereticis*, cap. 1, pp. 309-310. Un esame complessivo di tutta la vicenda in MANSELLI, *L'eresia*, pp. 193-197. PAOLINI, *Italian catharism*, p. 89, ha ipotizzato che le stesse differenze dottrinali potrebbero essere state all'origine di tali divisioni.

<sup>19</sup> Lo dichiara lui stesso nella *Summa de catharis*, pp. 44, 57 e 58. La più completa esposizione dottrinale del catarismo venne fatta dal suo confratello Moneta di Cremona: cfr. MONETA CREMONENSIS *Adversus catharos et valdenses libri quinque*, ed. Th. Ricchini, Romae 1743.

<sup>20</sup> Per queste dottrine v. *Summa de catharis*, pp. 58-59, e l'analisi complessiva di MANSELLI, *L'eresia*, pp. 197-204 e 214-219. Sull'organizzazione delle due chiese moderate cfr. A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie. 3: Catalogue de la hiérarchie cathare d'Italie*, ora in ID., *Les hérésies et l'Inquisition*, IV, pp. 289-297; e A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, (Schriften der MGH, 12), pp. 235-237 e 244-245. Ha sollevato recentemente dubbi non irrilevanti su tali gerarchie ZANELLA, *Itinerari ereticali*, pp. 84-86, 87-89 e 116.

<sup>21</sup> La dottrina dei radicali che qui esponiamo si legge in *Summa de catharis*, pp. 51-52. Per il suo esame v. MANSELLI, *L'eresia*, pp. 204-207, mentre sugli aspetti istituzionali cfr. DONDAINE, *La hiérarchie cathare*, 3, pp. 281-288; e A. BORST, *Die Katharer*, pp. 236-237 e 244-245.

<sup>22</sup> Ed. parziale del testo di Burci in ILARINO DA MILANO, *Il 'Liber supra Stella' del piacentino Salvo Burci contro i catari e altre correnti ereticali*, ora in ID., *Eresie medioevali. Scritti minori*, Rimini 1983 (Studi e ricerche dell'Istit. di Storia della fac. di Magistero dell'Univ. di Perugia), pp. 359-360 per questa dottrina, già anticipata a p. 336 e attribuita dall'autore solo ad alcuni catari.

<sup>23</sup> Cfr. *Summa de catharis*, pp. 43-49, e le ampie osservazioni di MANSELLI, *L'eresia*, pp. 226-243.

<sup>24</sup> *Summa de catharis*, p. 51. Per la biografia di questo eretico lombardo, cfr. G. ARCHETTI, s.v., *Giovanni da Lugio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 54, Roma 2000, in corso di stampa.

<sup>25</sup> Sull'eresia a Bergamo cfr. G. SOLARI, *Di un inedito trattato neo-manicheo del XIII secolo e del suo presunto autore Giovanni di Lugio bergamasco*,

«Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 75/2 (1940), pp. 428-429 e 431-433; CH. THOUZELLIER, *Polémique sur l'origine de l'hérésie à Bergame aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 42 (1967), pp. 421-428; e A. PESENTI, *Dal comune alla signoria (1187-1316)*, in *Diocesi di Bergamo*, a c. di A. Caprioli - A. Rimoldi - R. Vaccaro, Brescia 1988 (Storia religiosa della Lombardia, 2), pp. 91-105, quest'ultimo purtroppo non privo di inesattezze.

<sup>26</sup> Ipotesi formulata già da SOLARI, *Di un inedito trattato*, pp. 426-427, e ripresa da CH. THOUZELLIER, *Livre de deux principes*, Paris 1973 (Sources chrétiennes, 198), p. 34, sia pur con qualche riserva.

<sup>27</sup> Il trattatello è pubblicato in *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII<sup>e</sup> siècle*, ed. C. Douais, Paris 1896, p. 121 per il brano cit. Sulla sua datazione cfr. DONDAINE, *La hiérarchie cathare, I*, pp. 297-305; v. anche THOUZELLIER, *Livre*, p. 34, n. 3.

<sup>28</sup> La cronologia più ampia è proposta dalla THOUZELLIER, v. n. precedente. Ricordiamo tra le personalità del tempo gli imperatori Enrico VI e Federico II, saliti al trono a 26 anni, ed Innocenzo III, eletto papa a 38.

<sup>29</sup> Indicazioni sul monastero in A. PESENTI, *La chiesa nel primo periodo di vita comunale (1098-1187)*, in *Diocesi di Bergamo*, p. 74 e *passim*.

<sup>30</sup> Il *Liber* è stato infatti attribuito ad un discepolo dell'eresiarca. Ci sembrano perciò valide le indicazioni di SOLARI, *Di un inedito trattato*, pp. 426-428; e di THOUZELLIER, *Livre*, p. 34.

<sup>31</sup> In questo caso, dunque, non concordiamo con SOLARI, *Di un inedito trattato*, p. 428.

<sup>32</sup> Inevitabile il rimando ai bellissimi lavori di M.D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992 (Di fronte e attraverso, 169), pp. 253-307; e A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano 1993 (Cultura e storia, 9), specialmente pp. 79-85, oltre che allo studio del GRUNDMANN cit. alla n. 6.

<sup>33</sup> Si v. SOLARI, *Di un inedito trattato*, p. 423, il quale si appoggia a Dondaine. La THOUZELLIER, *Livre*, p. 37, sostiene che l'autore del *Liber* riprende dal Lugio le citazioni del diritto romano, ma, alla luce di ciò che diremo, l'affermazione ci appare incomprensibile.

<sup>34</sup> Cfr. rispettivamente *Summa de catharis*, p. 54; e *Liber de duobus principiis*, cap. 19, p. 226 e p. 408 (quest'ultima è una rubrica posta alla fine del f. 35<sup>v</sup> del ms.)

<sup>35</sup> Per i rapporti tra teologia e diritto canonico v. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Bruges-Bruxelles-Paris 1948 (Museum Lessianum. Sec. historique, 10), pp. 416-510; e M. BELLOMO, *L'Europa del diritto comune*, Roma 1989, pp. 147-206.

<sup>36</sup> È questo uno dei motivi che spinsero Innocenzo III a bandire la crociata, cfr. MERLO, *Eretici*, pp. 42-43 e 46-48. Un profilo del catarismo albigese in MANSELLI, *L'eresia*, pp. 219-222.

<sup>37</sup> Per quest'ultimo v. MICCOLI, *La storia religiosa*, pp. 610 (e n.) e 614; e ZANELLA, *Itinerari ereticali*, p. 109. Sullo strutturarsi del catarismo italico cfr. DONDAINE, *La hiérarchie cathare, I*, pp. 292-293; MANSELLI, *L'eresia*, pp. 191-192; MERLO, *Eretici*, p. 42; e ZANELLA, op. cit., pp. 113-115.

<sup>38</sup> Questo aspetto dell'itineranza è stato sottolineato soprattutto da ZANELLA, *Malessere ereticale*, pp. 50-51.

<sup>39</sup> CH. THOUZELLIER, *Rituel cathare*, Paris 1977 (Sources chrétiennes, 236), di cui si v. le pp. 17-136 per un'analisi dei riti ivi descritti.

<sup>40</sup> DONDAINE, *La hiérarchie cathare, 3*, p. 286; e BORST, *Die Katharer*, p. 236 e n. 16. Si v. le osservazioni di ZANELLA, *Itinerari ereticali*, pp. 84-86.

<sup>41</sup> Cfr. sopra, n. 23. Lo stesso Sacconi osserva che Giovanni «nelle sue lettere si qualifica sempre così: Giovanni, per grazia di Dio, figlio maggiore e vescovo ordinato» (*Summa de catharis*, p. 49).

<sup>42</sup> *Summa de catharis*, pp. 50-51.

<sup>43</sup> Sulla portata delle iniziative innocenziane cfr. MICCOLI, *La storia religiosa*, pp. 671-678 e 689-707; O. CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, «Bollettino della Società di studi valdesi», 140 (1976), pp. 31-52; e A. PADOVANI, *L'inquisizione del podestà. Disposizioni negli statuti cittadini dell'Italia centrosettentrionale nel secolo XIII*, «Clio», 21 (1985), pp. 348-353 e 356-362.

<sup>44</sup> Fondamentale per tutta la questione PADOVANI, *L'inquisizione del podestà*, pp. 353-393; cfr. anche MANSELLI, *L'eresia*, pp. 256-267; ZANELLA, *Malessere ereticale*, pp. 24-31; e G.G. MERLO, *Federico II, gli eretici, i frati*, ora in ID., *Contro gli eretici*, pp. 99-123.

<sup>45</sup> Ottima sintesi sui due aspetti dell'azione della Chiesa in H. GRUNDMANN, 'Oportet et hereses esse'. *Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, ora in *Medioevo ereticale*, a c. di O. Capitani, Bologna 1983 (Problemi e prospettive), pp. 55-66; e MERLO, *Eretici*, pp. 85-92. Per la proposta v. anche DONDAINE, *La hiérarchie cathare*, 2, p. 274; MANSELLI, *L'eresia*, pp. 267-270; e MICCOLI, *La storia religiosa*, pp. 679-688.

<sup>46</sup> Di essa ci parla il *Tractatus de hereticis* cap. 3, pp. 310-312: per il suo esame cfr. MANSELLI, *L'eresia*, pp. 200-201. Sugli sviluppi di questa 'scolastica catara', v. PAOLINI, *Italian catharism*, pp. 95-103.

<sup>47</sup> Su questo v. DONDAINE, *La hiérarchie cathare*, 2, pp. 273-275; MANSELLI, *L'eresia*, pp. 210-212; e MERLO, *Eretici*, pp. 95-96.

<sup>48</sup> *Summa de catharis*, p. 57.

<sup>49</sup> Il *Liber* è stato pubblicato dalla Thouzelier, v. n. 26 e dalla studiosa datato tra il 1235 ed il 1241 (cfr. pp. 61-62). Per la sua attribuzione ad un discepolo di Giovanni *ibid.*, pp. 37-38, mentre BORST, *Die Katharer*, pp. 270-272, ha distinto nettamente l'eresiarca dall'autore dell'opera.

<sup>50</sup> Si tratta di *Ezechiele* 35,5; *Isaia* 45,8; *Giobbe* 2,3 e *Efesini* 2,10, impiegati per giustificare l'esistenza del Male ed il suo influsso su Dio, nonché per il concetto di creazione. *Genesi* 1,1 è il testo utilizzato in contesti differenti.

<sup>51</sup> Si confronti al proposito *Summa de catharis*, p. 54, con *Liber de duobus principiis*, cap. 30, pp. 258-268.

<sup>52</sup> Cfr. *Summa*, n. sopra cit. Un'esposizione chiara delle dottrine di Giovanni si legge in MANSELLI, *L'eresia*, pp. 207-210, della quale non tutti i punti però condividiamo.

<sup>53</sup> *Summa de catharis*, p. 53: creare «è produrre qualcosa da una qualche materia preesistente, e così sempre è inteso e non dal nulla».

<sup>54</sup> Ne accenna infatti anche Salvo Burci nel *Liber supra Stella*, p. 357.

<sup>55</sup> Si confronti la *Summa de catharis*, pp. 53-54, con il *Liber de duobus principiis*, ad es. il cap. 23, p. 240: «Dico infatti creare o fare quando qualcosa è aggiunto dal Signore Dio vero all'esistenza di coloro che già erano buoni». Significativa anche la rubrica del cap. 25, p. 246: «Creare e fare significa: a partire da qualche cosa come una materia preesistente» (il corsivo è nostro).

<sup>56</sup> Per Burci v. *Liber supra Stella*, p. 360. Cfr. invece THOUZELLIER, *Livre*, p. 82, che si basa sulle ricerche di W. BABILAS, *Untersuchungen zu den Sermoni Subalpini*, München 1968 (Münchener romanistischen Arbeiten, 24), pp. 228-229, e 43-47 per il rapporto di questi testi col catarismo.

<sup>57</sup> THOUZELLIER, *Livre*, pp. 81-82.

<sup>58</sup> Cfr. MONETAE *Adversus catharos*, p. 70a.

<sup>59</sup> THOUZELLIER, *Livre*, p. 82, la quale peraltro ricordava, in precedenza, come la dottrina greca dell'eternità della materia, rifiutata dai primi Padri cristiani, fosse stata riproposta in Occidente dalla diffusione del pensiero arabo di Avicenna e di Averroè, proprio a cavaliere dei due secoli: cfr. su ciò F. VAN STEENBERGHEM, *La filosofia nel secolo XIII*, Milano 1972 (Cultura e storia, 9), pp. 23-35, 65-82 e 88-98.

<sup>60</sup> Cfr. THOUZELLIER, *Livre*, pp. 49-51. Per questa dottrina del filosofo ebreo v. C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, Brescia 1990 (Philosophica. Studi e testi, 1), pp. 99-104.

<sup>61</sup> Per le due teorie v. *Summa de catharis*, pp. 54 e 57.

<sup>62</sup> Soprattutto tra quelli appartenenti all'Ordine francescano, cfr. J.A. MERINO, *Storia della filosofia francescana*, Milano 1993, pp. 37-38, 73 e 202-203.

<sup>63</sup> La dottrina del Lugio si legge nella *Summa de catharis*, pp. 54-56. Per il *Liber* v. soprattutto i capp. 42 e 63, pp. 304-305 e 390-400, a fondamento delle cui tesi viene ancora individuato il *Fons Vitae* di Avicbron: cfr. THOUZELLIER, *Livre*, pp. 65-66 e n. 4 di quest'ultima.

<sup>64</sup> Ne parlano sia Burci, *Liber supra Stella*, pp. 335 e 337, che la *De heresi catharorum in Lombardia*, pp. 309 e 310. Secondo Sacconi, invece, non era accettata dal gruppo albanese rimasto fedele a Belesmanza.

<sup>65</sup> *Summa de catharis*, pp. 52, 53 e 55-57. Tale linea, significativamente, si ritrova anche presso Desiderio: v. *Tractatus de hereticis* cap. 3, p. 311.

<sup>66</sup> Il trattato, intitolato *Summa contra patarenos*, è stato pubblicato parzialmente e studiato da T. KÄPPELI, *Une somme contre les herétiques de S. Pierre Martyr(?)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 17 (1947), pp. 295-335: v. pp. 322-324 per queste dottrine.

<sup>67</sup> Per la riflessione del Lugio cfr. *Summa de catharis*, pp. 55-57; per Desiderio v. *Tractatus de*

*hereticis*, cap. 3, p. 311. Si noti che nel *Liber de duobus principijs* tale dottrina non viene sviluppata.

<sup>68</sup> Fondamentale lo studio di H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Le quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris 1959, 1961 e 1964 (Théologie, 41-42 e 49), soprattutto vol. I, pp. 305-363 per la questione qui discussa.

<sup>69</sup> Cfr. MANSELLI, *L'eresia*, p. 212; e MERLO, *Eretici*, p. 96.

<sup>70</sup> È la decisiva intuizione del MANSELLI, *L'eresia*, pp. 212-213, che così spiega il fallimento del tentativo di Giovanni. Il bello e recente studio di A. GRECO, *Per una riconsiderazione dei miti catari*, in *Storia ereticale*, pp. 76-94, dimostra come il mito guidi, presso i catari, la stessa esegesi biblica, avvalorando ulteriormente l'interpretazione del grande studioso delle eresie. Argomenta nello stesso senso PAOLINI, *Italian catharism*, pp. 86-95.

<sup>71</sup> Se ne vedano i più recenti riflessi in R. ORIOLI, *Pro heresi, hereticis et eorum fautoribus*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 1995 (1989), pp. 203-216, a cui risponde G. ZANELLA, *L'eresia catara tra XIII e XIV secolo: in margine al disagio di una storiografia*, e *Boni homines, bona opera, bona verba*, ora entrambi in ID., *Hereticalia*, pp. 127-143 e 209-224.

<sup>72</sup> Il passaggio da una fede unicamente vissuta al suo completamento speculativo è fissato da PAOLINI, *Italian catharism*, pp. 86-87, proprio con l'avvento del dualismo radicale. Sui diversi livelli di adesione all'eresia v. R. MANSELLI, *La 'Christianitas' medioevale di fronte all'eresia*, ora in ID., *Il secolo XII*, pp. 357-360.

<sup>73</sup> Cfr. ZANELLA, *Malessere ereticale*, pp. 56-63, e *Itinerari ereticali*, pp. 97-104.

<sup>74</sup> In particolare v. SOLARI, *Di un inedito trattato*, pp. 430-431; e THOUZELLIER, *Livre*, pp. 36-37.

<sup>75</sup> *Summa de catharis*, p. 51.

<sup>76</sup> Lo ipotizza PESENTI, *Dal comune alla signoria*, pp. 94-95.

<sup>77</sup> Sull'eresia a Brescia v. A. BOSISIO, *Brescia ai tempi di Federico II (1220-1250)*, e C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana dall'inizio del secolo XIII al dominio veneto*, entrambi in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 657-670 e 1064-1073.

<sup>78</sup> Cfr. *Tractatus de hereticis* cap. 18, p. 324; DONDAINE, *La hiérarchie cathare*, 3, pp. 292-293 e 297; ID., *Movimenti religiosi e sette ereticali*, Firenze 1962, pp. 104-105.

<sup>79</sup> Cfr. *Tractatus de hereticis* cap. 2, p. 310. DONDAINE, *La hiérarchie cathare*, 3, pp. 286-287; e MANSELLI, *L'eresia*, p. 207, indicano appunto quest'anno come data della sua scomparsa, ma si è osservato come il trattato di Anselmo possa essere esteso, per la sua composizione, fino al 1270.

<sup>80</sup> Cfr. DONDAINE, op. cit., p. 287, n. 20.

<sup>81</sup> Cfr. MICCOLI, *La storia religiosa*, pp. 727-732.

<sup>82</sup> Le considerazioni di MERLO, *Eretici*, pp. 92-98 (da quest'ultima è tratta la cit.) riprendono ed approfondiscono alcune osservazioni già di MANSELLI, *L'eresia*, pp. 321-322 e 328-333 (soprattutto però pp. 329-330); cfr. anche VAUCHEZ, *La spiritualità*, pp. 73-79. Sulla 'rassegnazione' dei catari v. R. MANSELLI, *Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, ora in ID., *Il secolo XII*, pp. 261-276; e MERLO, *Coscienza storica*, pp. 140-147.

## Echi settecenteschi di un episodio della leggenda dei santi Faustino e Giovita\*

Durante la raccolta dei documenti in vista dell'edizione dell'epistolario di Francesco Barbaro<sup>1</sup>, Angelo Maria Querini, vescovo di Brescia e curatore dell'opera, ricevette la segnalazione da parte di un suo aristocratico corrispondente veneziano, Marco Foscarini, dell'esistenza di due documenti particolarmente interessanti per la storia religiosa bresciana. Si tratta delle due lettere, ormai assai note, scritte nel 1452 da Lodovico Foscarini, a quel tempo pretore di Brescia, al patriarca di Venezia Lorenzo Giustiniani, nelle quali si parla esplicitamente dell'apparizione, avvenuta nel 1438, dei due santi patroni di Brescia e delle felici conseguenze per la città. La tradizione, sviluppatasi nel corso del tempo, vuole che il giorno 13 dicembre di quell'anno, le truppe milanesi guidate da Nicolò Piccinino, giunte a ridosso delle mura di Brescia e nell'atto di sferrare l'assalto finale nel punto che era parso più debole, lo spalto denominato del Roverotto, poco lontano dalla porta di S. Andrea e dal forte di S. Apollonio, vennero respinte dopo una vera e propria carneficina, con migliaia di morti e di feriti da entrambe le parti. Il giorno successivo, 14 dicembre, dopo nuovi aspri combattimenti il Piccinino decise di togliere l'assedio alla città e di ripiegare verso la campagna, devastando tutto ciò che trovava sul proprio cammino.

Alla vittoria sui milanesi seguirono tre giorni di festeggiamenti e di processioni religiose; si diffuse rapidamente la notizia che, nel momento dell'assalto finale, sugli spalti del Roverotto fossero apparsi due uomini, con armi d'oro e splendidi nell'aspetto, a fermare le cannonate nemiche e a creare spavento e terrore fra le truppe assedianti. Ben presto, la devozione popolare frammista ad un certo orgoglio cittadino collegò il miracolo all'intercessione dei due patroni

\* Si riprende, con alcune modifiche e un aggiornamento bibliografico, il testo già apparso col titolo: *La città e i patroni: Brescia ed un miracolo controverso*, in *Florentissima proles Ecclesiae. Miscellanea hagiographica, historica et liturgica Reginaldo Grégoire O.S.B. XII lustra complenti oblata*, Trento 1996, pp. 241-268.

bresciani, Faustino e Giovita, i quali, invocati con fervore dagli uomini ormai allo stremo delle forze, erano scesi in battaglia a fianco dei loro protetti. Fino a questo punto, per Querini, non vi era sostanzialmente nulla di nuovo. Ritenne però opportuno pubblicare questi testi, inserendoli in una lettera a stampa indirizzata ad un monaco cassinese suo corrispondente, Cipriano Benaglia<sup>2</sup>, dando inconsapevolmente inizio ad una piccola ma accesa controversia, destinata a protrarsi lungo tutto il corso del XVIII e XIX secolo.

Trascorso un breve lasso di tempo dalla pubblicazione delle due lettere del Foscarini, un lettore attento come papa Benedetto XIV senti l'opportunità, e forse anche la necessità, di doverle citare espressamente nella grande opera intitolata *De canonizatione Sanctorum*, dando così, forse senza prevederlo, un risalto notevole alla questione. Nella citazione delle lettere, «que rem totam in aperto ponerent»<sup>3</sup>, il Pontefice non mise in discussione tanto la devozione popolare verso i patroni (fatto accettato anche nell'ambito delle ricerche storiche), bensì fermò la propria attenzione su ciò che aveva provocato le polemiche più accese, cioè l'accertamento della veridicità storica dell'apparizione del 1438. Soprattutto, ciò che lo colpiva era il silenzio degli storici bresciani contemporanei intorno a tale miracolo, nonostante il vescovo attribuisse grande importanza al valore testimoniale dei documenti ritrovati; in effetti, leggendo l'epistola al Benaglia, si ha la netta impressione che Querini stesso sapesse che il miracolo dell'apparizione non poggiava su fondamenti certi e, per questo motivo, la difesa di posizioni non sostenute da una vera e propria analisi critica in seguito gli fu rinfacciata, senza mezzi termini, soprattutto dai detrattori della seconda metà del XIX secolo.

### **Le fonti storiche e letterarie**

Gli antichi e più accreditati storici bresciani, come è già stato ricordato, tacciono, anche quelli che hanno vissuto in prima persona l'assedio, quali Cristoforo Soldo ed Elia Capriolo. In particolare il primo, voce autorevole e cronachista attento delle vicende bresciane del XV secolo, non fa parola del miracolo, soffermandosi più a narrare le operazioni militari che altro<sup>4</sup>. Solo il Capriolo si limita a dire nelle sue *Historie bresciane*: «Nella terza hora della zuffa conobbero con suo danno i nemici quanto fosse la fortezza, e la costanza de Bresciani, perché lasciando dinanzi a mezzo di la battaglia incompetita, mesti, e dolenti ritornarono adietro. Dicono alcuni in questo luoco, che andò fama nel

campo del Piccinino come sopra il muro al forte di Sant'Apollonio furono da nemici visti dui Santi in forma de combattenti, quali si pensò dopo, che fosse-  
ro s. Faustino e s. Giovita»<sup>5</sup>.

La memoria dell'assedio compare anche negli scritti di chi l'ha vissuto in prima persona. Francesco Barbaro, Capitano di Brescia e coraggioso comandante della cavalleria, lascia una testimonianza diretta in due brevi ma incisive lettere. Nella prima, datata 26 dicembre 1438 ed indirizzata al nipote Ermolao, descrive il durissimo assedio che ha provocato la devastazione delle campagne e lo smantellamento quasi totale, sotto i colpi delle bombarde, di parte della cinta muraria della città. Nella seconda, scritta il 31 dicembre dello stesso anno all'ambasciatore veneto a Firenze Giacomo Donato, richiamando alla memoria la ferocia del nemico e la strenua difesa attuata dai bresciani «dimicando more majorum», si sofferma sulla recuperata libertà municipale<sup>6</sup>. In realtà il Barbaro, pur ringraziando con fiducia l'aiuto divino, non parla né dell'apparizione dei santi né di voci che in qualche modo si sarebbero sparse fra il popolo bresciano. Anzi, il merito della cessazione dell'assedio e del ritiro definitivo delle truppe del Piccinino sarebbe da ascrivere esclusivamente al valore dimostrato dai bresciani, uomini e donne indistintamente, ed alle ingenti perdite fra le file dei milanesi causate dai sanguinosi combattimenti.

Un altro importante testimone dello svolgimento della battaglia è Nicola Colzè, vicario del Podestà di Brescia; questi scrisse ad un amico di Vicenza, Nicola Chieregato, una lunga lettera latina, assai circostanziata e ricca di particolari tanto sull'assedio quanto nella descrizione degli animi dei bresciani. In questa lettera vi è la prima testimonianza, forse la più antica e del tutto sconosciuta al Querini, dell'apparizione dei patroni sugli spalti della città. La lettera porta la data del 10 gennaio 1439, quindi pochi giorni dopo l'evento miracoloso, segno che la leggenda già si era formata e diffusa anche presso gli strati socialmente più elevati della popolazione. Il narratore degli eventi manifesta però un certo scetticismo sulla realtà del miracolo, là dove afferma: «Plurimi autem, etiam gravissimi, ab hostibus auditum referunt medio in conflictu duos aureis armis insignitos in pugnam se exhibuisse, qui nedum vi et armis sed minitanti ac pene divino quodam aspectu et hostes terrere et ipsos aggeribus sternere visi sunt, quo nonnulli existimant clarissimos martyres urbisque huius patronos, Faustinum scilicet et Jovitam, cedentibus humanis viribus, se locum et gentem tutari voluisse»<sup>7</sup>.

Ancora nel 1923 Paolo Guerrini metterà in guardia gli studiosi a non lasciarsi trarre in inganno dal contenuto della lettera del Colzè; questa, infatti,

non attesterebbe assolutamente la verità dell'apparizione dei due santi, ma semplicemente riporterebbe una diceria, che in quei giorni si era diffusa a Brescia a proposito dell'insperata vittoria sulle truppe al soldo dei milanesi. Lo storico tenta anche di spiegare l'avvenimento basandosi su una osservazione concreta: la notizia del miracolo sarebbe servita soprattutto ai milanesi per giustificare la cocente sconfitta e solo secondariamente anche ai bresciani per riaffermare la propria identità<sup>8</sup>. Un concetto analogo è ripreso da Carlo Pasero, quando definisce la leggenda popolare fiorita dopo l'assedio del 1438 un «felice incontro di fede religiosa con orgoglio municipale»<sup>9</sup>.

È interessante notare come la leggenda popolare si sia raccolta attorno ad una immagine ben precisa, quella dei santi che compaiono sfolgoranti in armature d'oro e dall'aspetto soprannaturale; l'immagine ritorna nelle lettere del Foscarini ed in quasi tutti gli scritti posteriori. Lo stesso Querini dà per certo che i patroni siano discesi «in armis aureis» e che questo sia uno dei motivi che hanno spinto il Piccinino a desistere dall'assedio. È evidente che la tradizione popolare si sovrappone alla tradizione letteraria di derivazione biblica. Il riferimento immediato è, infatti, a 2 *Mac* 3,25 e, soprattutto, 11,8 dove, in entrambi i casi, viene narrata l'apparizione di un cavaliere rivestito di armi d'oro e dal potere divino; secondo l'interpretazione tradizionale, i messaggeri celesti si presentano sempre sotto le spoglie di fulgidi cavalieri armati e in abiti splendidi. L'armatura d'oro pone l'essere celeste in una dimensione che travalica l'ambito puramente umano; di conseguenza l'intervento preternaturale, che avviene solitamente in momenti critici, viene visto come un segno della benevolenza del Signore ed infonde negli animi la certezza della vittoria. Tale concetto è espresso assai bene sia da Nicola da Lira che dai numerosi commentatori delle Sacre Scritture che hanno goduto di un grandissimo successo per tutto il periodo rinascimentale ed anche oltre<sup>10</sup>.

Secondo Giorgio Nicodemi «l'iconografia faustiniana può valere come esempio: giunge perfino ad integrare i testi delle leggende ufficiali spiegando le pie credenze che cercarono di ricostruire la figura storica dei due santi martiri bresciani»<sup>11</sup>. Le effigi dei santi in abito militare sono abbastanza antiche; si ricordano, ad esempio, un bassorilievo raffigurante s. Faustino armato lanciato al galoppo<sup>12</sup>; il bassorilievo del 1349 del sarcofago del vescovo Lambertini; il bassorilievo del 1510 dell'arca di s. Apollonio; le xilografie delle *Leggende* stampate nel 1490<sup>13</sup> e nel 1534<sup>14</sup>. Inoltre alcune monete coniate a Brescia nella seconda metà del XIII secolo presentano, al rovescio, i due santi alternativamente in veste sacerdotale o in armi<sup>15</sup>.

I tipi iconografici sono pertanto due: il primo, probabilmente di derivazione popolare, vede i santi «militari gloria redimiti» per dirla con Giacomo Malvezzi<sup>16</sup>; il secondo, di origine monastica, vede i santi rispettivamente come sacerdote e diacono. Il Guerrini non mette in dubbio che l'apparizione sugli spalti del Roverotto abbia dato origine all'iconografia che vede i santi in veste militare<sup>17</sup>; più cauto il Nicodemi, che sottolinea come il miracolo non abbia dato origine, in realtà, ad un nuovo filone iconografico, ma abbia invece permesso di recuperare un'antica immagine dei due protettori già esistente nella tradizione<sup>18</sup>. Non bisogna inoltre dimenticare che ancora nel 1670 Bernardino Faino, pur avanzando qualche tenue perplessità, non metteva in alcun dubbio la veridicità dell'apparizione ma riprendeva la vecchia questione relativa all'identificazione dei due messaggeri celesti<sup>19</sup>.

La discussione sulla presenza dei santi patroni in abiti militari, in contrasto quindi con le loro peculiarità e con quanto avevano compiuto da vivi – ricordiamo che uno era sacerdote e l'altro diacono – non è sostanzialmente nuova. In una breve dissertazione, rimasta anonima e mai pubblicata ma attribuibile con un buon margine di sicurezza allo stesso Faino, l'autore si dichiara in favore dell'identificazione sicura dei due santi proprio come Faustino e Giovita; non solo, si sofferma appassionatamente a difendere le proprie tesi appellandosi ad una lunga tradizione, sia di derivazione biblica che più propriamente agiografica. Egli giunge ad affermare, tra l'altro, che i due protettori, considerate le circostanze dell'assedio, non potevano «porger soccorso con habbito più proportionato, che appunto di militare e bellicoso»<sup>20</sup>.

Nel XVII secolo le discussioni divengono molto accese, grazie alla possibilità di avvalersi di precise testimonianze dal carattere ufficiale. Fra le molte, lo stesso Faino riporta l'atto rogato nel 1455 in occasione dell'apertura dell'arca contenente i corpi dei martiri; si tratta dell'invenzione delle reliquie dei santi Faustino e Giovita, ritrovate proprio là dove la devozione popolare voleva che fossero conservate, cioè nella basilica a loro dedicata. In questo documento, accanto al resoconto delle operazioni svolte e del ritrovamento di una tavoletta plumbea recante i nomi dei due martiri, vi sono parole di lode per l'intercessione dei santi fratelli in favore della città e degli abitanti. I due santi vengono chiamati «milites et bellatores»<sup>21</sup>, mentre non vi è alcun accenno alla loro condizione sacerdotale; segno che la prima funzione dei patroni – quella guerriera – ancora dominava l'immaginario collettivo, e non solo al livello sociale più basso.

## La posizione del Querini e le obiezioni degli storici

La mancanza di testimonianze storiche, certe e precise, non turba eccessivamente il Querini. Fin dal primo momento in cui ha assunto la carica episcopale di Brescia si è reso conto, con un certo stupore, di come la venerazione nei confronti dei santi patroni riguardo al miracolo dell'apparizione sia in realtà sempre stata viva, benché le critiche non siano mai state risparmiate. Soprattutto ha potuto verificare come vi sia una profonda discrepanza tra ciò che narrano gli storici, anche i più informati, e ciò che invece appartiene, senza sapere per quale preciso motivo, al tesoro della tradizione popolare. Non è quindi senza giusta soddisfazione che presenta pubblicamente all'amico Benaglia i documenti scoperti, in segno di riconoscenza e di stima ma anche per provocare una discussione che oltrepassi il limite della corrispondenza privata.

Quando il Foscarini scrive la sua prima lettera al Patriarca veneziano si trova a Brescia già da quattordici anni, avendo ottenuto dal Senato Veneto la pretura della città. In quell'anno si era diffuso del malcontento, che rischiava di degenerare in rivolta di massa, in quanto si era sparsa la voce che i canonici di S. Giorgio in Alga intendevano traslare a Venezia le reliquie dei santi patroni, allora conservate nella chiesa di S. Pietro in Oliveto a Brescia, poiché il luogo di conservazione delle reliquie non era decoroso per santi così importanti. Fu allora che gli animi del popolo si accesero di «*pius furor*» e «*magna brixiani populi pars cuiusque facultatis, dignitatis, artis, aetatis, officii, factionis strepitu magno tumultuans ad me [Foscarini] venit, clamitans, indignissimum facinus comperisse (...) non confidentibus sacerdotibus quorum custodiae commissa fuerant, dentibus fremebant*»<sup>22</sup>.

La seconda lettera del pretore è più esplicita. Egli racconta al Giustiniani che gli animi dei bresciani sono inaspriti dalle continue contese; il popolo ha ormai la convinzione che i corpi dei patroni siano già stati trafugati dai canonici di S. Giorgio e che tutto sia stato svolto nella massima segretezza e nel timore di essere scoperti. La preoccupazione del pretore è che quei religiosi, che in realtà hanno fama di uomini dotti e pii, corrano dei pericoli per un'azione che non hanno commesso; inoltre, c'è il rischio di precipitare nella falsa credulità, che non consente più di discernere il vero dal falso: egli cerca infatti di opporre alla credulità dei bresciani l'esempio degli storici che hanno descritto l'assedio per averlo vissuto in prima persona o per averne sentito parlare da testimoni oculari. Per il Foscarini la situazione è grave, poiché i bresciani «*adeo feroces, adeo inquieti sunt, quod ne dum rationibus moventur, sed nec voces*

pieque loquentium audiuntur. Armis, bellis assueti, quae Dei sunt, nesciunt, durissimae cervices malunt omnia pati, quam de sententia cedere (...) memores sunt, cum circumvallati, inclusi fame laborarent, ultima experirentur pericula, visos ab hostibus tutores sanctissimos aureis armis Brixiam tueri; quo miraculo attonitus Nicolaus Picininus, dux fortissimus, potiundae urbis spem perdidit, supplicii petendi, aurumque habendi aviditatem remisit»<sup>23</sup>.

Le due lettere del Foscarini sono state oggetto di aspre critiche, già dal momento della loro pubblicazione. Uno dei più accesi oppositori si rivela essere Baldassarre Zamboni, storico e letterato, il quale in una lunga *Dissertazione* rimasta inedita controbatte, punto per punto, le affermazioni dell'antico pretore di Brescia e le conclusioni che ne trae il Querini. Lo Zamboni ritiene, pur riconoscendo gli alti meriti del Cardinale, che quest'ultimo abbia male interpretato il contenuto delle due lettere dell'antico pretore, lasciandosi quindi trasportare più dall'emozione che dalla razionalità; il presule avrebbe infatti fondato le proprie congetture «più sull'apparenza che sulla solidità, e ispiratagli per avventura più da prevenzione, che dalla forza della ragione»<sup>24</sup>. Anzi, lo storico giunge ad affermare che nelle due lettere del Foscarini non vi sia nulla che possa far ritenere, in maniera inequivocabile, che si sia trattato proprio dell'apparizione dei santi Faustino e Giovita e non, ad esempio di altri martiri protettori.

Le obiezioni derivano, in primo luogo, da motivi storici, potendo contare sull'ausilio di alcune lettere di Francesco Barbaro, capitano di Brescia e testimone oculare degli eventi. In una di queste, datata 16 agosto 1437<sup>25</sup>, il Barbaro supplica Francesco Condulmer di assegnare il beneficio della chiesa bresciana di S. Pietro in Oliveto ai canonici di S. Giorgio in Alga a Venezia; da affermazioni contenute in altre lettere si deduce che le richieste vengono soddisfatte. L'antica chiesa di S. Pietro era a quel tempo provvista di rendite consistenti; per tale motivo i canonici veneziani si assunsero l'impegno di farla restaurare, facendo però in modo che le spese gravassero sui cittadini bresciani. Durante i lavori di scavo vennero scoperti, nella cripta, alcuni corpi che si pensò fossero di santi, ed il ritrovamento, naturalmente, non mancò di suscitare profonda commozione.

Lo Zamboni legge attentamente le due lettere del Foscarini al Giustiniani. Ne ricava che, nella prima, i canonici di S. Giorgio in Alga chiedono aiuto al pretore di Brescia perché temono per la propria incolumità, visto che il popolo è in tumulto e grida al tradimento e allo scandalo. Il tradimento, secondo l'opinione dello studioso, era che, contro ogni diritto, con chiara intenzione di frode e – quel che è peggio – spalleggiati dal Vicario episcopale, i religiosi intendevano privare Brescia dei corpi dei protettori, per trasferirli nel convento di S.

Giorgio a Venezia. Facendo ciò, essi si ponevano in netto contrasto con i desideri del popolo bresciano, che avrebbe preferito traslare i corpi, appena ritrovati, all'interno della basilica di S. Faustino Maggiore in città. Il Foscarini cerca di ammansire gli animi, pur intendendo favorire i religiosi veneziani, dichiarando che questi ultimi avrebbero fatto sì che le reliquie venissero spostate da un luogo miserevole ad uno più consono. A questo punto lo Zamboni, in contrasto con l'operato del Foscarini e con l'interpretazione che ne è stata data dal Querini, intende dimostrare che i corpi ritrovati in S. Pietro ed oggetto del presunto furto non erano dei fratelli Faustino e Giovita, bensì di altri martiri locali. Le obiezioni su cui fonda la propria analisi sono essenzialmente tre e sono relative non tanto al miracolo dell'apparizione sulle mura, bensì al ritrovamento dei corpi: nelle lettere del Foscarini non vengono mai menzionati espressamente i santi Faustino e Giovita, ma si parla semplicemente di "patroni"; si sa con certezza che nel tempio di S. Pietro non sono state ritrovate le reliquie dei santi Faustino e Giovita, bensì dei santi Paolo, Cipriano, Deodato e Evasio; l'apparizione sulle mura della città è probabilmente ad opera di questi ultimi.

La prima obiezione quindi cerca di chiarire il significato del termine "patroni". Come già ricordato, nelle lettere del Foscarini non vengono mai citati specificamente, cioè chiamandoli per nome, i santi Faustino e Giovita, ma il loro riconoscimento come tali è dovuto ad una elaborazione posteriore della leggenda. Inoltre, a proposito dei corpi ritrovati in S. Pietro, non si dice che fossero fratelli né martiri e neppure che fossero solo in numero di due. Il popolo, infatti, tumultua perché i "patroni" ritrovati in S. Pietro devono essere traslati a Venezia e rammenta come questi "protettori" siano venuti in aiuto della città in un momento di grave pericolo. In effetti, come fa notare lo Zamboni, gli appellativi di patrono e di protettore di città spettano a qualunque altro santo appartenuto ai tempi antichi. A Brescia godettero di tale appellativo i santi Apollonio e Filastrio, e come tali comparvero in numerosi documenti e nelle litanie precedenti alla pubblicazione del Rituale Romano; nella stessa *Brixia Sacra* Bartolomeo Gradenigo cita un atto di Paolo Zane del 22 dicembre 1485, nel quale vengono menzionati come patroni di Brescia sia Faustino e Giovita che Apollonio e Filastrio<sup>26</sup>. Le immagini dei quattro santi erano inoltre dipinte sulle pareti esterne del palazzo pubblico, quindi sotto gli occhi di tutti i cittadini.

C'è un'ulteriore difficoltà. Seguendo il racconto del Foscarini, si intuisce come sia il popolo minuto ad essere in tumulto, ma non le persone colte, e si sa che nel XV secolo era già una diceria comune che i corpi dei santi Faustino e

Giovita fossero sepolti nella basilica di S. Faustino Maggiore, e non in S. Pietro<sup>27</sup>. Pertanto, ammettendo che il ‘popolino’ ignorasse i documenti ufficiali e le opere degli storici locali, nonché le diatribe fra gli eruditi, non poteva essere all’oscuro delle pratiche di devozione e dei riti ufficiali, i quali avevano come nucleo la celebrazione dell’officiatura nella basilica di S. Faustino Maggiore, riconosciuta come luogo di conservazione delle reliquie. Ne deriva, seguendo le parole dello Zamboni, che «se ai tempi della pretura del Foscarini il popolo tumultuò per timore che i canonici di S. Giorgio in Alga trasportassero a Venezia i corpi dei santi da essi scoperti nella rifabbrica del tempio di S. Pietro in Oliveto, questo non fu per la tema che vi trasferissero i corpi dei SS. Faustino e Giovita, che per tante ragioni evidenti doveva credere che esistessero in S. Faustino Maggiore, ma per quella sola che colà volessero tradurre i corpi dei santi novellamente scoperti in S. Pietro, quali essi si fossero»<sup>28</sup>.

La seconda obiezione riguarda l’identificazione dei corpi ritrovati all’interno della chiesa di S. Pietro in Oliveto; per la precisione si tratta di tre antichi vescovi di Brescia, Paolo, Cipriano e Deodato e di un martire, Evasio. Allo Zamboni pare che il Querini, nella prima *Epistola* al Benaglia, parli in realtà di due invenzioni sovrapponendo e mettendo assieme i caratteri dell’una e dell’altra: la prima dei veri Faustino e Giovita, avvenuta dopo che il Foscarini aveva terminato la pretura a Brescia; la seconda, dei santi Paolo, Cipriano, Deodato ed Evasio, avvenuta invece mentre l’incarico pubblico del nobile veneziano era ancora in corso. Il dubbio diviene, di conseguenza, più che legittimo: per quale motivo – sembra chiedersi lo Zamboni – il Foscarini non ha mai dichiarato che i corpi trovati in S. Pietro non erano di Faustino e Giovita, bensì degli altri santi martiri? Lo stesso Querini dichiara che, al tempo del Foscarini, si ignorava dove fossero conservate le reliquie di Faustino e Giovita, luogo scoperto solo nel 1455. Ma ciò contraddice la tradizione popolare, che vuole che le reliquie dei due patroni siano sempre state celate nella grande basilica a loro dedicata.

La successione dei fatti nella prima lettera del Foscarini è circoscritta in un ristretto arco di tempo: l’11 febbraio 1453 il nobile veneziano assume la pretura di Brescia; il 13 dello stesso mese si verifica il tumulto del popolo bresciano contro i canonici di S. Giorgio; il 19 febbraio, infine, il tumulto è perfettamente sedato. Secondo lo Zamboni, quindi: «Il motivo dunque del popolare tumulto fu unicamente, perché il popolo temeva che altrove, cioè a Venezia, i canonici regolari volessero trasportare i Santi Corpi recentemente scoperti in S. Pietro in Oliveto. Dunque per dileguar questo malnato timore la risposta del

Foscarini doveva essere diretta immediatamente a dimostrare al popolo, che le reliquie ritrovate non erano state dissotterrate per volerle trasferire a Venezia, ma perché essendo cotai corpi fino a quel tempo giaciuti in un luogo oscuro et abietto, volevano in un avello più alto da terra, e a tutti gli occhi visibile riporli in segno di maggior onore e venerazione»<sup>29</sup>. Pertanto il pretore si appella, per avvalorare le proprie tesi, al decreto richiesto dai canonici al Vicario episcopale, ma non per traslare le reliquie a Venezia, bensì solo per l'elevazione ed il trasporto delle ossa sotto all'altare della cappella, dove poi sono rimaste fino al 1563. In ogni caso, i cronachisti – fra i quali il Soldo – non fanno parola neppure del tumulto, segno evidente che con ogni probabilità non fu così grave come lascia intendere il Foscarini.

La terza obiezione dello Zamboni segue una strada diversa dalle precedenti. Infatti, cerca di dimostrare che, leggendo bene le lettere scoperte e pubblicate, pare che il pretore non intendesse tanto ragionare delle reliquie dei santi Faustino e Giovita, bensì di quelle dei martiri scoperti in S. Pietro, pur senza menzionarli espressamente. Non sfugge che era di dominio pubblico, forse addirittura dal tempo del vescovo Ramperto nel IX secolo, che le reliquie dei santi Paolo, Cipriano, Deodato ed Evasio si trovassero là dove sorge la chiesa di S. Pietro in Oliveto. Quello, inoltre, è il luogo più vicino allo spalto del Roverotto e al forte di S. Apollonio, dove sarebbero avvenuti l'assalto finale delle truppe milanesi e l'apparizione miracolosa. In conclusione dichiara, quindi, che nelle lettere del Foscarini non si parla mai dei santi Faustino e Giovita e, se apparizione vi fu, si trattò certamente dei martiri che riposavano in S. Pietro: «Perché da esse appare evidentemente, che questa era pura opinione, e immaginazione del popolo più rozzo e idiota. Per poter credere ciò prudentemente, altra autorità più grave e più illuminata vi si richiedeva, che quella d'un popolo fanatico e tumultuante»<sup>30</sup>.

La seconda *Epistola* del Querini al Benaglia ha un tono ben diverso dalla precedente. In essa il presule bresciano fa riferimento alle parole di Benedetto XIV ed alla decisione di arricchire il martirologio bresciano di una nuova lezione, precisamente nel secondo notturno della festa dei santi Faustino e Giovita. Si compiace, inoltre, che le lettere del Foscarini siano state apprezzate come prova definitiva ed inconfutabile del miracolo. Solo all'apparenza il discorso sembra concluso. In realtà, da questo momento gli storici locali si accaniranno o a provare l'errore preso dal Querini, o ad accettarne senza riserve le conclusioni tratte. Alla tenue testimonianza del Garbelli, che dà per certa l'apparizione dei patroni sugli spalti di Brescia, fanno eco la critica attenta del Brognoli ed un certo disorientamento del Brunati.

Scipione Garbelli affronta solo di passaggio l'argomento, ma non mette assolutamente in dubbio la veridicità storica dell'apparizione dei patroni nell'anno 1438; anzi, dichiara, senza però citare le fonti, che già altre volte i due Santi sono accorsi in aiuto dei bresciani<sup>31</sup>. Ancora il Garbelli si compiace di citare il



Apparizione dei santi Faustino e Giovita nel 1438, disegno di Francesco Paglia del 1683 (Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. I.L.6).

Querini, scopritore delle lettere di Lodovico Foscarini e fautore della revisione ed integrazione dell'ufficiatura relativa alla festa dei santi<sup>32</sup>.

Di ben altra natura è la critica attenta di Antonio Brognoli. Questi, in polemica con il Querini, legge con attenzione i documenti antichi relativi al miracolo, proponendosi «da una parte riferir le ragioni che si adducono per comprovar tale miracolo, e dall'altra i ragionevoli dubbi che si possono addurre in contrario»<sup>33</sup>. Fra gli argomenti a favore gioca un ruolo di primo piano la lunghezza della tradizione e la solidità della credenza popolare; queste si sono concretizzate in solenni testimonianze figurative, quali affreschi, pale d'altare, lapidi e monumenti<sup>34</sup>. L'autore entra poi in aperta polemica con il Querini, accusandolo di avere creduto forse con eccessiva semplicità che le lettere di Lodovico Foscarini fossero una prova inconfutabile dell'apparizione. Non solo, il Querini si è convinto «che il popolo universalmente credea questa miracolosa comparsa»<sup>35</sup> già pochi anni dopo l'avvenimento. Il punto cruciale della prima lettera del Foscarini è, secondo il Brognoli, il passaggio relativo ai santi, i quali, «visos ab hostibus», decidono le sorti della battaglia. I patroni sarebbero apparsi pertanto solo agli occhi dei nemici assediati, e non già dei bresciani loro devoti; conclude, quindi: «Ma sia come si voglia, e si creda che i Santi guerrieri fossero visibili ai nemici e invisibili ai bresciani, come operando un miracolo far lo poteano; sarà sempre vero che i nostri in tal caso non furono testimoni di vista, ma solo di udito affidati alla relazione de' nemici, che forse con questo velo cercarono di coprire il lor terrore e la lor fuga»<sup>36</sup>.

Le osservazioni del Brognoli pongono fine alle indagini critiche intorno ai documenti scoperti dal Cardinal Querini. La tradizione ottocentesca, ancora fortemente intrisa dalla devozione popolare, attraverso le voci di Brunati, Odoorici, Onofri, Bettoni Cazzago e Cocchetti, poco o nulla aggiungerà alla valutazione critica dei termini della questione.

**Ennio Ferraglio**

## NOTE

<sup>1</sup> A.M. QUERINI, *Francisci Barbari et aliorum ad ipsam Epistolae ab anno Chr. 1425 ad annum 1452 nunc primum editae*, Brixiae 1743. L'edizione delle Lettere del Barbaro costituì, per il Querini, un'importante realizzazione della sua attività di studioso di memorie storiche, religiose e letterarie. Per un'ampia panoramica sull'opera si veda: C. GRIGGIO, *Angelo Maria Querini e l'edizione dell'Epistolario di Francesco Barbaro (1390-1454)*, in *Cultura religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Atti del convegno di studi (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), Brescia 1981, pp. 369-382.

<sup>2</sup> A.M. QUERINI, *Reverendissimo patri D. Cypriano Benaglia abbati, et presidi generali Congregationis Benedictino-Casinensis epistola*, I [Brixiae, die 14 junii 1742], Brescia 1742, p. 3. L'opera appartiene alla *Decas I epistolarum, quas sub praelo sudante Francisci Barbari epistolarum collectione, harum editor et illustrator in lucem emisit*, Brixiae 1742. Cipriano Benaglia (1676-1750) bresciano, monaco cassinese. Docente di filosofia dal 1693, dapprima in S. Giustina a Padova e poi di teologia e diritto a S. Faustino a Brescia; nella medesima città fu professore pure di matematica e di filosofia morale presso l'Accademia degli Erranti; dal 1705 fu nuovamente a Padova a insegnare diritto canonico presso la locale Università; divenne abate di Praglia e Presidente generale della Congregazione Benedettina Cassinese.

<sup>3</sup> BENEDICTUS XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, III, nuova ed., Prato 1840, p. 93.

<sup>4</sup> C. SOLDI, *Assedio di Brescia fatto da Nicolò Piccinino anno 1437 e descritto da Cristoforo Soldo*. Brescia, Biblioteca Queriniana, ms C.I.13m8. Nessuna notizia è inoltre ricavabile da: *La cronaca di Cristoforo Soldo*, a cura di G. Brizzolara, in *Rerum Italicarum Scriptores*<sup>2</sup>, XXI, parte II, Bologna 1938.

<sup>5</sup> E. CAPRIOLO, *Delle historie bresciane libri dodeci*, Brescia 1630, p. 152.

<sup>6</sup> QUERINI, *Francisci Barbari epistolae...*, Epistole LX e LXI, pp. 76 e 77-79. Nella prima di queste la scena descritta, forse non senza un'amplificazione della portata degli eventi, è altamente drammatica: «Hostes circiter tres menses continuata obsidione (...) adductis omnibus machinamentis

bellicis, quibus non solum oppugnari sed expugnari urbs poterat, pervastatis passim agris, actis vineis, admotis arietibus, ac die noctaque non tam missilibus et omni genere telorum nos infestarunt, quam bombardis, per dies quatuor et quadraginta, sic turre et moenia aequarunt solo, ut non aqua, non fossa, non murus, non turris nos tegeter ac tueretur, sed pro nudata moenibus urbe, inter ruinas quodammodo patenti campo, nullo inter arma vano intercidente telo certandum et moriendum esset».

<sup>7</sup> Il Cardinale non poteva essere a conoscenza di questa lettera, conservata alla Biblioteca Marciana di Venezia. Essa venne scoperta e pubblicata solo nel 1860 da G. DA SCHIO, *Storia dell'assedio di Brescia avvenuto nell'anno MCCCCXXXVIII descritto da Nicolò Colzè vicentino*, Venezia 1860. Il testo latino venne riproposto da F. ODORICI, *L'assedio di Brescia del 1438. Narrazione contemporanea del vicentino Nicolò Colzè*, Parma 1869. Infine, la traduzione italiana, effettuata da Paolo Guerrini, comparve in Appendice a F. LECHI, *L'assedio di Brescia nel 1438. I SS. Patroni di Brescia simbolo delle virtù romane e cristiane dei bresciani*, Brescia 1938, pp. 29-38.

<sup>8</sup> P. GUERRINI, *I Santi martiri Faustino e Giovita nella storia nella leggenda e nell'arte*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XIV (1923), p. 113: «L'avvenimento della supposta apparizione, anche sfrondata del suo carattere religioso e soprannaturale, ha dunque un fondamento storico di realtà e una spiegazione. Il Piccinino, mentre sperava di sfondare la piccola porta di S. Andrea e di avere a combattere con pochi uomini sparuti per la fame e domati dalle lunghe sofferenze dell'assedio, in quel decisivo combattimento del 13 dicembre 1438 si vide invece dinanzi un manipolo di leoni, che si battevano eroicamente in un modo meraviglioso, da sembrare quasi non uomini mortali ma angeli vestiti da guerrieri e frementi di ira divina. L'apparizione dei due martiri protettori, che furono visti dal nemico a combattere, è passata poi nel racconto popolare come la glorificazione dell'eroismo bresciano, e la leggenda sarebbe così, ancora una volta, una poetica fioritura della storia».

<sup>9</sup> C. PASERO, *Il dominio veneto fino all'incendio della loggia (1426-1575)*, in *Storia di Brescia*, II, Brescia 1964, p. 62.

<sup>10</sup> *Biblia cum glosis Nicolai de Lira*, Venetiis, per Paganinum de Paganinis, 1495, IV, c. 473: «Angelus in specie hominis equitis, per hastae vibrationem designans eis victoriam affuturam»; HUGO DA SANCTO CHARO, *Commentaria in Vetus ac Novum Testamentum*, V, Venetiis 1732. A c. 254, commentando 2 Mac 3,25: «Hic erat optimis operimentis ornatus, id est omnium virtutum splendore clarissimus. Cuius arma aurea, id est opera eius mirifica», a c. 260, a proposito di 2 Mac 11,8: «Cuius arma aurea, id est dicta et exempla carissima (...). Item in veste candida: nota Christi incarnationem, et armis aureis passionem, in hasta vibrante iudicii comminationem».

<sup>11</sup> G. NICODEMI, *La iconografia dei santi Faustino e Giovita*, «Arte cristiana», XIII/2 (1925), p. 41.

<sup>12</sup> F. ODORICI, *Storie bresciane dai primi tempi sino all'età nostra*, VIII, Brescia 1858, p. 244. A proposito della scultura menzionata l'autore ritiene che i patroni delle città venivano spesso, fin dalle epoche più remote, raffigurati in affreschi o lapidi sulle porte delle città. Il fatto che, sovente, l'iconografia dei patroni li vuole rappresentati in armi e in atteggiamento bellicoso è cosa del tutto naturale. Infatti: «La parola "patrono" volevasi a que' tempi materialmente simboleggiata da quanto allora costituiva la forza: e perché la difesa più necessaria e più voluta era quella dell'armi, era il soldato del medioevo imagine, rappresentanza e quasi mito di quanto è di risoluto e di forte nella parola protezione».

<sup>13</sup> *Legenda de Sancto Faustino e Iovita*, Brescia, per Battista da Farfengo, 1490.

<sup>14</sup> *Legenda ovvero passione de li Sancti Martyri Faustino e Iovita cavalieri de Christo*, Brixiae, per Damianum et Jacobum [de Turlinis] fratres, 1534.

<sup>15</sup> C. DONEDA, *Notizie della zecca e delle monete di Brescia*, 2 ed., Bologna 1786.

<sup>16</sup> G. MALVEZZI, *Chronicon brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XXIV, Milano 1729, col. 795.

<sup>17</sup> P. GUERRINI, *Il culto dei SS. Patroni attraverso i tempi*, in *I patroni di Brescia*, Brescia 1943, p. 128: «Da allora i due martiri sono rappresentati non più con gli abiti del rispettivo ordine sacerdotale e diaconale, ma nell'abito di soldati romani, con l'elmo e la spada, per esprimere più efficacemente dinanzi al popolo l'idea della difesa e della protezione».

<sup>18</sup> NICODEMI, *La iconografia*, pp. 45-46: «Se il prodigio apparve strano e dubbio agli storici e agli eruditi non dovette sembrar tale al popolo che ritrovò il fondo tesoro della sua bella leggenda cavalleresca antichissima, e che, cessate le pene dell'assedio, fu lieto di dover la sua salvezza ai santi amatissimi, e credette, mentre forse si istruivano i processi periscoprire la verità del fatto, e i prudenti e i saggi dubitavano non fossero stati presi per santi i guerrieri più valorosi, che realmente fossero venuti a combattere per lui i santi vestiti d'armi d'oro, con le spade levate, fulgidi nelle aureole che circondavano il loro capo». L'autore continua suggerendo che, forse, in tale circostanza anche la leggenda biografica di Faustino e Giovita si sia arricchita del particolare della loro appartenenza ad una famiglia senatoria ed alla loro condizione militare, prima di quella sacerdotale. Conclude: «Senza questo fondo tradizionale difficilmente si sarebbe potuta attribuire l'opera della difesa della città a due puri sacerdoti».

<sup>19</sup> B. FAINO, *Vita delli santi Faustino e Giovita primi patroni et protettori di Brescia venerati in San Faustino Maggiore*, I, Brescia 1670, p. 101: «Comparvero gloriosi il giorno di S. Lucia su le mura della città verso S. Fiorano in faccia dell'inimico gli nostri Santi Protettori Faustino e Giovita in habito militare (come pure fu scritto, & anco espresso in pittura) divinamente diffendendo la loro Patria, con la total rovina di quell'essercito, che vedendo lampeggiare luce divina d'intorno a gli due potentissimi Defensori, intendendo ch'il Cielo guereggiava per noi Bresciani; il giorno seguente dileguatosi via in altre parti quell'essercito, rimase da i Santi medemi liberata la Città (...). In questa contingenza pure non penetrando 'l popolo, che anco i Santi del Paradiso di qualunque ordine, & fino gli Angeli stessi, quando sono mandati da Dio alla nostra difesa, pigliano il sembianze, & l'habito proportionato all'impresa ch'hanno d'essercitare, si sparsero pareri diversi. Poiché chi diceva, che non i Santi fratelli dell'ordine sacro, venerati per nostri protettori in San Faustino Maggiore, fossero discesi alla protezione, e liberatione della città, per essere d'abito, e professione diversa; ma che fossero stati quelli della professione de' cavaglieri, venerati in S. Faustino al Sanguinem, hora S. Afra. Altri con raggioni valevoli sostenevano il contrario (...) perciò le confusioni popolari s'andavano via più aumentando con dispendio del

colto divino»; ID., *Dimostrazioni della vera esistenza de' Santi Faustino e Giovita primi in S. Faustino Maggiore, et de i secondi in Sant'Afra*, III, Brescia 1670, p. 103: «Questi sono quelli [i santi Faustino e Giovita] i quali vedendo Brescia sua patria gravemente afflitta da fame, & guerra, & che necessitata da un assedio nemico di più di duoi anni, stava in punto per esserne preda miserabile: dimostrandosi suoi veri Patroni, & Protettori, comparvero armati d'Onnipotenza Divina, & circondati da celesti folgori su le mura della città alle frontiere dell'essercito del Visconte governato da Nicolò Piccinino, & passeggiando su i rivolini rintuzzavano le potenze nemiche, reverberando a confusione, & estermio di quell'essercito le balle infuriate delle artiglierie, e delle moschettate. Che perciò accortosi il Piccinino, che contrastava con Numi Celesti, confuso levò l'assedio partendosi, restando libera la città...».

<sup>20</sup> *Pro apparitione SS. Faustini et Jovitae super moenia civitatis in habitu militari*. Brescia, Biblioteca Queriniana, ms C.I.13m11. Il testo corrisponde, con poche varianti formali, a quanto scritto dal Faino alle pp. 105-107 delle sue *Dimostrazioni*.

<sup>21</sup> FAINO, *Dimostrazioni*, p. 22.

<sup>22</sup> QUERINI, *Reverendissimo patri d. Cypriano Benaglia*, Epistola I, pp. 4-5.

<sup>23</sup> QUERINI, *Reverendissimo patri d. Cypriano Benaglia*, Epistola II, pp. 5-6.

<sup>24</sup> B. ZAMBONI, *Dissertazione sulle lettere di Lodovico Foscarini in proposito della creduta apparizione de' Santi Faustino e Giovita*. Brescia, Biblioteca Queriniana, ms FIV.9m2, c. 1r.

<sup>25</sup> QUERINI, *Francisci Barbari epistolae*, pp. 38-39, Epistola XXIV.

<sup>26</sup> G.G. GRADENIGO, *Pontificum Brixianorum series [Brixia Sacra]*, Brixiae 1755, p. XX.

<sup>27</sup> ZAMBONI, *Dissertazione*, c. 7: «Questa era una notizia che non poteva essere ignorata neppure dal popolo più minuto ed idiota, perché fondata in monumenti visibili e a tutti manifesti, in riti e in pratiche introdotte per ordinazione delle Magistrature della città, e in feste e in funzioni ecclesiastiche, annuali e pubbliche, onde ciaschedun cittadino poteva e doveva esserne secular testimonio».

<sup>28</sup> ID., *Dissertazione*, c. 11.

<sup>29</sup> ID., *Dissertazione*, c. 15.

<sup>30</sup> ID., *Dissertazione*, c. 19.

<sup>31</sup> S. GARBELLI, *Le rovine di Brescia per lo scoppio della polvere*, Brescia 1771, p. 93. Senza avan-

zare il benché minimo dubbio, l'autore asserisce: «Alla fin fine poi anche altre volte in soccorso di Brescia, che è loro Patria, essi operarono, essi combatterono, essi n'assunsero con sovrumana foggia la tutela ed il presidio». Continua, quindi: «E ciò senza diffidenza credesi essere avvenuto massimamente quella volta, quando assediata la città dall'armi di Niccolò Piccinino supremo comandante dalle squadre milanesi nell'anno 1438, furono essi santi veduti dall'esercito nemico in vicinanza delle Porte denominate di Torre Lunga a ributtare con man propria le palle cacciate per estermio di Brescia da' colli più vicini».

<sup>32</sup> ID., *Le rovine*, pp. 94-95: «La lettera di cui ci piacque citarne l'esposto paragrafo, che fa al caso nostro, fu data alla luce (come ad ogn'un è noto) dalla sempre venerabil memoria dell'Eminentissimo Cardinal Querini nostro Vescovo, di cui fra molt'altra fu ritrovata in un antico codice manuscritto; per ilché la facoltà ottenne egli eziandio dal Sommo Pontefice Benedetto XIV di registrarla nell'Ecclesiastica officatura propria de' Santi stessi. Lo che ha servito per sempre più accreditare una sì memorabile, e stupenda apparizione».

<sup>33</sup> A. BROGNOLI, *Memorie anedote spettanti all'assedio di Brescia dell'anno 1438 ed alle cose relative al medesimo*, Brescia 1780, p. 191.

<sup>34</sup> ID., *Memorie anedote*, p. 191: «Questa tradizione è da noi da più secoli tramandata, e dalla lunghezza del tempo consacrata, onde rispettar si debbe una sì pia popolare credenza».

<sup>35</sup> ID., *Memorie anedote*, p. 197. L'autore sa che il Foscarini non poteva opporre alcuna convincente ragione al popolo in tumulto, ma sa anche che il pretore «non potea mettere in dubbio l'apparizione ad una moltitudine immensa, che così credea, e ch'era dell'assedio testimonio di vista».

<sup>36</sup> ID., *Memorie anedote*, p. 199. Riguardo al silenzio degli storici contemporanei intorno all'apparizione dei patroni, il Brognoli cita: i *Commentarii* di Evangelista Manelmo e di Giorgio da Lazise, nonché le relazioni al Senato Veneto fatte da Cristoforo Donato e Francesco Barbaro, rispettivamente podestà e capitano di Brescia, i quali informano della cessazione dell'assedio, ma naturalmente non si espongono a dichiarare che ciò sia avvenuto grazie ad un miracolo.

## La casa di S. Angela in S. Afra (Brescia)

Il bombardamento su Brescia del 2 marzo 1945 procurò gravissimi danni nella zona di S. Afra, ai monumenti e alle persone; tra le vittime vi fu anche il prevo-  
vosto, don Giovanni Giuberti. La chiesa parrocchiale fu quasi totalmente rasa  
al suolo; ma, fortunatamente, il corpo di s. Angela, ivi conservato, rimase intat-  
to<sup>1</sup>. L'urna della Santa trovò riparo, momentaneamente, in Casa S. Angela, del-  
la Compagnia di S. Orsola di Brescia, poi a Botticino; terminata la guerra fu  
posta di nuovo nella cappella di Casa S. Angela. Nel frattempo la chiesa di S.  
Afra venne ricostruita. Il 24 gennaio 1956 il corpo della Santa fu trasportato in  
duomo, ove si tennero, dal 24 al 26 gennaio, grandi celebrazioni, e il 27 venne  
traslato solennemente in S. Afra, diventata Santuario a lei dedicato.

Quel tragico bombardamento colpì un luogo caro ai Bresciani, meta di devo-  
zione per secoli, la casetta dove s. Angela visse l'ultima parte della sua vita e  
la stanza in cui spirò, il 27 gennaio 1540, vicina alla parrocchia di S. Afra. Oggi  
anche il ricordo di quella grave perdita è andato perduto. In queste pagine si  
cercherà di restituire alla memoria come le reliquie di quanto fu distrutto in  
quel tragico 2 marzo, sulla scorta di un piccolo ma prezioso nucleo di docu-  
mentazione ottocentesca e del primo Novecento, così da recuperare almeno il  
senso di ciò che di prezioso quei muri racchiudevano.

Va premesso che, da quanto raccontano i suoi biografi, s. Angela Merici  
(1474-1540), nel 1516, dalla sua Desenzano si trasferì a Brescia, presso Cate-  
rina Patengola (in contrada S. Alessandro); abitò, poi, presso il mercante Gio-  
vanni Antonio Romano, in contrada S. Agata, per 14 anni. In seguito venne ospi-  
tata nella casa di Agostino Gallo, vicino alla chiesa di S. Clemente; si trasferì poi  
a S. Barnaba e, infine, nel 1532, in un fabbricato dei Canonici Lateranensi, atti-  
guo a S. Afra, dove stabilì definitivamente la sua residenza e morì il 27 gennaio  
1540. In questa casa tenne il primo capitolo della Compagnia di S. Orsola il 18  
marzo 1537, dopo averla fondata il 25 novembre 1535. Mentre era a S. Afra fre-  
quentò assiduamente anche l'oratorio di Isabetta Prato, in piazza Duomo, dove

teneva le riunioni delle sue prime consorelle. Di questi luoghi esistono dati generali relativi alla proprietà e all'ubicazione, tratti dalle polizze d'estimo; la documentazione ottocentesca, utilizzata in questo studio, contiene, invece, per quanto riguarda la casa di S. Afra, riferimenti planimetrici ben precisi.

S. Angela fu canonizzata nel 1807 e la sua elevazione agli altari fu celebrata con grande entusiasmo, in S. Afra, il 25-27 settembre 1808<sup>2</sup>. Ma i devoti della Santa poterono gioire per poco, perché la Compagnia fu vittima delle soppressioni napoleoniche, nel 1810, come molte altre istituzioni religiose. Il centro spirituale mericiano della chiesa di S. Orsola non fu più agibile. La devozione della Santa, tuttavia, non venne meno nei semplici fedeli, i quali continuarono a celebrarne la festa con solennità. Proprio nei giorni della canonizzazione sorse, a S. Afra, una confraternita di devoti, che continuò la sua attività, anche dopo la soppressione. Il pio sodalizio, che negli atti della visita del vescovo Verzeri, a S. Afra, nel 1852, compare insieme alle compagnie del S. Sacramento, dei Ss. Martiri, del S. Cuore di Gesù e sarà presente anche nella visita di mons. Corna nel 1888, era composto da confratelli e da consorelle, anche di altre parrocchie cittadine, celebrava solennemente la festa della santa (27 gennaio), facendola precedere da una novena, raccoglieva le quote di iscrizione annuali dei confratelli e le elemosine del popolo, “al banco” in chiesa, e nella “stanzetta di S. Angela”<sup>3</sup>.

I registri della confraternita riportano i nomi degli iscritti e degli offerenti. Tra i parenti delle sorelle Girelli: la zia Elena Girelli, di S. Agata (quota di iscrizione L. 1,38 nel 1838, 1859, 1860, 1863, 1865); Cecilia Moro (1835-1838; sorella della mamma delle Girelli), Camilla Moro (1835-1838, 1859; mamma delle Girelli), Claudia Moro (1835-1838, 1859, 1860; zia della mamma delle Girelli, sorella del papà di questa); Ippolita Moro (1859); Giulietta Moro (1859); Giulio Moro (1860). Compagno i nomi di altre persone, come Maria Tagliaferri (1859, 1864), Angela Caggiada (1863), che si ritroveranno negli elenchi della riedificata Compagnia di S. Orsola del Verzeri e delle Girelli<sup>4</sup>.

## **Il legato Maria Bianchi**

L'ideale mericiano continuò a rimaner vivo nelle figlie di s. Angela, che seguivano la loro vocazione privatamente. Tra le ex figlie della Santa, vi era, a S. Afra, una Maria Bianchi, proprietaria di un fabbricato, che aveva adibito a oratorio per le fanciulle. Essa, nel suo testamento del 16 agosto 1830, così stabiliva:

«Siccome è mia intenzione che l'oratorio eretto in mia casa sotto l'invocazione di Maria Vergine Immacolata e sotto la protezione di S. Angela Merici abbia a sussistere dopo la mia morte, e perpetuamente a vantaggio delle giovinette massimamente non costudite a dovere dai loro parenti, onde abbiano a santificare le feste, ed acquistare spirito di devozione e starsene lontane dai pericoli, così per questo oggetto lascio erede il parroco pro tempore della parrocchia di S. Afra e la Fabbriceria di quella chiesa della mia casa consistente in 5 corpi situata in contrada Borgo S. Alessandro cui confina a mattina casa Tagliaferri a mezzodì vicolo Sguizzate a sera Borgo sudetto e da monte casa Salvi con tutti suoi diritti ecc. esclusa la mobiglia aperta, e nascosta, utensili da cucina, biancheria ecc. ma non esclusi que' mobili utensili e biancheria ed altro che fosse nell'oratorio e che servisse all'oratorio stesso; escludo pure i denari che si trovassero in casa al tempo della mia morte».

La Bianchi lasciava anche due capitali per il mantenimento dell'oratorio, esistenti presso l'ospedale maggiore, uno di austriache L. 4000 e l'altro di austriache L. 2470,20. Stabiliva anche disposizioni sul ruolo del parroco in tale eredità e accennava all'ipotesi di un ripristino della Compagnia di S. Orsola:

«Per la conservazione poi, e andamento di detto oratorio io nomino superiore l'anzidetto sig. Parroco pro tempore, il quale o personalmente, o col mezzo di probo sacerdote presterà l'istruzione religiosa alle giovanette dell'oratorio ogni giorno festivo. Lo stesso signor parroco dirigerà, regolerà e amministrerà egli solo come superiore a norma di sua prudenza tutto ciò che è relativo all'oratorio, o al suo buon andamento; a questo oggetto autorizzo e do ampla facoltà al medesimo anche senza l'intervento della Fabbriceria di alloggiare anche gratuitamente quelle assistenti, e direttrici dell'oratorio, e delle ragazze che crederà opportune a questo scopo, e di formare quelle regole e istituzioni che egli crederà più utili al buon regolamento dell'oratorio.

Autorizzo pure il signor parroco suddetto in unione ed intelligenza della suddetta Fabbriceria di vendere al bisogno la suddetta casa coll'obbligo però di impiegare il ricavato nell'acquisto d'altro più opportuno locale onde traslocarvi anche l'oratorio suddetto e di fare in somma tutto quello, che io farei rapporto all'amministrazione dei capitali, affitti di case ecc.

[...] Finalmente do ampla facoltà al medesimo signor parroco di S. Afra, e superiore dell'oratorio di fondare d'intelligenza col vescovo, e della superiorità civile nel locale dello stesso oratorio, od altrove se lo avesse a traslocare un collegio di Orsoline, o dimesse per l'educazione delle fanciulle, e per altri vantaggi spirituali colle regole di S. Angela e senza clausura quali erano quelle esistenti in vita comune a S. Orsola di Brescia (se mai la provvidenza somministrerà i mezzi necessari) oppure quali erano quelle che abitavano nelle proprie case osservando la regola di S. Angela senza unirsi in vita comune, ma sempre coll'obbligo di fare che esse Orsoline presiedono, e dirigono le fanciulle, che frequentano l'oratorio. Eretto che sia questo istituto come è mio desiderio voglio, che anche a suo vantaggio vengano erogati i redditi della casa, e capitali sopra nominati. Nel caso poi di soppressione dell'oratorio, e delle Orsoline come sopra istituito, e che non esiste ragionevole speranza il ripristinamento tutti redditi come sopra verranno divisi in due parti uguali una delle quali verrà erogata in vantaggio della chiesa di S. Afra, e l'altra sarà distribuita dalle mani del suddetto parroco ai poveri della stessa parrocchia».

La pia testatrice, forse temendo di procrastinare inutilmente i benefici del suo lascito, stabilì una donazione delle sue proprietà, in data 9 giugno 1832, con possesso immediato dal 2 marzo 1833, accettata da don Giacomo Pochetti curato di S. Afra procuratore del prevosto don Amadio Morelli e dai fabbricieri Flaminio Marasini, Camillo Moro e Lorenzo Sangervasio. Nella donazione essa ribadì gli stessi elementi del testamento, anche per ciò che riguarda l'eventualità della ricostituzione della scomparsa Compagnia di S. Orsola<sup>5</sup>.

I desideri della Bianchi non ebbero immediato esaudimento, probabilmente perché il prevosto don Amadio Morelli era al termine della sua vita. Dietro le replicate istanze della donatrice fatte attraverso l'imperial regia Delegazione il 23 dicembre 1837 e il 13 gennaio 1838, di dare adempimento alla sua volontà, il prevosto don Domenico Rossi, il 22 marzo 1838 si rivolse alla Fabbriceria, presentando un regolamento da inoltrare all'autorità pubblica, onde ottenere autorizzazione a ricevere la donazione.

«Il parroco di S. Afra si fa un dovere di presentare a questa Fabbriceria, dopo di avere ottenuta piena approvazione del suo superiore mons. Vescovo in ristretto il quadro delle regole riguardanti la pia istituzione per il buon andamento di un tale oratorio.

I. La Congregazione porterà il titolo Oratorio della fanciulle sotto il Pattrocínio dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine. Questo Oratorio dovrà avere per iscopo di raccogliere le giovani nei giorni di festa, giorni, in cui essendo disoccupate nei giorni femminili, non abbiano ad essere esposte ai contrasti sì pericolosi della sfrenata viziosa libertà.

II. Nessuna giovane potrà essere ascritta alla pia congregazione, che non dietro esatte informazioni della sua buona condotta, e non abbia compita l'età di nove anni.

III. La Congregazione si terrà in tutti i giorni di festa nella chiesetta in fianco della parrocchiale di S. Afra, luogo appositamente costruito dal defunto prevosto Morelli a tale oggetto, ove presiederà il superiore, che dovrà essere il parroco pro tempore di S. Afra, o altro sacerdote da lui detto, al quale viene concesso l'istruzione religiosa.

IV. Il suddetto oratorio sarà composto dalla direttrice, che sarà la signora Maria Bianchi, ed in sua deficienza altra persona idonea, da scegliersi dal superiore dell'Oratorio, e da una vice direttrice, la quale presiederà ogni festa in mancanza della direttrice.

V. Oltre li suindicati superiori, vi saranno le maestre colle rispettive assistenti, le quali dovranno essere trascelte dal superiore d'accordo colla signora direttrice; a ciascheduna di queste sarà assegnato il suo piccolo drappello di fanciulle, di cui avranno tutta la cura e sorveglianza per la loro condotta morale, e renderà informata la signora direttrice per quelle caritatevoli ammonizioni, che potessero essere a tall'uopo giovevoli.

VI. Vi sarà la regolatrice, a cui aspettasi il leggere ogni domenica le regole della Congregazione, e di fare che sieno bene osservate nell'Oratorio.

VII. Saranno elette dal superiore che dalla direttrice le coriste e le cantanti, l'ufficio delle quali sarà quello di presiedere col canto nella salmodia, che si terrà ogni festa dell'Ufficio della B.V. ed altre devote orationi.

VIII. La cancelliera avrà l'incombenza di tenere esatto registro di tutte le giovani e di far notazione ogni festa delle loro mancanze e rendere informata la direttrice, per verificarne il vero motivo.

IX. Dovranno tutte le consorelle della pia Congregazione accostarsi ai SS. Sacramenti almeno ogni 15 giorni, e nelle solennità di Nostro Signore e della Beata Vergine Maria.

X. Le infermiere avranno il dovere di visitare le giovani della Congregazione cadute in qualche malattia soccorrendole possibilmente con tutta carità nei loro temporali che spirituali bisogni.

XI. Avrà incominciamento la Congregazione nel luogo sopracitato alle ore due e mezzo pomeridiane nei mesi d'inverno, e alle ore tre nella stagione d'estate. Consisterà lo spirituale trattenimento nella recita dell'ufficio della Beata Vergine con altre devote preci, in un poco di lettura della vita di qualche santo del nuovo che del vecchio testamento per eccitarle all'imitazione delle sue virtù; indi l'istruzione religiosa, e breve morale discorso sul vangelo della corrente domenica, chiudendosi così la Congregazione coll'invocazione di Maria Immacolata.

Terminata in tal modo la Congregazione, i drappelli delle giovani e colle loro rispettive maestre e assistenti, unitamente alla signora Direttrice si recheranno sommessamente ad un cortile segregato possibilmente dal concorso della città, da scegliersi dal superiore colla signora direttrice ove le giovani possono sollevarsi con qualche lecito, ed onesto divertimento, e così prima dell'Ave Maria saranno restituite dalle rispettive maestre in seno alle proprie famiglie. Si compiacerà la prelodata Fabbriciera di trasmettere alla superiore autorità il suddetto quadro delle regole, e che io assoggetto alla saggia riflessione di questa Imperial Regia Magistratura, la quale è tutta intenta al ben essere sociale, e religioso di questa popolazione, e che colle sue iterate istanze fece conoscere la sua premura, e adesione all'erezione di una istituzione così santa, e che nella sua semplicità tende però a quella educazione principale senza la quale difficilmente l'uomo potrà essere un buono ed ottimo cittadino, un rispettoso obbediente amoroso suddito»<sup>6</sup>.

Purtroppo tanti desideri e tentativi non ebbero seguito, perché il fabbricato della Bianchi, situato ai nr. 956, 957, 958 di vicolo Sguizzate e nr. 1010, 1011, 1012 di Borgo S. Alessandro (attuale via Cavour), che era fatiscante, fu alienato<sup>7</sup>. L'ampia presentazione di questi documenti dimostrano come lo spirito di s. Angela non si era sopito a S. Afra, nonostante la soppressione della Compagnia; testimonia anche la sensibilità delle figlie di s. Angela verso l'educazione delle giovani, ereditata dalla loro Fondatrice ed espressa nell'istituzione degli oratori che all'inizio dell'Ottocento cominciavano ad operare, come è ben illustrato nel regolamento citato.

Ma c'è un altro passaggio, nel regolamento del prevosto Rossi, che interessa questo studio: la menzione delle chiesetta di Maria Immacolata. Di che cosa si trattava? Non era altro che un locale, esistente in mappa napoleonica del 1816, al nr. 126, corrispondente allo spazio dell'ala sud del chiostro del Bagnatore, attiguo alla chiesa di S. Afra, ottenuto chiudendo le aperture del colonnato, con

un muro, adibito dal prevosto di S. Afra, don Amadio Morelli (morto nel 1836 o 1837) ad uso liturgico (oggi il chiostro è area di ingresso del Centro mericiano). Questo ci autorizzano ad affermare i documenti che si riportano qui di seguito.

Nella visita pastorale del Verzeri (1852), su questo oratorio, si nota: «Chiesetta attigua al cimitero della parrocchia, che serve per l'oratorio festivo delle fanciulle della parrocchia istessa sotto l'invocazione di Maria Vergine Immacolata e di S. Angela Merici. L'oratorio è diretto dal parroco assistito dal Reverendo curato Giacomo Pochetti»<sup>8</sup>. Nella visita di mons. Corna del 1888 la chiesetta compare ancora, denominata non più di s. Angela, ma di s. Luigi: «Chiesa dell'oratorio festivo delle fanciulle sotto l'invocazione di Maria Immacolata e di S. Luigi. È frequentata da più di 200 giovani ed è diretto dal parroco locale»<sup>9</sup>.

### **Opere di restauro alla stanza di S. Angela**

A questo punto si inserisce la vicenda della stanza di S. Angela, che si intreccia con quella della chiesetta dell'Immacolata. Da alcuni documenti si ha notizia che nel 1846 (era il 350 anniversario della visione del Brudazzo, avvenuta nel 1495 o 1496), si effettuarono alcuni lavori, per rendere di nuovo accessibile la "camera di S. Angela", dal momento che, per motivi che non conosciamo, si era venuta a trovare chiusa tra i fabbricati circostanti. Il prevosto Giuseppe Garbottini fece stendere il disegno delle opere e il preventivo di spesa dall'architetto Angelo Vita. Questi preparò 2 preventivi, il primo del 29 agosto per lire 362 austriache e il secondo del 31 ottobre 1846 per lire 425.14. Il prevosto si occupò anche di trovare i finanziamenti. Il 28 agosto 1846 inviò una lettera circolare alle Orsoline di Gavardo, Brescia, Desenzano, Capriolo, Salò e alle Salesiane di Brescia per sollecitarle ad un contributo. Questa è la sua lettera:

«Reverenda madre Superiora. La Parrocchia di S. Afra celebre per tanti riguardi va pure gloriosa per essere stata la culla dell'Ordine delle Orsoline conosciuto, e ricercato in tutto l'Orbe Cattolico. Quivi abitò la Grande Merici precisamente in una casa attigua alla Chiesa Parrocchiale, e conservasi ancora intatta la stanza nella quale quella Vergine meravigliosa passava da questa vita agli eterni amplessi dello Sposo Celeste. Ma questo luogo tanto venerabile trovasi da varj anni rinchiuso a motivo di alcune modificazioni praticate nella casa, e ciò con viva dispiacenza dei devoti, i quali continuamente ne reclamano l'apertura. Quanto volentieri io mi presterei ad appagare le loro sante brame Dio lo sa, ma le strettezze dei mezzi assolutamente me lo impediscono, occorrendo non piccola spesa. Fidando però, che la Santa vorrà a gloria di Dio, consolati i suoi devoti determinava di rivolgermi alle di lei Figlie, e pregarle ad aiutarmi in quest'opera, la quale esse non potranno riguardare che col massimo interessamento. Non intendo aggravarle, ma che facciano soltanto quanto

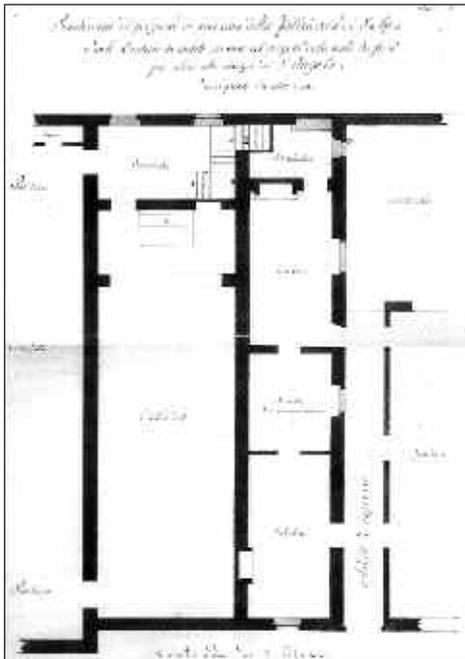
la loro divozione alla gloriosa Fondatrice, e il loro zelo per le opere sante vorranno suggerire: Devotissimo Obbligatissimo G. Garbottini Prevosto».

La lettera indirizzata alla superiore delle Salesiane ha questa variazione:

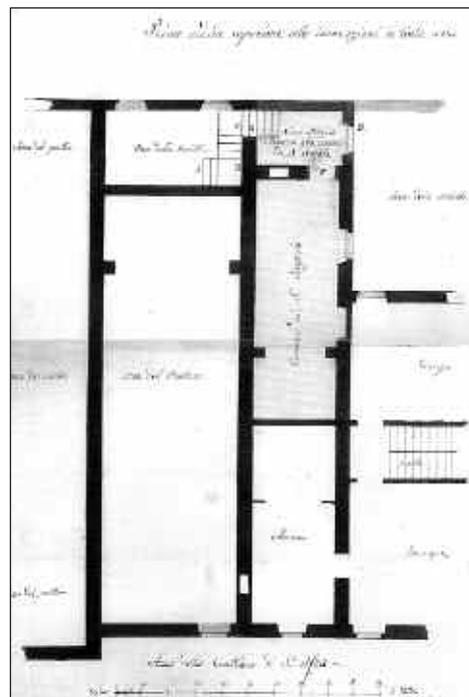
«Ella conosce bene essere stata la Merici quella prima che piantava un Ordine dedicato all'educazione, e custodia delle fanciulle»<sup>10</sup>.

L'opera da eseguire era la costruzione di una scala nella sagrestia dell'oratorio di S. Afra "per salire nella stanza di Sant'Angela", di cui era proprietaria la fabbricera. La nuova scala era da costruire precisamente sul lato opposto, a fronte, dell'attuale ingresso del Centro mericiano. In una sua nota il prevosto afferma che la camera fu riaperta nel 1846, il giorno della Santa. Si tratta, invece, con tutta probabilità, del 1847, dal momento che le opere erano ancora in corso nel 1846 e il prospetto delle spese data al 31 ottobre 1846<sup>11</sup>.

Ad opere concluse i fabbricieri di S. Afra, Camillo Moro, Antonio Valotti, Giuseppe Pilati, fecero giungere per lettera, il 10 marzo 1847, al prevosto Garbottini, il loro ringraziamento per l'opera compiuta. La lettera afferma: «La Fabbri-



Pianta con indicata l'area "Oratorio", o chiesetta di Maria Immacolata, presso S. Afra (architetto Angelo Vita, 1846).

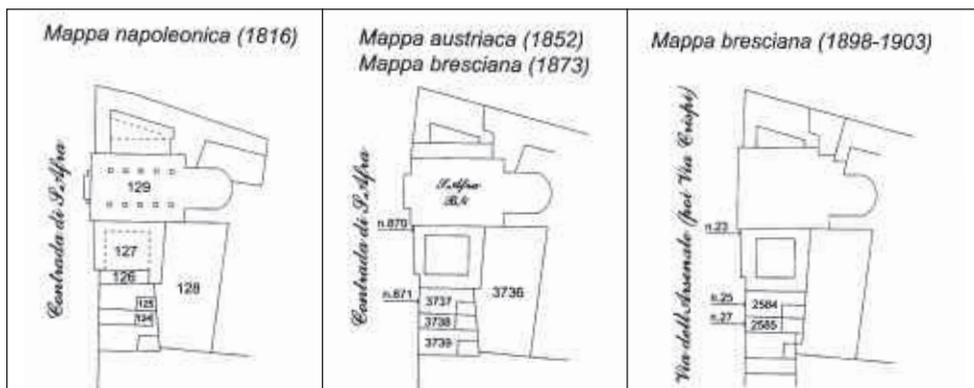


Camera dove morì S. Angela.

ceria le protesta i sensi della più sentita gratitudine per quanto ella ha operato senza alcuna spesa sopra le ordinarie, e scarse rendite di questa Parrocchia, affine di portare a termine l'unione della stanza, dove dimorò la nostra concittadina S. Angela Merici coll'Oratorio delle fanciulle al cui scopo erasi eretto».

Al preventivo di spesa, l'architetto Vita allegò tre “tavole”, o piante, del fabbricato, preziosissime per individuare l'ubicazione della casa dove abitava s. Angela: esse permettono di identificarlo come insistente sul mappale nr. 125 del catasto napoleonico. Nella pianta del primo piano compare un'area con l'indicazione “camera di S. Angela”. Nella pianta del pianterreno uno spazio è denominato “oratorio”, che, alla luce della nostra documentazione, si identifica con la chiesetta dell'Immacolata<sup>12</sup>.

Nella mappa napoleonica del 1816, il mappale nr. 125 era di proprietà di Gerolamo Chiari quondam Pietro, situato in contrada S. Afra, qualità d'uso: “Casa, porzione di propria abitazione e porzione di affitto”. Al Chiari apparteneva anche il mappale 126, a monte del 125, corrispondente, all'attuale ala sud del chiostro del Bagnatore, attiguo alla chiesa di S. Afra; qualità d'uso “casa d'affitto” (dove il prevosto Morelli ricavò, poi, l'oratorio dell'Immacolata). Un altro mappale, il 127, era del comune di Brescia; qualità d'uso: “Cimitero annesso alla Chiesa parrocchiale sotto il titolo di S. Afra” (il cortile circondato dal porticato del Bagnatore). Il mappale 129 apparteneva ancora al comune di Brescia; qualità d'uso: “Chiesa parrocchiale sotto il titolo di S. Afra”. Un altro mappale, nr. 124, confinante a mezzogiorno con il nr. 125 apparteneva a Cesare Soldi; destinazione d'uso: “Casa, porzione di propria abitazione e porzione d'affitto”. Il mappale nr. 128 (oggi delle suore del S. Cuore), a mattina, era di Antonio Tagliani, ad uso ortaglia. Come s'è visto, la stanza di



La casa di S. Angela ai mappali nr. 125, 3737, 2584.

S. Angela, nel 1846, apparteneva alla fabbriceria; così compare anche nella mappa austriaca del 1852, dove il mappale 125 ha preso il nr. 3737, mentre il mappale nr. 126 (della chiesetta dell'Immacolata) non ha più alcun numero. Non sappiamo quando la fabbriceria abbia acquisito il mappale nr. 125 (casa di S. Angela). È ignoto anche come fosse venuto precedentemente in possesso al Chiari. Può darsi appartenesse, in tempi remoti alla parrocchia, sia stato, poi, incamerato come bene ecclesiastico per qualche immane legge di soppressione, e poi venduto appunto al Chiari. Ma sono solo supposizioni.

### **Celebrazione della messa nella stanza di S. Angela**

Alla fine del 1852, probabilmente durante la visita pastorale di Girolamo Verzeri (28 novembre-5 dicembre) il prevosto Garbottini chiese al Verzeri di poter celebrare almeno qualche volta all'anno la santa messa nella camera di S. Angela, già ridotta ad uso di cappella. Il vescovo, il 27 dicembre 1852, rispose di effettuare alcuni restauri:

«Che si faccia a giudizio di esperto Capo mastro rinfrancare il pavimento, mentre attesa la vecchiezza del fabbricato e la maggior concorrenza dei divoti nel giorno nel quale si celebrasse la messa, si possono temere inconvenienti. Crediamo anche necessario che la parte di soffitto superiore che sovrasta all'altare sia coperto a modo di piccolo baldacchino, se non di stoffa anche solo di tela o di carta convenientemente dipinta. Così pure vogliamo sia rifatta la bredella dell'altare e accomodata in modo che sia un gradino decente; il che si potrà fare coprendo anche solo l'attuale gradino di mattoni con altro di legno. Finalmente all'attuale deserto che serve di pala, vorremmo sostituito un quadro decente della santa, ben allogato».

Il vescovo concludeva che, appena terminati i lavori, in seguito al sopralluogo di esperta persona e a norma della relazione di questa, avrebbe assecondato, se non in tutto, almeno in parte, la domanda del prevosto. Nel gennaio 1853 il Rambottini informò il vescovo di aver eseguito le “richieste fatture”, così elencate:

«I. Rinforzato il pavimento con grosse travi per cui è tolto ogni pericolo d'inconvenienti anche pel maggiore concorso, e ciò a giudizio d'esperto Capomaestro. II. Collocato il baldacchino sopra l'altare. III. Posta una bradella all'altare istesso che copre il gradino di mattoni più sporgente del gradino istesso. IV. Collocata la pietra sacra. V. Collocatovi un quadro rappresentante la Santa invece del deserto, o Presepio prima esistente».

Il parroco chiese al vescovo l'ispezione del perito, onde ottenere, per il giorno della morte della Santa (27 gennaio 1853), il decreto. Chiedeva di celebrarvi nei seguenti giorni; 27 gennaio, 31 maggio (giorno in cui si celebra l'ufficiatu-

ra), il giorno dell'istituzione delle Orsoline, i giorni di comunione generale delle giovani dell'oratorio, nelle circostanze di voto o di devozione speciale del sacerdote celebrante, o di qualche fedele.

Il vescovo, con decreto del 21 gennaio 1853, considerando che quanto richiesto poteva giovare alla maggior devozione a s. Angela, senza diminuire il culto a lei attribuito nella chiesa parrocchiale, «ubi sacrum eius Corpus super altare gloriosam resurrectionem expectat» (*dove il suo sacro corpo aspetta la gloriosa risurrezione*), autorizzò la celebrazione della messa, nella stanza, il 27 gennaio, una volta alla settimana, non in giorno di precetto, a discrezione del parroco, e nel giorno della comunione generale delle giovani dell'oratorio<sup>13</sup>.

### **La chiesetta dell'Immacolata alla Compagnia di S. Orsola**

La rinata Compagnia di S. Orsola, ad opera del vescovo Girolamo Verzeri e delle venerabili sorelle Girelli, mosse i primi passi un poco lontano dai luoghi della Santa, ma in breve tempo vi entrò, fino a prenderne, in parte, possesso. Il 4 aprile 1864 le sorelle Girelli diedero inizio alla Pia Unione delle Figlie di Maria Immacolata, radunandosi nella stanzetta di Marina Marina, superiora delle suore Dorotee, con altre 5 giovani, decise a vivere l'ideale della perfezione cristiana, rimanendo nel mondo, attraverso l'esercizio dei consigli evangelici. Per attendere ai loro propositi le giovani guardavano a colei che a tale forma di vita aveva dato carattere istituzionale, s. Angela.

Volevano essere vicine anche fisicamente a lei, alla sua venerata salma, in S. Afra. Ciò avvenne ben presto, secondo una nota di Elisabetta Girelli del 20 novembre 1864, mediante l'affidamento, al gruppo (non sappiamo da parte di chi), della chiesetta dell'Immacolata: «Fu data alla Pia Unione la cura degli arredi della Chiesetta di Maria Immacolata. Deve essere la nostra consolazione e il nostro vanto lavorare con zelo e diligenza per il culto della nostra Madre Celeste»<sup>14</sup>. Fu nominata sagrestana una delle consorelle, l'*esemplarissima* Faustina Pinelli. Cresciuta di numero, e vista la serietà delle intenzioni delle consorelle, il vescovo Verzeri riconobbe la Pia Unione dell'Immacolata come "equivalente" alla Compagnia di S. Orsola, consegnando ad essa la Regola della Santa, con decreto 13 giugno 1866. Il 29 luglio 1866 nella cappella delle Dorotee, il Verzeri presiedette la prima celebrazione di professione di 58 figlie di s. Angela. Direttore era padre Giuseppe Chiarini.

Le congregazioni della neonata istituzione cominciarono a tenersi regolarmente dove era avvenuta la prima professione, cioè presso le Dorotee. Ma le

Girelli, consapevoli dell'importanza di ritornare ai luoghi della loro fondatrice, come segno di fedeltà ad essa, pensarono di ottenere, ad uso delle loro congregazione, l'oratorio dell'Immacolata (va ribadito, dalla visita del Verzeri del 1852, che si chiamava anche di s. Angela). Il 25 febbraio 1867 il prevosto di S. Afra, Vincenzo Gaffuri, appena nominato alla parrocchia (22 febbraio 1867), scrisse una bella lettera a Maddalena Girelli, per aderire al suo desiderio:

«Appena che il Signore mi volle Pastore della Parrocchia di Sant'Afra, mi sentii stretto da particolari doveri verso la Vergine Sant'Angela, che riposa in questa Basilica. Mi ricordai delle Figlie, che con generoso proposito ne imitano le virtù, e ne seguono gli ammaestramenti. Mi parve che se talora fossero adunate accanto alla tomba della loro Madre, vicino a quella casetta, che fu testimonio delle sue estasi e de' suoi strazii, lo spirito delle Figliuole ne sarebbe maggiormente acceso».

Offriva, perciò, alla Superiora “la chiesetta dell'Oratorio attiguo alla parrocchiale”, quale luogo fisso per le riunioni prescritte alla Compagnia, ritenendosi singolarmente benedetto dal Signore, qualora avesse potuto veder effettuato questo suo “voto ardentissimo”. La fabbricera della parrocchia di S. Afra, il 22 marzo 1867, manifestava a Maddalena di condividere la proposta di lei, cioè di raccogliere “le fanciulle devote a S. Angela Merici” nell'oratorio attiguo alla parrocchiale e ne accordava licenza, a condizione che ogni spesa fosse a carico della Compagnia e che non si introducesse innovazione alcuna, senza il permesso del parroco (la lettera è firmata dai fabbricieri Antonio Moro, Giuseppe Pilati, Vincenzo Santinelli). Poco dopo, il 5 aprile 1867 la Compagnia iniziò a tenere le sue adunanze settimanali nell'Oratorio di sant'Afra (dell'Immacolata). L'avvenimento fu fissato a memoria da Elisabetta Girelli:

«In questo giorno la nostra Compagnia ebbe la consolazione di raccogliersi per la prima volta nell'Oratorio dedicato alla nostra Sant'Angela. Il Reverendissimo Signor Prevosto della Parrocchia attigua di Sant'Afra si degnò di celebrare la Santa Messa per la Compagnia e ci rivolse ferventi parole animandoci ad aspirare alla santità conveniente al nostro stato, mentre, ogni memoria, ogni circostanza, e quasi dico ogni sasso ci invita alla santità in questo luogo irrigato dal Sangue dei Confessori di Gesù Cristo e testimonio dei santi fervori della nostra Fondatrice. Tutte le Vergini presenti, essendo il primo venerdì del mese, parteciparono alla Santa Comunione come viene comandato dalla Regola, e si celebrò anche una seconda Messa per maggior comodo delle Consorelle. Da questo giorno in poi ogni festa si tenne regolarmente nell'Oratorio sudetto la Congregazione delle Vergini, una volta per le Novizze, ed una volta per le Professe, poiché essendo la Compagnia molto cresciuta parve più conveniente non radunare tutte le Vergini in un sol giorno, tanto più che ora il luogo si presta opportunamente per poter fare due congregazioni separate per le Professe e per le Novizze».

L'oratorio divenne luogo stabile delle congregazioni, ma anche delle celebrazioni per le ammissioni, oltre che la chiesa di S. Afra. Il 6 settembre 1867, primo venerdì del mese, la Compagnia si raccolse nel "privato oratorio di Sant'Angela" per la professione di 17 consorelle e 13 ricevettero la medaglia di novizie.

La vice superiora della Compagnia, Carolina Cocchetti, nell'ottobre 1867 si offrì di far eseguire, a sue spese, un'immagine di s. Angela da porre nella chiesetta. Può darsi sia il piccolo quadro, una incisione, tuttora conservato, di G.M. Tagliaferri (1869). In occasione della professione del 9 febbraio 1868 le consorelle tennero alcuni giorni di ritiro, con predicazione del direttore padre Giuseppe Chiarini ed ebbero la grazia di tenere nell'oratorio di S. Angela il S. Sacramento.

### **La stanza di S. Angela alle Girelli**

Ma, mentre la Compagnia cominciava ad entrare nei luoghi di s. Angela, si affacciò il pericolo che la casa dove era spirata la Santa, passasse ad altra proprietà. La casa di S. Angela, di proprietà della fabbriceria, situata al nr. civico 871 di contrada di S. Afra, a norma della legge 7 luglio 1866 e successiva 15 agosto 1867, relativa all'incameramento dei beni ecclesiastici, passò al demanio. Il prevosto Vincenzo Gaffuri si attivò affinché la vendita della casa all'asta, avvenisse almeno a persona che ne rispettasse il carattere di sacralità, secondo le norme previste per questo tipo di vendite. Il 22 settembre 1866, scriveva a Maddalena Girelli:

«Sia benedetto il Signore che sempre buono esaudisce nonché le preghiere, anche i desiderii delle anime sue. S. Angela vive, e lavora; in tutto so otterrà la gloria di Dio. La persona che potrebbe presentarsi all'asta *della casa di S. Angela*, l'ho trovata; e credo sarà di sua soddisfazione. E' un mio parrocchiano; ma di quelli sicuri; è il Nobile Signor Antonio Moro, il quale informato della casa si dichiara disposto ad accettare l'incarico. Ella però si potrebbe mettere in relazione con Lui per l'affare in discorso. Temo che si avveri presto la vendita; è già uscito un elenco di altri beni ecclesiastici».

Nonostante le speranze, il possibile acquirente (era un parente delle Girelli) non fu più disponibile, a giudicare dai documenti, che non lo nominano più, anzi registrano la preoccupazione del Gaffuri, il quale l'anno successivo, il 13 settembre 1867, scriveva allarmato a Maddalena:

«Le mie paure riguardo alla Casa *in cui si contiene la stanza di S. Angela*, pur troppo sono giustificate da ciò che sta per avvenire in forza delle leggi emanate. Quella casa verrà esposta all'asta pubblica, e rilasciata al maggior offerente. Io mi informai dove si conveniva per tale affare, e mi fu risposto, che si ponno comperare i beni della Chiesa, purché ci

sieno le seguenti condizioni; 1.<sup>a</sup> Che il compratore sia di buona coscienza. 2.<sup>o</sup> Che prometta di adempiere i legati pii che aggravano la sostanza. 3.<sup>o</sup> Che provveda sicuramente per tale provvedimento, anche in caso di morte. 4.<sup>o</sup> Che sia disposto a stare a ciò che verrà determinato dalla S. Sede. Tali condizioni e promesse poste in iscritto dovranno essere depositate in Curia. Dopo ciò si può adire alla pubblica asta. Ella ha già inteso il mio pensiero; se vede di poter riuscire non ometta pratiche; S. Angela terrà conto anche di questi sacrifici. Rinnovo le mie sincere congratulazioni per la di Lei recuperata salute; è bello il Paradiso; ma non è men bello il patire in terra per amor di Gesù Cristo. Nelle sue preghiere ricordi il Custode di S. Angela».

Entrarono in campo, allora le Girelli, che decisero di acquistare loro stesse la casa. Si misero in contatto con il segretario del vescovo don Demetrio Carminati, il quale, il 7 ottobre 1867 inviò una formula da sottoscrivere, secondo cui esse dichiaravano di accettare le condizioni esposte nella lettera del Gaffuri (previste, peraltro, da un'istruzione della Sacra Penitenzieria del 5 settembre 1867). Il vescovo Verzeri, preso atto dell'assenso delle Girelli (9 ottobre 1867), nello stesso giorno le autorizzò alla compera, accompagnando il documento con una nota, che indica la sua grande stima nei confronti delle sorelle:

«Essendo a noi ben nota la Loro pietà ed il religioso sentimento che le muove all'acquisto del detto immobile. Costandosi indubbiamente della sincera Loro volontà di osservare le condizioni suddette; cioè di possedere l'immobile con piena sommissione alle determinazioni della Chiesa; di conservarlo da buone amministratrici; di soddisfare gli oneri annessi, rispondenti ai frutti che eccedono il prezzo sborsato; di disporre che i Loro eredi non disconoscano l'obbligo. Anzi professando Loro gratitudine per l'intenzione che hanno di acquistarlo per farlo servire a scopo religioso».

La compravendita fu perfezionata con atto del 29 marzo 1871: le Girelli, tramite il procuratore, avvocato G. Battista Cagiada, acquistarono ad incanto dal demanio, per lire 4.400, il fabbricato, sito al mappale n. 3737, nr. civico 871 (si ripete che il mappale n. 3737 è, secondo la mappa austriaca del 1852, corrispondente al mappale nr. 125 della mappa napoleonica del 1816)<sup>15</sup>.

Nell'acquisto vi entrò in prima persona anche il papà delle sorelle, Giuseppe Girelli, il quale diede un apporto determinante al buon esito dell'affare. Il governo della Compagnia lasciò a memoria, quanto egli aveva fatto in merito, proprio nel giorno della sua morte, avvenuta il 27 novembre 1875.

«In questo giorno spirava nella pace del giusto il Signor Giuseppe Girelli, padre amatissimo della nostra cara e Reverenda Superiora e della nostra maestra delle Novizze e benemerito della Compagnia. Oltre ai tanti suoi meriti, noi molto gli dobbiamo, poiché lasciò piena libertà alle sue degnissime figlie di fare quanto il Signore Loro avea ispirato per la

Fondazione della medesima, d'occuparsi poscia pel bene de' suoi membri e per l'incremento dell'Istituto. Quando si trattò di recuperare alla pietà dei fedeli la casetta vicina a S. Afra nella quale si conserva e venera ancora la Cameretta dove visse e morì la nostra S. Fondatrice, Egli se ne occupò sollecitamente. Siccome questa faceva parte dei Beni Ecclesiastici da alienare (e per le attuali leggi passati al Demanio) venne posta ad una pubblica asta ed il Signor Giuseppe Girelli accortamente fece sì che ne restasse il possesso alle sue figlie Signora Maddalena ed Elisabetta, alle quali al certo non poteva fare miglior dono, né più preziosa memoria poteva lasciare alle Figlie di S. Angela che tanto hanno cara quella cameretta ove spesso si radunano per ridestare il loro spirito all'osservanza di quella Santa Regola praticata da sì gran Madre Maestra. Noi dunque lo considereremo sempre per il primo nostro Protettore e Benefattore e come a tale con gratitudine le imploreremo sempre dal Signore *Pace e Riposo eterno in seno a Dio*».

La stanza di S. Angela era un luogo molto venerato. Elisabetta Girelli sollecitava le figlie a visitarla, per richiamare l'esempio della fondatrice onde ridestare le forze, per una fedeltà coraggiosa alla propria vocazione, in tempi non favorevoli. Così scriveva nella sua opera su s. Angela, scritta nel 1871:

«Vergini Cristiane, voi non potrete conservare il vostro giglio, e mantenervi fedeli a Gesù Cristo senza sostenere questa persecuzione del mondo, senza combattere fortemente gli allettamenti della carne, e senza assoggettarvi allo spirituale martirio d'una continua mortificazione. Tali sentimenti devono ridestarsi in noi ogni volta, che visitiamo i luoghi di così sublimi memorie, e posiamo il piede in quell'umile cameretta, dove S. Angela educò le prime sue figlie. Questa stanza piccola e poverissima è conservata sino ad oggi con riverenza, e visitata spesso da devote persone. Quivi è posto un altare, che racchiude parte dell'antico feretro della Santa, e vi si celebra la S. Messa nel dì della sua Festa ed anche in altri giorni a beneplacito dei devoti visitatori. Dalle pareti pendono alcuni rozzi dipinti, che ricordano i fatti principali della vita di Sant'Angela, ed una iscrizione che dice: In questa povera stanza / Abitò e morì la vergine illustre / Angela Merici / Quì liberi sfogava a Dio / I voti e gli affetti dell'ardente suo cuore / Quì a lei d'umano sapere idiota / Venivano come a scuola di celesti dottrine / I teologi di que' tempi infelici d'errore / Qui raccogliendo le pie concittadine /Ella fondava quel santo Istituto / Che dopo tre secoli più che mai floridissimo / Dei benefici suoi frutti / Consola tuttavia la Chiesa e la società»<sup>16</sup>.

L'oratorio dell'Immacolata era in diretta comunicazione con la stanza di S. Angela, tramite la scaletta costruita nel 1846, e le Girelli, autorizzate dal vescovo a divenire proprietarie di quest'ultima, cominciarono a utilizzarla anche per la Compagnia e persino a tenervi vestizioni e professioni per casi particolari, cioè quando singole, o poche consorelle, non potevano essere presenti con le altre, nelle celebrazioni generali. La prima domenica di febbraio 1869, il direttore, dopo la congregazione del governo, venne appositamente, per la professione di una consorella di un paese lontano, nella cameretta di S. Angela (essa "ebbe la

fortuna di unirsi più strettamente a Gesù Crocifisso nella Cameretta stessa di S. Angela”). La domenica 10 ottobre 1872 fecero la professione due novizie, certe Saleri e Capuzzi, che non potevano essere presenti al tempo prefissato, con le altre consorelle, dovendo partire per due paesi dove erano state nominate maestre comunali. La seconda domenica di agosto 1873 fece la professione, nella stanzetta, Caterina Bertolotti, che si trovava in città come domestica e ora doveva recarsi al suo paese per prestare la sua assistenza alla madre; essa divenne una straordinaria figlia di s. Angela, che fece immenso bene nel suo paese, Gargnano. Altre celebrazioni di ammissione si tennero nella cameretta il 2 aprile 1875, il 19 marzo 1876, la prima domenica di ottobre 1876, la prima domenica di luglio 1879. Il 17 marzo 1882 vi furono 15 professioni e 8 vestizioni.

### **Casa S. Angela**

L'oratorio dell'Immacolata divenne a poco a poco inadeguato alle necessità della Compagnia; d'altra parte, la chiesa di S. Afra e la sua cripta, anche se erano luoghi spaziosi, dove le figlie spesso si riunivano per i loro incontri, non potevano garantire la necessaria tranquillità di organizzazione e di decisione, essendo luoghi aperti a tutta la parrocchia. La Compagnia sentiva il bisogno di una casa tutta sua, come punto di riferimento delle consorelle, per congregazioni, riunioni ed esercizi spirituali. Essa si era diffusa ampiamente, in pochi decenni, in tutta la diocesi: nel 1899 le iscritte alla Compagnia assommavano a circa tremila, di cui circa 200 divise nelle 9 parrocchie della città e circa 2800 nella diocesi. Per i ritiri ed esercizi spirituali, a Brescia, le figlie avevano fatto sempre ricorso all'ospitalità di vari istituti, Ancelle, Canossiane, Figlie del S. Cuore, Dorotee.

Vennero in soccorso delle figlie, ancora una volta, le sorelle Girelli. Esse cedettero ad uso della Compagnia uno stabile in Via Martinengo da Barco, nr. 4, ereditato dallo zio materno nobile Giulio Moro, morto nel 1897, anticamente di proprietà dei conti Martinengo da Barco. Il fabbricato venne riadattato e provvisto di un tempietto dedicato a s. Angela (così venne chiamata anche la casa), ricavato dalle vecchie stalle dei conti Martinengo. Il 21 novembre 1899 il superiore don Domenico Baldini, prevosto di S. Afra, benedisse la nuova struttura e la piccola statua della Madonna di Lourdes, situata nel cortile. Il 23 novembre il vescovo mons. Corna, accompagnato dal segretario mons. Bongiorno, dal superiore della Compagnia, dal vicesuperiore don Domenico Pedercini prevosto di S. Lorenzo, da don Vincenzo Gorini, vicario di Sale Marasino e da altri sacerdoti, benedì solennemente la chiesetta, con la statua di Sant'Angela, e celebrò la

messa. La casa fu pronta per accogliere le attività della Compagnia e cominciò a funzionare a pieno ritmo. In seguito alla fondazione di Casa S. Angela, in via Martinengo, le Girelli abbandonarono l'oratorio dell'Immacolata e la casetta di S. Angela. Il 20 luglio 1901 vendettero al prevosto don Baldini e a don Michele Micheletti, rettore di S. Eufemia (curato), la casa sita al mappale nr. 3737, al nr. civico 25 di via Arsenale (la vecchia contrada S. Afra prese questo nuovo nome nel 1897), di piani 3 e vani 13, confinante a mattina con la proprietà delle Figlie del S. Cuore mediante muro, a mezzodì con gli stessi acquirenti (casa al mappale nr. 3738, corrispondente al precedente nr. 124 della mappa napoleonica), a sera via Arsenale, a monte la prebenda parrocchiale di S. Afra.

Per inciso, va notato, che i due sacerdoti avevano comperato, il 18 dicembre 1900, il mappale attiguo nr. 3738, alla stessa via, nr. 27, dalla signorina Caterina Ottolini<sup>17</sup>. Che cosa avvenne della casa di S. Angela acquistata dal prevosto Baldini? Lo storico bresciano Luigi Francesco Fè d'Ostiani (1829-1907), prevosto di S. Nazaro, all'inizio del Novecento dà questa informazione.

«La casa Prepositurale di S. Afra occupa il n. 871 (25) [la casetta di S. Angela]. Fra la chiesa parrocchiale e la pubblica fontana vi è una porta 870 (23) [tuttora esistente] che mette nell'antico cimitero o sagrato ed anche alle stanze dette di S. Angela Merici [l'oratorio dell'Immacolata non aveva accesso diretto sulla strada, ma vi si entrava dall'interno del chiostro e dall'oratorio si saliva alla stanza di S. Angela]. A mezzodì del sagrato eravi nel sec. XVI una casetta di proprietà della canonica, ma da essa separata; ivi venne ad abitare S. Angela nel 1532 e dopo la sua morte avvenuta nel 1540 quella casetta fu unita alla canonica aprendone l'adito dal pubblico cimitero; i canonici poi la rifabbricarono convertendone una parte in oratorio e cappella a veneranda memoria della Santa»<sup>18</sup>.

Anche dopo l'abbandono della Compagnia, la stanza di S. Angela continuò ad essere, in qualche occasione, usata come cappella. Ad una consorella non nominata, il 20 dicembre 1909, da Brescia, Giuditta Bossi, vicesuperiora della Compagnia, scriveva, dando notizie del superiore don Domenico Baldini, ammalato: «Le notizie del Reverendo Superiore sono abbastanza buone: ora da alcuni giorni celebra la S. Messa nella stanzetta di S. Angela, il che è a lui di grande conforto; però ancora non possiamo lusingarci per la guarigione».

La Compagnia non dimenticò del tutto questo luogo, anche se era passato in proprietà alla parrocchia. La stanza era in condizioni fatiscenti e aveva bisogno di restauri. Nel 1926 se ne interessò persino la provinciale delle Orsoline di Gorizia, che era venuta a Brescia, la quale, il 16 ottobre di quell'anno, scrisse alla superiora della Compagnia, Erminia Passi, avvertendola di essersi accordata con il prevosto di S. Afra per le opere di restauro da compiere («c'è un bel

da fare in quella stanza della nostra Santa”); intraprese persino una colletta tra i conventi delle Orsoline e ne parlò in capitolo generale a Roma. L’iniziativa, purtroppo, non poté aver seguito e la superiora generale delle Orsoline, Marie de St. Jean Martin, il 7 novembre 1926, se ne scusò con la Passi. Fu la Passi stessa, invece, ad occuparsene più tardi: il 20 dicembre 1935, pagò un conto di lire 750 per consistenti opere di restauro, eseguite “nella stanza di S. Angela”, riguardanti soprattutto la riparazione del soffitto. Si trattò di una offerta spontanea, poiché il luogo apparteneva a S. Afra. La stanza fu visitata fino a poco prima della sua distruzione. Alcune figlie di S. Angela, tuttora viventi, ricordano che durante la seconda guerra, al termine degli esercizi spirituali vi venivano condotte dai superiori per una sosta di preghiera: sono rimaste loro impresse nella mente la scaletta angusta e ripida e l’austerità della cameretta semioscura. Poi avvenne la devastazione del già ricordato bombardamento del 2 marzo 1945. La parrocchia di S. Afra fu trasferita in S. Eufemia.

### **Ritorno della casa di S. Angela alla Compagnia**

Il 21 maggio 1949 mons. Egisto Melchiori e altri vendettero a Adele Portieri, superiora della Compagnia, il mappale nr. 2584 (secondo la nuova numerazione della mappa bresciana del 1898-1903, corrispondente al precedente nr. 3737 della mappa austriaca), al nr. civico 25, e il mappale nr. 2585 (corrispondente al precedente nr. 3738), nr. civico 27, di via Crispi (così chiamata dal 1927, sostituendo la precedente denominazione di via Arsenale); i venditori avevano acquistato i fabbricati nel 1916 da don Michele Micheletti. L’atto di vendita dichiara che le case sono ruderi (e lo erano di fatto) in conseguenza a bombardamenti del 2 marzo 1945, onde usufruire delle agevolazioni fiscali, in caso di vendite di tal genere, per le opere di ricostruzione. Oltre i dati formali, questo atto, come anche l’affidamento della chiesa di S. Afra alla Compagnia, diventata santuario di s. Angela, rappresentò per essa un riconoscimento, un privilegio e una responsabilità: di ricostruire, cioè, non solo dei muri, ma di recuperare dei segni straziati dalla malvagità degli uomini, per farne rivivere almeno il senso, ed essere, così, punto di riferimento autentico per coloro che avrebbero voluto vivere, ancora, l’ideale della Santa e imitarne gli esempi. Ultima traccia alla stanza di S. Angela si ha nel 1949, nella pianta di rilievo dell’ing. Antonio Lechi, eseguita per la ricostruzione dei luoghi distrutti dal bombardamento, dove una porzione d’area riporta l’indicazione “cappella di S. Angela”. La Compagnia pro-

cedette ad una completa riedificazione e ristrutturazione del fabbricato; oggi vi è insediato il Centro Mericiano, la cui sala, al piano superiore, corrisponde, in parte, alla antica camera di S. Angela, di cui non è rimasta traccia.

**Mario Trebeschi**

## NOTE

<sup>1</sup> Il presente studio è già apparso con il titolo: M. TREBESCHI, *La stanza dove morì S. Angela*, in *La voce della Compagnia di S. Angela. Brescia*, Documenti n. 15, 2000. Ora viene riproposto con qualche modifica e citazione più ampia di documenti, corredato da note essenziali, allo scopo di dare maggior diffusione a informazioni riguardanti la devozione della Santa bresciana, la cui fama si dilata oltre i confini della sua città.

<sup>2</sup> P. GUERRINI, *La Compagnia di S. Orsola dalle origini alla soppressione napoleonica (1535-1810)*, in *S. Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola nel IV centenario della fondazione*, Brescia 1936, p. 243.

<sup>3</sup> Archivio parrocchiale di S. Afra, Brescia (= APSABs) n. 1015, "Ricevutario delle volontarie oblazioni per la festa della santificazione di S. Angela Merici" (15 giugno 1808 - 10 febbraio 1809) annota offerte di Eleonora Gambara, Maddalena Luzzago Valsecchi, Vincenzo Gambara, Girolamo Silvio Martinengo, Giuseppe Martinengo Colleoni, Tomaso Avogadro e altri; n. 1014, reg. "Cassa e mastro per la santificazione della beata Angela Merici" (1808 giugno 15 - 1809 gennaio 23); n. 1016, "Bollettario per la solenne festività della santificazione di Angela Merici" (1807 settembre - 1808 febbraio 10).

<sup>4</sup> APSABs, n. 1018, "Registro delle devote di S. Angela incomincia l'anno 1824"; n. 1017, "Divoti ascritti a S. Angela Merici"; n. 1019, "Funzione S. Angela Merici. Registro incassi e spese pagate. Anno 1859 a 1865".

<sup>5</sup> Archivio di Stato di Brescia, Pietro Maria Plateo, notaio in Brescia, busta 15277.

<sup>6</sup> APSABs, n. 519, "Legato Angela Bianchi".

<sup>7</sup> APSABs, n. 520, "Atti di fondazione oratorio delle fanciulle".

<sup>8</sup> Archivio Vescovile di Brescia, Visite Pastorali (= AVBsVP), 94/I, "Visita pastorale Verzeri, 1852, Brescia città", visita 28 novembre - 5 dicembre. Relazione del prevosto Giuseppe Gar-

bottini. Nelle visite pastorali precedenti del Nava a S. Afra nel 1822 (AVBsVP 92/14, p. 117) e del Molin del 1767 (AVBsVP 90/1, fasc. 6) questa chiesetta non è nominata.

<sup>9</sup> AVBsVP 95/1, "Visita pastorale di Mons. Corna", n. 130, 3 giugno 1888.

<sup>10</sup> APSABs, n. 421, "Cappella S. Angela Merici".

<sup>11</sup> Ivi.

<sup>12</sup> I disegni sono pubblicati in TREBESCHI, *La stanza dove morì S. Angela*, cit.

<sup>13</sup> APSABs, n. 421, "Cappella S. Angela Merici".

<sup>14</sup> Per scrupolo va espresso il dubbio se tale chiesetta fosse proprio quella vicina a S. Afra, dal momento che era piuttosto distante dal luogo d'origine della Pia Unione, la zona di S. Giovanni; d'altra parte, è difficile pensare altrimenti, vista l'importanza che la chiesetta assunse successivamente nella storia di queste giovani e della Compagnia.

<sup>15</sup> APSABs, n. 445, "Acquisto della casa in via Arsenale, n. 25 e 27".

<sup>16</sup> E. GRELLI, *Della vita di S. Angela Merici vergine bresciana e del suo santo istituto*, Brescia, Pio Istituto, 1871, pp. 102-103. I versi sono di don Luigi Livraga (1803-1864), professore di lettere nel seminario di Brescia e, dal 1849, prevosto di Gambara. Uomo di grande carità era anche apprezzato per la sua cultura e per la facilità di scrivere in versi.

<sup>17</sup> APSABs, n. 445, "Acquisto della casa in via Arsenale, n. 25 e 27".

<sup>18</sup> L. F. FÈ D'OSTIANI, *Storia tradizione e arte nelle vie di Brescia. Brescia Figli di Maria Immacolata*, Brescia 1927, p. 173. Non sappiamo da dove il Fè abbia attinto queste informazioni, né che cosa significhi "rifabbricare", se ristrutturare, nella totalità, o in parte, oppure se distruggere e riedificare. In questo secondo caso la casetta originaria di S. Angela non esisteva più nell'Ottocento!

## La prima attestazione documentaria dei Templari a Brescia

La casa templare bresciana, intitolata a S. Maria del Tempio, trova la sua prima sicura attestazione in un atto rogato nel 1222 relativo al patrimonio della vicina chiesa di S. Nazaro. Sin dal secolo scorso la storiografia bresciana aveva in realtà identificato l'originaria attestazione della presenza del Tempio in questa località in una donazione ben anteriore, addirittura risalente al 1101. In tale atto i coniugi mantovani, da tempo trasferiti a Brescia, Ugone e Alda beneficavano con larghezza l'ordine del Tempio e la sua mansione locale, apponendo tuttavia alla loro donazione una singolare clausola. Se infatti i Templari avessero abbandonato il proprio impegno nella difesa dei pellegrini e dei Luoghi Santi, la chiesa templare con tutti i suoi beni avrebbe dovuto passare in possesso del Collegio dei Fabbri della città e suburbio di Brescia, il quale si sarebbe fatto carico delle mansioni già svolte dai Templari su incarico dei due testatori<sup>1</sup>. Malgrado anche l'Odorici, curatore della prima edizione di questo atto, lo ritenesse autentico<sup>2</sup>, già la stessa datazione del documento evidenzia come esso sia probabilmente frutto di un ampio rimaneggiamento, compiuto su una donazione originale.

Nel 1101, infatti, si colloca la sfortunata adesione dei Lombardi ad una spedizione oltremarina, mentre a questa data l'ordine del Tempio era ben lungi dall'essere già stato fondato. Il riferimento all'abbandono da parte del Tempio della propria funzione militare potrebbe in realtà datare questa testimonianza alla fine del XIII secolo (dopo la caduta di Acri del 1291) e in effetti pochi anni più tardi, a seguito della soppressione dell'ordine templare (1312), sarebbe con tutta probabilità nato un forte contrasto, purtroppo attestato solo nei secoli successivi<sup>3</sup>, tra l'ordine gerosolimitano, erede del patrimonio del Tempio, e la locale corporazione dei Fabbri, che già in precedenza aveva intrattenuto stretti rapporti con i Templari locali<sup>4</sup>. Il testo della donazione di Ugone e Alda attualmente in nostro possesso, pervenutoci solo in una copia seicentesca di un esemplare più antico oggi scomparso<sup>5</sup>, fu probabilmente redatto proprio in occasione di questa controversia.

Allo stato attuale delle ricerche, la prima attestazione della chiesa templare di S. Maria, risale invece al 1222 ed è costituita proprio da una pergamena già di proprietà dell'Odorici<sup>6</sup>. L'atto in questione non concerne direttamente il patrimonio della casa templare, che è in realtà attestata solo grazie alla propria vicinanza con l'appezzamento accensato in questo documento. Ulteriori attestazioni relative a questa fondazione sono reperibili sia nel *Liber Potheris* che in altri atti inediti e contribuiscono a delineare le vicende di una fondazione ben radicata nel tessuto locale e dotata di un patrimonio piuttosto cospicuo<sup>7</sup>.

Dopo la soppressione dell'ordine templare, essa sarebbe passata non senza problemi all'ordine gerosolimitano di S. Giovanni, che ne avrebbe mantenuto il possesso fino al 1797, anno della soppressione della commenda giovannita. La chiesa ex-templare, che nel corso dell'età moderna ha purtroppo subito gravi danni, sorge tutt'ora presso il vicolo della Masone, che ancora oggi trae la propria denominazione dalla presenza dell'antico insediamento templare. Essa si presenta come un edificio sconosciuto dalle forme estremamente semplici, che nell'aspetto esteriore non mostra ormai più nulla della propria antica storia, ma che comunque costituisce importante attestazione della presenza di Templari e Giovanniti a Brescia<sup>8</sup>.

Brescia, 19 settembre 1222

sotto il portico della canonica della chiesa di S. Nazaro presso porta S. Agata

*Alla presenza dei testimoni dominus Giovanni de Vithalasco, Ianuario Galli, Delaydus de Ferraria, tutti residenti a Brescia presso la porta di S. Agata, e di Tantaldino de Puteo de Contegnacha, Giovanni, sacerdote della chiesa di S. Nazaro, con il consenso dei confratelli Guidone Mazza, Alberto e Pietro del fu Varino, concede in investitura ad Alberto Elerico, figlio del fu Alberto Danesio de Contegnacha, un terreno e la casa su di esso costruita, situati presso la suddetta chiesa e nei pressi della mansione del Tempio. L'appezzamento in questione confina con la strada, con altri possedimenti dello stesso Alberto, con gli eredi de Boldenica e con i beni della stessa chiesa del Tempio. Il canone annuo previsto per questa investitura corrisponde a sei mezanis e una mathalia da versarsi nella festa di san Martino o in ottobre. In caso di cessione dei diritti di enfiteusi egli sarà tenuto a versare dodici denari tratti dal prezzo di vendita. Inoltre, Richelda, moglie Alberti Pichagni de Pompiano, precedente padrona dei sopradetti beni e del diritto enfiteutico a questi connesso, per il prezzo di quattro lire imperiali meno dodici denari rinuncia con il consenso del marito a qualsiasi propria prerogativa pervenutale su questi beni domino Alberto de Robertis, come dimostrato da una carta rogata da Bonfado Tasso, vista e letta dal notaio Galieno de Ofolaga, il quale roga la presente pergamena.*

Brescia, Archivio di Stato, Codice diplomatico bresciano, busta 8, cartella 1, pergamena nr. 21; documento originale.

In Christi nomine. Anno a nativitate eius millesimo ducesimo vigesimo secundo, indictione decima, una die iovis duodecima exeunte mense octubris. Sub porticu domus ecclesie Sancti Nazarii de porta Sancte Agate civitatis Brixie.

In presentia infrascriptorum testium. Per cartam quam in sua tenebat manu dominus Johannes, sacerdos dicte ecclesie Sancti Nazarii, consensu et voluntate domini Widonis Maze et domini Alberti et domini Petri, quondam domini Varini, confratrum eiusdem ecclesie presentium, vice et nomine ipsius ecclesie investunt Albertum Elericum, filium quondam Alberti Danesii de Contegnacha, de una domo et de terra supra qua extat cum curia retro iuris predictae ecclesie Sancti Nazarii, posita in ipso suburbio non longe ab ecclesia mansionis, confines cuius sunt hi: a mane est strata, a meridie possidet ipse Albertus, a monte heredes de Boldenica, a sero sunt res ecclesie dicte mansionis, salvo si qui alii sint ei confines cum accessibus et egressibus suisque confinibus omnique usu et honore ad ecclesiam ex ea pertinente ad habendum, tenendum et possidendum deinceps ipse Albertus et sui heredes et cui dederint, vendiderint, donaverint vel alienaverint rem predictam preter servo ecclesie et potenti homini et quicquid sibi de ea secundum usum civitatis Brixie de ea perpetuo placuitur faciendum sine omni predicti domini suorumque fratrum et successorum vel alterius contradictione, solvendo ex ea omni anno in festo Sancti Martini vel ad octubrem septem mezos et una mathaliam nomine ficti. Quo dato et consignato, alia superimposita emphyteote non fiat, preter quod si vendere voluitur ius emphyteoticum quod in dicta re habebit, primitus debeat dominum appellare et dare ei emere volenti pro .XII. imper. minus de vero et iusto precio quam alteri dominoque emere nolente vendat cui velit, preter prohibitis personis et locis, dando domino .XII. imper. et ipse debeat investire emptorem et breve rogare in eum secundum tenorem huius que omnia inter se per se suosque heredes et successores ad invicem stipulantes ad invicem attendere et observare et non contra venire aut allegare per se vel per alios aliqua occasione vel exceptione promiserunt. Et si quis eorum aut suorum heredum vel successorum suprascripta omnia rata non habuerit et firma non tenuerit et contra venierit, convenerunt inter se vicissim solempnibus stipulationibus componere parti fidem servanti suprascriptum fictum in duplum nomine pene et pena soluta predicta omnia nichil perpetuam optineant firmitatem. Preterea prenominate dominus vice et nomine dicte ecclesie per se suosque successores promisit suprascripto Alberto pro se et suis heredibus stipulanti investituram dicte rei semper et ab omni persona legitime defendere, auctorizare et disbrighare ei et suis heredibus et eum eosve in possessionem sub pena dupli tueri. Hanc autem terram et domum tenebat Richelda, uxor Alberti Pichagni de Pompiano, et habebat ius emphyteoticum ex ea ab extimatoribus comunis Brixie, videlicet a domino Alberto de Robertis, ut continebatur in carta atestata, facta manu Bonfati Tassi notarii a me Galieno notario visa et lecta in solutum pro suis rationibus cum aliis rebus in dicta carta contentis, sed refutavit eam in predictum dominum contemplatione huius investiture et ius emphyteoticum quod in ea sibi pertinebat vendidit ipsi Alberto et omnes actiones et rationes reales personales, utiles et directas, ex ea sibi competentes, et dedit, cessit atque mandavit et eum in suum locum posuit ad omnia ad habendum, tenendum et possidendum et quasi possidendum ipse et sui heredes et cui dederint et quicquid sibi de eo sal-

vo iure domini in perpetuo placuitur faciendum sine omni sui suorumque heredum vel alterius contradictione pro precio quatuor librarum imperialium minus XII. imper. sibi ab emptore in mei et infrascriptorum testium presentia soluto et mirato, promittens per se<sup>a</sup> et per suos heredes dicto emptori stripulanti ius illud semper et ab omni persona legitime defendere, actorizare et disbrighare ei et suis heredibus et cui dederint sub pena dupli solemni stipulatione promissa et litem vel controversiam de ea re non movere nec contra predicta venire aut allegare per se vel per alium occasione minoris precii vel alia qualibet sub pena totius dampni et expensarum litis et hac pena soluta hec omnia nichil omnino perpetuam teneant firmitatem. Et ignota de lege sua fecit hec omnia cum noticia et interrogatione mei Galieni notarii regis missi et iudicis ordinarii in cuius et testium presentia professa fuit se nulla vi coactam, sed sua plana voluntate hec omnia facere. Presente ad hec dicto Alberto, viro suo, et consentiente et ei parabolam dante ac refutante et remittente ipsi emptoris quicquid iuris in ea re habebat et actionis ratione, ususfructus vel alia qualibet illud illasve in emptorem dante et cedente ac legitimam defensionem de re predicta et predictam finem et refutationem et remissionem et omnia predicta firma et rata habere et tenere promittente sub pena dupli eiusdem rei et omnis dampni et sumptuum pena soluta ratum habere et firmum tenere perpetuo. Fuere ibi dominus Johannes de Vithalasco, Januarius Galli, Delaydus de Ferrara, omnes de porta Sancte Agathe civitatis Brixie, Tantalidinus de Puteo de Contegnacha, testes rogati.

(ST) Ego Galienus de Ofolaga, notarius sacripallaci et domini Ottonis imperatoris iudex ordinarius et missus, interfui et inde plura instrumenta eiusdem tenoris rogatus scribere, hoc scripsi.

## Introduzione e trascrizione di **Elena Bellomo**

### NOTE

<sup>1</sup> F. ODORICI, *Storie bresciane dai primi tempi sino all'età nostra*, V, Brescia 1857, pp. 81-3.

<sup>2</sup> *Ibidem*, IV, Brescia 1856, p. 140.

<sup>3</sup> L. F. FÈ D'OSTIANI, *Storia, tradizione e arte nelle vie di Brescia*, a cura di P. Guerrini, Brescia 1927, p. 35; P. GUERRINI, *La "mansio templi" di Brescia*, "Rivista Araldica", XXXIV (1935), p. 429.

<sup>4</sup> GUERRINI, *La "Mansio templi"*, p. 315.

<sup>5</sup> ODORICI, *Storie bresciane*, V, p. 80, nr. 1.

<sup>6</sup> ODORICI, *Storie bresciane*, IV, p. 141.

<sup>7</sup> *Liber potheris communis civitatis Brixie*, a cura di F. Bettoni Cazzago-L. F. Fè D'Ostiani, in *Historiae Patriae monumenta*, XIX, Augustae Taurinorum 1900, coll. 434, 486-488; E. BELLOMO, *Da mansione templare a casa gerosolimitana: Maria del Tempio di Brescia nel XIV secolo*, in *Riviera di Levante tra Emilia e Toscana: un crocevia per l'ordine di S. Giovanni*. Atti del convegno

(Genova-Rapallo-Chiavari, 9-12 settembre 1999), in corso di stampa.

<sup>8</sup> GUERRINI, *La "mansio templi"*, p. 317, n. 1; *Catastico bresciano di Giovanni da Lezze. 1609-10*, a cura di C. Pasero, Brescia 1969, p. 74; B. FAINO, *Pitture nelle Chiese di Brescia (sec. XVII)*, a cura di C. Boselli, in *Supplemento ai "Commentari dell'Ateneo"*, Brescia 1961, p. 42; *Id.*, *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brescia 1658, p. 165; R. LONATI, *Catalogo illustrato della Chiese di Brescia aperte al culto, profanate e scomparse con una appendice per cappelle, discipline e oratori*, II, Brescia 1989-93, pp. 627-629; *Relazione sullo scoppio delle polveri a porta S. Nazaro (1796)*, in *Cronache bresciane inedite dei secoli XV-XIX*, a cura di P. Guerrini, V, Brescia 1933, pp. 291-314.

<sup>a</sup> per se] aggiunto soprilinea.

## Dal 'tabularium' alla rete

### A proposito di una recente edizione documentaria\*

La tradizione ecdotica delle fonti bresciane, antica – l'ha sostanziata, a partire dal Seicento, l'apporto di eruditi quali Bernardino Faino, Giovanni Girolamo Gradenigo, Giovanni Lodovico Luchi, Federico Odorici, Andrea Valentini e Paolo Guerrini – ma nient'affatto esaustiva dell'immenso patrimonio, codicologico ed archivistico, pervenutoci, si arricchisce ora di un nuovo, esemplare tassello, indizio di un rinnovato e attento fervore di studi<sup>1</sup>: l'edizione a stampa dei documenti di S. Pietro in Monte (monastero benedettino ubicato nella parte settentrionale del territorio di Serle), dagli anni della fondazione al 1200.

Preceduto da alcune, significative tappe di avvicinamento – una giornata di studio tenutasi il 2 giugno 1994 e dedicata a *La documentazione inedita per la storia del medioevo bresciano*, un convegno svoltosi il 3 febbraio 1995, sul filo di una «bozza di lavoro non ancora rifinita», una prima anticipazione tipografica e, soprattutto, la versione digitale su internet<sup>2</sup> – il volume è il primo risultato 'cartaceo' e definitivo di un'articolata strategia di lavoro sulle fonti di Brescia e del suo territorio – patrocinata dalla Fondazione della Civiltà bresciana e affidata, nella sua realizzazione, alla Sezione di scienze paleografiche e storiche del medioevo del Dipartimento storico-geografico dell'Università di Pavia – che, così come era stata presentata in occasione del convegno storico su S. Giulia, nel 1990, prevedeva l'identificazione, la schedatura, la microfilmatura e l'edizione dei fondi bresciani fino almeno alla fine del secolo XII, secondo il criterio dell'«archivio ricostruito»<sup>3</sup>.

Oltre al *tabularium* di Serle, presso lo stesso indirizzo *web* sono attualmente consultabili altri due esiti del progetto. Le trascrizioni relative al patrimonio archivistico delle canoniche urbane di S. Giovanni *de Foris* (79 documenti per un arco cronologico compreso tra il 1087 e il 1200) e di S. Pietro in Oliveto (47 *chartae* tra 1098 e 1195), affidate rispettivamente alle cure di Michele Ansani e Mirella Baretta<sup>4</sup>. E il *Repertorio dei notai bresciani* (allestito nel tempo, oltre che dall'Ansani e dalla Baretta, anche da

\* *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia). 1039-1200*, a c. di Ezio Barbieri ed Ettore Cau, con un saggio introduttivo di Aldo A. Settia, Fondazione civiltà bresciana, Brescia 2000 (Fonti storico-giuridiche. Codice diplomatico bresciano, 1), CXLII-635 p., 16 tavv., 1 cartina.

Marina Milani ed Ezio Barbieri), costituito da due elenchi di notai, in sequenza alfabetica e cronologica (secoli XI e XII), ognuno dei quali permette di collegarsi alle diverse schede personali, dove è stata censita l'attività di ciascun professionista della scrittura, con particolare riferimento alla qualifica denunciata di volta in volta, al ruolo esercitato, alle date croniche e topiche, alla tipologia, alla *traditio* e all'archivio di provenienza dei singoli documenti, accessibili, se trascritti, mediante *links*. Per il *Repertorio*, ovviamente utilizzabile al meglio in riferimento alla documentazione fino ad oggi edita, sono stati previsti altri prospetti (relativi ai notai dei secoli VIII-X e XIII, agli autenticatori e ai sottoscrittori), nonché, all'interno di ogni scheda, le immagini digitalizzate dei *signa* e delle *subscriptiones*.

Nel frattempo, l'area geografica d'interesse diplomatico facente capo alla scuola di Pavia si è ulteriormente estesa. Il «Codice diplomatico bresciano» è stato affiancato in rete, a cura di Ezio Barbieri, dal «Codice diplomatico pavese» – con la conseguente possibilità di recupero di una pluridecennale tradizione di studi<sup>5</sup> – ed entrambi sono quindi idealmente confluiti nel «Codice diplomatico digitale della Lombardia medievale», un programma ancora più ampio, coordinato dall'Università di Pavia in collaborazione con l'Università Cattolica di Milano e di Brescia, l'Università degli Studi di Milano e quella dell'Insubria, che si propone come obiettivo il censimento e l'edizione critica *on line* di tutte le fonti documentarie tramandate dalle istituzioni ecclesiastiche e civili lombarde tra VIII e XII secolo. I principi ispiratori e le modalità operative che caratterizzeranno questa nuova ricerca *d'équipe* sono sostanzialmente i medesimi che hanno contraddistinto l'accostamento alle fonti bresciane.

Per tornare al caso di Serle, va rammentato che la scelta di prendere le mosse dallo *scrinium* di S. Pietro non si è imposta durante il convegno del 1990, che prevedeva, invece, di procedere dall'archivio del cenobio bresciano di S. Giulia. Auspicata in seguito al coinvolgimento di diverse autorità locali (l'Amministrazione provinciale, la Comunità montana della Valle Sabbia, i comuni di Serle, Nuvolento, Nuvolera, Mazzano, Gavardo, Prevalle e Vallio Terme), è ben giustificata anche dalla complessa, stimolante storia, istituzionale ed archivistica, del monastero, il cui esito documentario consiste in una diversificata messe di atti, ai quali sono sottese immense potenzialità storiografiche. Potenzialità, peraltro, già fortemente avvertite dagli studiosi del nostro secolo, che hanno tuttavia recuperato e utilizzato parte della documentazione di Serle non senza incertezze e fraintendimenti.

È il Cau – nella prima delle due parti in cui è articolata la densa introduzione (*L'archivio e le carte*, pp. XI-LXXXIII) – a ricostruire, con l'abituale acribia, le vicende occorse alle pergamene monastiche nonché la loro fortuna archivistica ed erudito-storiografica, mettendo in luce le nuove acquisizioni raggiunte dalla presente edizione. Sullo sfondo, prende forma la storia del cenobio, fissata in una più sicura scansione cronologica. S. Pietro fu fondato e dotato di beni, grazie all'interessamento del vescovo bresciano Olderico, negli anni '40 del secolo XI: la possibilità che esistessero un abate e

monaci «qui in... eclexia Sancti Petri pro tempore ordinati fuerint» occhieggia già per il febbraio 1041, ma, nel medesimo anno, si parla per la prima volta di «monesterio Sancti Petri que dicitur Monte» solo nel *mundum* di due atti rogati in giugno, mentre, per vedere in azione un abate e un monaco «de ordine eiusdem monasterii», è necessario attendere l'ottobre 1043. A questo proposito, va sottolineato che il recupero, sistematico e critico, di tutta la documentazione ha consentito al Cau di ristabilire la cronotassi abbaziale, ricomposta dalle origini al 1219 (pp. LXIV-LXXI) ed organizzata in nove schede, sulla base non solo dei dati sicuri tratti dai negozi, ma anche degli spunti, «da leggere con maggior cautela», inseriti in numerose deposizioni giurate.

Nel 1381, il vescovo di Brescia sanzionò definitivamente l'unione di S. Pietro in Monte alla chiesa urbana di S. Brigida, dopo che, nel corso del secolo, agli abati e ai monaci di Serle si era presentata sempre più insistente la necessità di risiedere nella 'capitale'. La comunità monastica si trasferì così in città fino a quando, negli anni '40 del secolo XV, il cenobio fu soppresso e i suoi beni uniti a quelli della canonica bresciana di S. Pietro in Oliveto, a sua volta da poco aggregata, con altri enti della Repubblica Veneta, alla congregazione di S. Giorgio in Alga. La soppressione di quest'ultima, nel 1668, provocò il trasferimento della documentazione di S. Pietro in Oliveto – a cui erano stati annessi gli archivi di S. Pietro in Monte e di S. Brigida – prima a Venezia, presso la Nunziatura Veneta, poi a Roma, nell'Archivio Segreto Vaticano, dove furono catalogati da Pio Cenci negli anni '20 del Novecento.

E, proprio a partire dallo scandaglio sistematico delle pergamene conservate nel fondo vaticano della *Nunziatura Veneta*, congiunto all'esplorazione dei manoscritti prodotti nell'ambito dell'erudizione bresciana moderna, è stato pazientemente ricomposto il *tabularium* originario. «I documenti editi», infatti, «sono... tutti quelli sopravvissuti dell'archivio antico», perciò «con esclusione di quelli che, pur riferiti in qualche modo a S. Pietro, non provengono dal suo archivio» (p. LXXII). Cento ottantadue documenti in tutto – concentrati specialmente nella prima metà del secolo XI e nella seconda metà del secolo XII, ovvero nel periodo delle origini, caratterizzato soprattutto da *offertiones pro anima*, e nel momento in cui prevaleva l'esigenza di amministrare il patrimonio acquisito durante gli anni precedenti, scandito perciò da investiture e atti giuridici legati a processi, in particolare testimoniali – editi con particolare accuratezza<sup>6</sup>. In appendice (pp. 467-475) sono inseriti 5 documenti (1147 febbraio, 1154 marzo 13, 1174 gennaio 28, 1194 gennaio 5, 1196 settembre 16) erroneamente inseriti tra le carte di S. Pietro dal Cenci, ma originariamente appartenuti agli archivi di S. Brigida, di S. Pietro in Oliveto e della canonica veronese di S. Giorgio in Braida.

Non è qui il caso di entrare nel dettaglio dei risultati specifici, delle singole lezioni o interpretazioni adottate, né di suggerire nuove piste di ricerca: bastino, a quest'ultimo riguardo, i richiami fatti a più riprese dal Cau – imprescindibile, per esempio, l'esigenza di monografie storiche relative a S. Pietro in Monte e S. Pietro in Oliveto, nonché di uno studio complessivo sulla Congregazione di S. Giorgio in Alga e sulla migra-

zione documentaria nell'Archivio Segreto Vaticano<sup>7</sup> – e i molteplici «itinerari» possibili suggeriti dal Settia, nella seconda parte dell'introduzione (*Uomini, ambienti, istituzioni nei documenti di S. Pietro in Monte*, pp. LXXXV-CXLII), attraverso una serie di schedature documentarie relative non solo al monachesimo e alle istituzioni ecclesiastiche, ma anche al diritto e alla pratica notarile, alle strutture d'inquadramento territoriale, all'economia, alla toponomastica e all'antroponomastica, alla mentalità e alla linguistica.

Sarà bene soffermarsi, invece, su alcune peculiarità metodologiche dominanti e dense di prospettive. I criteri editoriali, illustrati alle pp. LXXII-LXXVI, e di presentazione sono quelli già proficuamente sperimentati per gli altri prodotti della scuola pavese<sup>8</sup>. Alcune scelte innovative sono state dettate dalle particolarità dei documenti editi: i lunghissimi testimoniali, per esempio, connotati dalla presenza di numerosi volgarismi, meritavano un trattamento specifico, da cui l'impiego di capoversi, apostrofi e accenti. La medesima coerenza all'impostazione seguita nelle altre iniziative editoriali si riscontra a proposito degli strumenti di corredo: guidano e orientano nella consultazione del volume, oltre a 16 tavole e a una cartina («Il Pedemonte bresciano nelle carte di San Pietro in Monte»), le consuete, articolate serie di tabelle (pp. LXXVII-LXXXIII) e di indici finali (dei notai, dei nomi propri e delle cose notevoli, degli archivi e delle biblioteche, delle opere citate, delle carte e delle tavole).

Di ciascun documento è stata ricostruita la *traditio* in ogni suo livello: non solo originali o copie autentiche, quindi, ma anche copie semplici di età moderna o regesti sono stati attentamente descritti e valutati, specialmente se testimoni unici (è il caso dei docc. 19, 41, 56; 37, 39, 45). L'opera di ricomposizione ha, soprattutto, valorizzato la presenza di ben venti *notitiae* dorsali riferite a negozi del secolo XI (dal 1041 al 1085): sei – le sole reliquie della tradizione a noi pervenuteci – sono state edite con numero progressivo proprio (docc. nr. 6, 8, 13, 17, 18, 32), mentre le rimanenti quattordici (docc. nr. 5, 11, 14, 15, 16, 20, 22, 24, 27, 28, 29, 31, 33, 51) sono state trascritte nella *traditio* del documento a cui si riferiscono. Non è neppure necessario insistere sull'importanza di questa particolare – e sotto molti aspetti poco nota – fase della prassi documentaria, in passato spesso trascurata a livello editoriale<sup>9</sup>. I dati recuperati dal *tabularium* di Serle (posizione delle *notitiae* nel verso, loro rapporto con il *recto* e con l'eventuale *mundum*), letti alla luce di indagini sistematiche effettuate a partire dall'intera documentazione bresciana, potranno senza dubbio contribuire a chiarire le concrete modalità operative dei notai in regime di *charta*.

Caratteristica è anche la presenza di dense e articolate note preliminari a ciascun documento edito. L'esempio forse più significativo è costituito dall'apparato introduttivo (pp. 80-83) all'unico falso accertato (doc. nr. 42), un privilegio papale sopravvissuto in una minuta di falsificazione del secolo XVII, già ritenuto apocrifo dal Kehr e qui dettagliatamente contestualizzato. Attribuito a Leone IX e datato agosto 1053, fu confezionato molto probabilmente agli inizi del secolo XIII e ben si inquadra nella politica di concessioni indulgenziali avviata a favore di S. Pietro dal vescovo Giovanni III da Palazzo.

Simili cure nei confronti del documento non costituiscono solo un prezioso viatico erudito. Il pregio di un'edizione documentaria – e di quest'edizione in particolare – va ben oltre l'accuratezza e l'esattezza di registrazione ed interpretazione, la scelta delle soluzioni più consone alla fonte, la consequenziale e rigorosa applicazione dei criteri metodologici, la completezza degli apparati di corredo. Consiste soprattutto nella capacità di rendere fruibile e quindi sempre più perspicuamente comprensibile la documentazione edita, mettendo a disposizione del lettore il maggior numero di indizi e particolari utili. È, in fin dei conti, la stessa esigenza che ha guidato anche l'opera paziente di ricomposizione del *tabularium* originario, attraverso l'analisi di note dorsali, inventari moderni, regesti, repertori, indici, copie semplici anche tarde, sunti in lingua italiana.

Il metodo dell'«archivio ricostruito» – già proficuamente sperimentato<sup>10</sup> – non è, ovviamente, l'unico principio che possa ispirare un'edizione documentaria. Tuttavia, a differenza degli altri criteri possibili – per depositi, oppure secondo la città di appartenenza, la tipologia o l'autorità emanante – si rivela particolarmente fecondo per la comprensione di quei nuclei archivistici che prima – è il caso di S. Pietro in Monte di Serle – e specialmente in seguito alle soppressioni di fine Settecento hanno subito – ad eccezione di poche occorrenze singolarmente felici<sup>11</sup> – smembramenti e migrazioni. L'approdo in nuove sedi di conservazione, come l'Archivio di Stato di Milano, dove la maggior parte dei documenti lombardi è confluita, non ha risparmiato ai singoli fondi confusioni durante i successivi riordinamenti<sup>12</sup>. In queste condizioni, spesso è possibile accreditare un documento a un determinato archivio – soprattutto qualora si tratti di inventari di beni o di carte quasi sempre non datati, dove non compaiono chiaramente le parti in causa e per i quali, perciò, una corretta attribuzione può risultare complessa<sup>13</sup> – esclusivamente attraverso la ricomposizione dei *tabularia*.

Ancora, una volta 'restaurata' la fisionomia originaria dell'archivio di appartenenza, ciascun documento torna ad essere nuovamente parte di un complesso, in cui ogni pezzo – posto in essere e conservato per precisi motivi – può mantenere il proprio essenziale vincolo con gli altri. Ciò permette di seguire un *fil rouge* che approda a una corretta contestualizzazione e, quindi, a una sempre più profonda comprensione, sia del singolo atto, sia dell'insieme. Possono risultare così chiariti la politica di documentazione e di conservazione documentaria attuata dall'ente, se non la sua stessa storia, per esempio attraverso le iniziative di esemplatura, che quasi sempre rinviano a vertenze in corso, nonché le diverse istanze (pratico-amministrative, giuridiche, erudite) che nei secoli hanno guidato la consultazione e l'utilizzo del patrimonio documentario.

La ricostituzione dell'archivio delle origini può giovare, infine, anche alla storia del notariato medioevale. Alla proficua prassi, ormai ben attestata di indirizzare la ricerca su una documentazione relativa ad aree geografiche definite, per esempio una città e il suo territorio<sup>14</sup>, può essere aggiunta un'ulteriore significativa restrizione – studiare il singolo fondo di un singolo ente – che mette in risalto un aspetto non marginale: il rap-

porto del notaio con l'ente committente. Questo approccio, nel caso di Serle, è per altro facilitato dall'indice finale dei notai e dal *Repertorio* informatizzato, che consentono – a differenza di quanto avviene nella maggior parte delle edizioni – di recuperare tutte le operazioni di un professionista della scrittura, anche l'autentica di copie, senza perciò venir meno alle norme suggerite, a proposito di autentiche, dal Pratesi<sup>15</sup>.

Questo raccordo continuo con uno strumento telematico, per altro ancora *in fieri*, qual è il *Repertorio* dei notai, e la contemporanea presenza in rete dell'edizione delle carte di S. Pietro in Monte, stuzzicano un ulteriore, ed ultimo, ordine di riflessioni. La versione telematica è un ipertesto, che, oltre ad un motore di ricerca *ad hoc*, offre la possibilità di spaziare comodamente tra quadri più ampi e generali (per esempio attraverso un *Atlante diplomatico*, in sostituzione delle tradizionali tabelle) ed il dettaglio. La maschera relativa ad ogni singolo documento permette, infatti, di collegarsi al regesto, alla descrizione della *traditio*, del *verso*, del supporto, delle annotazioni e alla bibliografia, nonché di recuperare i *links* agli altri fondi e strumenti, primo fra tutti il *Repertorio* dei notai. Si tratta, insomma, di ciò che Jean-Philippe Genet ha definito *metafonte*<sup>16</sup>. È giusto il confronto con la versione a stampa, ne mette in rilievo con maggior nettezza le peculiarità. Siamo di fronte ad un linguaggio scientifico dai meccanismi completamente nuovi, contraddistinto da un modo di procedere non più assiale ma reticolare, dalla non sequenzialità, dal carattere aperto dei testi, e quindi da un'estrema provvisorietà, connessa però alla possibilità di aggiornamento in tempo reale, da criteri argomentativi basati innanzitutto sull'associazione di idee<sup>17</sup>.

Basti un esempio, forse banale ma senz'altro significativo. Nella versione digitale è il motore di ricerca ad assolvere la più elementare delle funzioni svolte da un indice a stampa, quella di rintracciare nel testo le parole cercate. Ma sia la tradizionale lemmatizzazione, sia la marcatura che è alla base di ogni motore di ricerca, sono di fatto anche preliminari operazioni critico-esegetiche – la prima resa esplicita attraverso la stampa, l'altra sostanzialmente sottintesa, virtuale – irrinunciabili e irriducibili, per lo meno per testi complessi quali sono le edizioni documentarie. Se, infatti, l'interrogazione automatica rende la ricerca più spedita e offre possibilità di approccio più raffinate e strutturate, l'indice mette immediatamente a disposizione dello studioso i risultati della prima schedatura, un'insostituibile preliminare griglia di base, caratterizzata, tra l'altro, da una sorta di vischiosità sollecitante.

È dunque necessario – come è stato richiamato da più parti – riflettere attentamente sugli obiettivi e sulle possibilità delle nuove applicazioni, sui metodi di ricerca, ecdotici ed ermeneutici, soprattutto per poter pervenire ad adeguati criteri di valutazione. Si impone ormai – ed anche nella riflessione metodologica applicata ai nuovi *media* la scuola pavese è in prima linea – la definizione di uno statuto epistemologico appropriato.

**Annalisa Albuzzi**

## NOTE

<sup>1</sup> Non si può qui dimenticare un altro recente e prezioso frutto di questo interesse, la nuova edizione del *Liber vitae* di S. Salvatore di Brescia – *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, herausgegeben von D. Geuenich - U. Ludwig, unter Mitwirkung von A. Angenendt, G. Muschiol, K. Schmid (†), J. Vezin, Hannover 2000 (Monumenta Germaniae historica. Libri memoriales et necrologia, Nova series, 4) – anticipata dallo studio di U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Memorialüberlieferung. Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung des Liber vitae von San Salvatore in Brescia und des Evangeliars von Cividale*, Hannover 1999 (Monumenta Germaniae historica. Studien und Texte, 25).

<sup>2</sup> La si può consultare nella sezione «Cantieri» della rivista telematica «Scribeum. Saggi e materiali on-line di scienze del documento e del libro medievali» (URL: <http://dohc.unipv.it/scribeum/>), presente in rete a partire dal 1999. Nel medesimo anno, come momento esemplare dell'intera silloge, ormai prossima alla stampa, veniva offerta – in occasione di un convegno svoltosi a Pavia tra il 26 e il 27 marzo – l'edizione dell'attuale doc. nr. 85, un testimoniale datato 6 luglio 1175 (E. CAU, «*testatur ante rucas se fuisse gastaldum*». *Memoria storica e cultura materiale in un documento bresciano del 1175*, in *Archivi culturali*, a c. di A. Stella, Pavia 1999, pp. 2-18, con appendice di P. TOMASONI, *Osservazioni linguistiche*, pp. 19-23). Gli atti della giornata di studio del 1994 – a cui parteciparono E. Cau, G. Andenna, A.A. Settia e P. Mossi – sono stati raccolti in «Civiltà bresciana», III/3 (1994), pp. 5-30. Per quanto riguarda, invece, il convegno del 1995, si vedano le cronache di G. ARCHETTI, *Il «Codice diplomatico bresciano» e le carte di S. Pietro in Monte Orsino di Serle*, «Bollettino informativo del Centro storico benedettino italiano», 11 (1995), pp. 44-47; G. FORZATTI GOLIA, *Istituzioni, vita materiale e cultura nel «Piemonte» bresciano (secoli XI-XII). Una lettura interdisciplinare delle carte inedite di S. Pietro in Monte Ursino (Serle, Brescia, 3 febbraio 1995. In margine al progetto di edizione delle fonti bresciane)*, «Nuova rivista storica», 80 (1996), pp. 393-401; EAD., *Le carte del Piemonte bresciano. Serle (Bs), 3*

*febbraio 1995*, «Quaderni medievali», 40 (1995), pp. 187-191.

<sup>3</sup> E. CAU, *Per l'edizione del fondo documentario: i criteri*, in S. Giulia di Brescia. *Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno (Brescia, 4-5 maggio 1990), a c. di C. Stella e G. Bentegani, Brescia 1992, pp. 38-48; E. BARBIERI, *Per l'edizione del fondo documentario: la ricomposizione dell'archivio antico*, *ibid.*, pp. 49-92.

<sup>4</sup> Prevista, entro breve termine, anche l'edizione del *tabularium* appartenuto al cenobio bresciano dei Ss. Cosma e Damiano, curata da Patrizia Merati.

<sup>5</sup> Accessibile nella medesima sezione «Cantieri», di cui alla nota 2, il «Codice diplomatico pavese» accoglie per il momento solo la tesi di dottorato in Diplomatica di M. MILANI, *Le carte del monastero di San Felice di Pavia (998-1294)*.

<sup>6</sup> Le caratteristiche distintive dei 'prodotti' maturati in ambito pavese sono facilmente riconoscibili, come risulta dalle seguenti edizioni: *Le carte del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro di Pavia*, II, (1165-1190), a c. di E. Barbieri, M.A. Casagrande Mazzoli, E. Cau, Pavia-Milano 1984 (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 1); *Le carte del monastero di San Pietro in Ciel d'Oro. Il Fondo Cittadella (1200-1250)*, a c. di E. Barbieri, C.M. Cantù, E. Cau, Pavia-Milano 1988 (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 2); *Le carte del monastero di Santa Maria di Morimondo (1010-1170)*, I, a c. di M. Ansani, Spoleto 1992 (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 3).

<sup>7</sup> Per S. Pietro in Monte e S. Pietro in Oliveto, oltre alle edizioni documentarie – a stampa e digitali – e a numerosi cenni recuperabili in opere storiografiche di ampio respiro, possiamo disporre dei contributi di P. GUERRINI, *Il monastero benedettino di S. Pietro in Monte a Serle. Notizia e documenti inediti (Sec. XI-XV)*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», 2 (1931), pp. 161-242, e di D. STIPI, *Invito a San Pietro in Oliveto. Storia-Tradizione-Leggenda-Arte-Folclore. Chiesa e convento dei padri carmelitani scalzi di S. Pietro in Castello - Brescia*, Brescia 1985. Sull'Archivio della Nunziatura, P. CENCI, *L'Archivio della Cancelleria della Nunziatura Veneta, in Scritti di storia e paleografia pubblicati sotto gli auspici di S.S. Pio XI in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'e.mo cardinale*

Francesco Ehrle, V, *Biblioteca ed Archivio Vaticano, Bibliothecae diversae*, Roma 1924 (Studi e testi, 41), pp. 273-330.

<sup>8</sup> Se ne vedano i titoli alla nota 6. A proposito di criteri ecdotici, per meglio focalizzare il ventaglio di possibilità che ciascun editore ha a sua disposizione nel presentare i testi documentari, illuminante – ovviamente – il confronto con altre intraprese editoriali. Tra i numerosi esempi che meriterebbero di essere ricordati, non si può tralasciare un recente volume – *Le carte duecentesche del Sacro Convento di Assisi* (Instrumenti, 1168-1300), a c. di A. Bartoli Langeli - M.I. Bossa - L. Fumi, Padova 1997 (Fonti e studi francescani, 5. Inventari, 4) – incentrato su coordinate spazio-temporali diverse ma stimolante nella dialettica delle soluzioni proposte. Quello dell'edizione diplomatica, del resto, non è affatto un problema metodologico piano o scontato, bensì connesso – sia pure nel solco di un'illustre tradizione – a un dibattito consapevolmente vivace e, per così dire, 'militante': rappresentano, a riguardo, un importante parametro, oltre alla lezione del CAU, *Per l'edizione*, le relazioni tenute da A. BARTOLI LANGELI (*L'edizione dei testi documentari. Riflessioni sulla filologia diplomatica*), e da S.P.P. SCALFATI (*Per l'edizione delle fonti documentarie*) in occasione dell'VIII Settimana residenziale di studi medievali su «L'edizione di testi mediolatini. Problemi e prospettive» (Carini, 24-28 ottobre 1988) e pubblicate in «Schede medievali», 20-21 (1991), rispettivamente alle pp. 116-131 e 132-140. Non si dimentichi, poi, che l'introduzione dei *media* digitali e, conseguentemente, di linguaggi scientifici dotati di limiti e possibilità nuovi, oltre che in gran parte ancora inesplorati (per i quali si veda la nota 14 e il testo relativo), costituisce un'ulteriore variabile che sollecita una continua riconsiderazione delle passate acquisizioni.

<sup>9</sup> Si vedano, per esempio, le riflessioni critiche di A. PRATESI, *Recensione a Gli atti privati milanesi e comaschi del sec. XI*, a c. di C. Manaresi - C. Santoro, II (a. 1026-1050), Milano 1960, «Studi medievali», s. III, 4 (1963), p. 258. Sulla rilevanza delle *notitiae* dorsali è recentemente tornata A. GHIGNOLI, *Pratiche di duplice redazione della carta nella documentazione veronese del secolo XIII*, «Archivio storico italiano», 47 (1999), pp. 563-584.

<sup>10</sup> In aggiunta alle relazioni presentate dal Cau e dal Barbieri al convegno storico su Santa Giulia

(per i quali si rimanda alla n. 3), si vedano alcuni contributi del medesimo Barbieri – *Il monastero pavese di Santa Maria de Ortis (secoli XIII-XIV)*, in *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena 1982 (Italia benedettina, 5), pp. 407-437; *L'archivio antico del monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia (secoli VIII- XII)*, «Bollettino della Società pavese di storia patria», in *Vicende storiche e artistiche del complesso di San Tommaso in Pavia*, Convegno di studi (Pavia, 15-16 aprile 1988), Pavia 1989 [n.s., 28-29 (1976-1977)], pp. 37-74; *L'archivio antico del monastero di S. Tommaso*, «Annali di storia pavese», 18-19 (1989)], pp. 49-61 – e l'*Introduzione* dell'Ansani a *Le carte del monastero di S. Maria* (pp. XXVII-XLVI).

<sup>11</sup> Una tra le più rilevanti è quella del *tabularium* appartenuto al monastero benedettino femminile di S. Vittore di Meda (Milano) ed oggi consultabile *in loco* grazie alla grande sensibilità storica della nobile famiglia Antona Traversi: si rinvia, per una prima nota informativa e un preliminare orientamento bibliografico, ad A. ALBUZZI, *Pergamene inedite dei secoli X e XI nell'Archivio privato Antona Traversi di Meda*, «Aevum», 70 (1996), pp. 193-195.

<sup>12</sup> ANSANI, *Introduzione*, pp. XLIV-XLV.

<sup>13</sup> Illuminante, a riguardo, l'esempio dei quattro inventari di beni e *chartae*, databili ai secoli XI-XII, pubblicati in E. LANZANI BARONI - S. SIRONI, *Le più antiche pergamene del monastero di S. Maria Assunta di Cairate (secc. XI-XIV)*, Cairate (Varese) 1999 (Quaderno aggiunto agli Atti dei Convegni cairatesi 1990-1996), nr. 1, 2, 4, 5. Una ricomposizione dei diversi *scrinia* confluiti in Archivio di Stato di Milano, condotta non solo attraverso il sostegno di inventari e registri, ma anche sulla base delle diverse annotazioni dorsali, consentirebbe di accertare che questi *brevia*, conservati nella medesima cart. 550 (Archivio Diplomatico, *Pergamene per fondi*) che ci tramanda anche la documentazione medioevale relativa al cenobio benedettino femminile di S. Maria di Cairate, non sono – come affermano gli editori – «atti di origine diversa», confluiti nel *tabularium* cairatese «in epoca anteriore all'apposizione della segnatura Bonomi sul verso dei documenti e successiva alla soppressione dell'ente o comunque alla compilazione dell'inventario settecentesco» (p. 7), e fare ipotesi giustificate sulla loro provenienza. A ben guardare, infatti, si riscontra un'a-

nomalia estremamente significativa nella successione numerica delle segnature apposte dall'erudito cisterciense. La serie delle pergamene di Cairate ordinate da Ermete Bonomi comincia con il testamento di Manigunda (Museo diplomatico, nr. 7), segnato «1». Prosegue poi, in mancanza di atti membranacei del sec. XII, con le investiture del 1272, numerate a partire da «2». Le due pergamene sui cui furono redatti gli elenchi in questione recano invece le segnature «4» e «5». Per comprendere questa apparente aporia, è necessario, perciò – sulla scorta di M.A. CONTE, *Ermete Bonomi archivista cisterciense. Studi su medioevo e diplomazia in Sant'Ambrogio di Milano nel Settecento*, «Archivio storico lombardo», 114 (1988), pp. 151-192 – far breve riferimento all'attività archivistica svolta dal Bonomi, in particolar modo a S. Fedele, presso quello che sarebbe divenuto l'Archivio di Stato di Milano. È noto infatti – si veda a riguardo anche C. MANARESI, *Rapporto presentato all'ill.mo sig. direttore del R. Archivio di Stato in Milano sulle condizioni generali delle pergamene (Fondo di Religione) e riordinamenti compiuti nell'anno 1910*, «Annuario del R. Archivio di Stato in Milano per l'anno 1911», Milano 1911, p. 65 – come, per il progetto finalizzato alla costruzione di un 'archivio diplomatico', l'archivista generale Michele Daverio avesse pensato di avvalersi dell'ex «artis diplomaticae professor». Il 17 gennaio 1804, anzi, il Daverio commissionava al Bonomi, che, alla vigilia delle soppressioni, aveva rivestito la carica di bibliotecario e archivista presso il monastero di Chiaravalle e quella di archivista nel cenobio di S. Ambrogio, il riordinamento delle pergamene provenienti da alcuni enti ecclesiastici lombardi. È così che oggi la tipica segnatura Bonomi – apposta nell'angolo superiore sinistro della membrana e costituita dall'anno, espresso in cifre romane, preceduto quasi sempre da un numero arabo – può essere rintracciata, oltre che sulle pergamene dei cenobi di S. Ambrogio e Chiaravalle, anche su quelle di S. Maria di Cairate, di S. Maria di Morimondo, di Rosate, nonché di alcuni enti ecclesiastici cremonesi (S. Agostino, S. Benedetto) e milanesi (S. Agostino, S. Apollinare, S. Maurizio, i canonici di S. Ambrogio, i decumani del Duomo), come risulta anche dalla relazione *Lavori di riordinamento e inventari*, «Annuario del R. Archivio di Stato in Milano per l'anno 1912», Milano 1912,

pp. 46-48, 50. E proprio all'archivio dei decumani del Duomo di Milano potrebbero, anzi, appartenere gli inventari medioevali conservati tra le carte di Cairate, almeno sulla base di un preliminare confronto tra le diverse annotazioni dorsali. Al medesimo archivio si potrebbe forse accreditare, sempre sulla base della numerazione Bonomi («3\*») e delle annotazioni apposte sul *verso*, anche l'elenco di terre edito in *Le pergamene del secolo XII del monastero di S. Maria di Aurora di Milano conservate presso l'Archivio di Stato di Milano*, a c. di M.F. Baroni, Milano 1984 (Pergamene milanesi dei secoli XII-XIII, 1), nr. 22. È evidente che ogni dubbio potrà essere fugato solo dopo un'indagine sistematica volta a ricomporre le *disiecta membra* dei diversi fondi archivistici, sulla preliminare scorta della segnatura Bonomi e previo il riconoscimento delle altre scritte dorsali di età moderna.

<sup>14</sup> E. BARBIERI, *Notariato e documento notarile a Pavia (secoli XI-XIV)*, Firenze 1990 (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Pavia, 58).

<sup>15</sup> A. PRATESI, *Una questione di metodo: l'edizione delle fonti documentarie*, «Rassegna degli Archivi di Stato», 17 (1957), p. 327.

<sup>16</sup> J. PH. GENET, *Sources, métasource, texte, histoire*, in *Storia & multimedia. Atti del Settimo Convegno*, a c. di F. Bocchi - P. Denley, Bologna 1994, pp. 3-17.

<sup>17</sup> Per una riconsiderazione corale dei rapporti tra telematica e discipline storico-umanistiche, si tenga conto dell'articolata serie di interventi *Il documento immateriale. Ricerca storica e nuovi linguaggi*, a c. di A. Zorzi - G. Abbatisa, «L'indice dei libri del mese», 17/5 (2000), dossier nr. 4, la cui pubblicazione in rete (URL: <http://lastoria.unipv.it/dossier/>) è stata curata da Michele Ansani per «La Storia. Consorzio italiano per le discipline storiche on line». Un primo censimento *webliografico* di altri *links* che rinviano a riflessioni generali, progetti di digitalizzazione ed edizioni di fonti documentarie *on line* viene periodicamente aggiornato dallo stesso Ansani, con il titolo *La documentazione*, in supporto al I *workshop* nazionale di studi medievali e cultura digitale «Medium-evo. Gli studi medievali e il mutamento digitale», che si terrà a Firenze tra il 21 e il 22 giugno 2001 (URL: [http://www.storia.unifi.it/\\_PIM/Medium-Evo/dosweb-docu.htm](http://www.storia.unifi.it/_PIM/Medium-Evo/dosweb-docu.htm)).

## Le lastre del ‘Pulpito di Maviorano’ In margine alla mostra “Il futuro dei Longobardi”

Nel percorso della mostra *Il futuro dei Longobardi*, allestita nell'ex monastero benedettino di S. Giulia, è stato inserito nel mese di agosto un reperto abbastanza singolare e per certi aspetti atipico fra le testimonianze longobarde in Italia. Si tratta di quattro frammenti lapidei longobardici, cronologicamente riferibili al secolo VIII (due lastre e due pilastrini), che nella situazione attuale di reimpiego, costituiscono altrettanti elementi prospettici del pulpito collocato sopra la porta dell'ingresso laterale della antica pieve di Santa Maria Assunta, nella contrada Piedeldosso in Gussago, una struttura definita ora dall'assetto tardogotico terminato verso il 1470, ma di fondazione forse tardo longobarda e annessa al monastero di Leno che vi nominava un *praepositus*.

Le due lastre sono di calcare cristallino a struttura saccaroide bianco venato (tipo marmo apuano); i due pilastrini di calcare microcristallino rosato<sup>1</sup>. L'ornamentazione a basso rilievo, molto fitta, interessa tutta la superficie delle due lastre, mentre quella dei due pilastrini, del tipo a nastri intrecciati, ricopre in uno due facce e nell'altro una soltanto. Questi materiali lapidei vennero riutilizzati per assemblare il pulpito (probabilmente nel secolo XV al tempo del rifacimento della chiesa), collocato su due mensole sopra la porta dell'ingresso laterale. Sulla lastra maggiore, a livello del bordo superiore, venne incisa una piccola fascia ornamentale con un motivo di gigli rivolti all'esterno, con tecnica a superfici chiaramente arrotondate<sup>2</sup>. Circa la destinazione originaria di questi superstiti elementi prima del loro riutilizzo in pulpito, nella letteratura artistica si riscontra una sostanziale concordia nel ritenerli parti di un monumento sepolcrale<sup>3</sup>; ma potremmo anche essere in presenza di frammenti di una più articolata recinzione presbiterale appartenente alla primitiva chiesa eretta prima del Mille, più piccola dell'attuale e forse a tre navate, poiché rimangono testimonianze di capitelli altomedievali da lì provenienti.

Con il riferimento specifico ad uso di sepoltura, la complessa ornamentazione delle due lastre ha sempre presentato agli studiosi che si proposero di interpretarla, una serie di difficoltà iconografiche. La scarsa possibilità di correlare tutti gli elementi qui presenti agli esempi di scultura altomedievale di derivazione longobarda, ha ritardato un poco la comprensione globale di tutti gli elementi simbolici, teologici, allegorici che sembrerebbero quasi aggregati per una sorta di *horror vacui* sconfinante nella caoticità: caratteristiche negative, almeno apparentemente, e comuni a tutte le sculture

classificate barbariche. Gli studiosi che avevano condotto un esame più accurato della composizione e dei motivi ispiratori, si erano convinti che qui lo scultore avesse seguito uno schema preciso senza trascurare una relativa simmetria, quale gli poteva venire dal potere espressivo dei tempi e dalla capacità di comprendere i canoni degli antichi modelli classici<sup>4</sup>. L'esame stilistico concludeva per una assegnazione cronologica al secolo VIII, alla cui tradizione plastica, in uso a quel tempo lo scultore si attiene, adottando «un rilievo privo di piani, basso e uniforme ed una linea di contorno contrastata e ruvida»<sup>5</sup>. Anche i singoli raffronti tipologici inducono per una datazione al secolo VIII, soprattutto il cavaliere della lastra frontale, l'unica figura umana del complesso, ravvicinabile alle testine a sbalzo che compaiono sulle croci di lamina d'oro di fattura longobarda ritrovate anche nel territorio bresciano; altre analogie tra il cavaliere e l'angelo che figura nel pluteo di Signaldo sono state evidenziate già nell'opera di G. Panazza e A. Tagliaferri: viso a pera rovesciata, collo a tronco di cono, muso tozzo e lungo, occhi marcati, bocca di traverso, posizione di profilo, abbigliamento ed armatura che richiamano il tipo consolare delle statue romane e dei dittici d'avorio tardo romani. La forma dell'armatura fece pensare anche che il personaggio effigiato, assai ragguardevole, fosse uno dei *maiores possidentes*, un appartenente alla prima classe dell'editto di Astolfo<sup>6</sup>.

La raffigurazione nel suo insieme rimase però senza spiegazione, anche se si consolidò la convinzione che si fosse alla presenza di una commistione tra elementi cristiani uniti ad elementi di chiara derivazione pagana. M. Brozzi e A. Tagliaferri erano convinti che il significato della raffigurazione dovesse apparire poco chiaro agli stessi contemporanei, e pensavano che di proposito il *pictor imaginarius* (probabilmente un alto prelato) creasse una simbologia chiusa, quasi di casta, comprensibile solo ai dotti<sup>7</sup>. Un'interpretazione minuziosa e globale più recente tuttavia è stata proposta da uno studioso tedesco, R. Kutzli, in un'opera che esplora tutto il *corpus* della scultura longobarda soprattutto in rapporto ai complessi significati allegorici dei nastri intrecciati ed annodati, che costituiscono tanta parte della scultura longobarda conservata fino ai nostri giorni.

La lettura del Kutzli parte dalla lastra frontale iniziando dal settore marginale di destra, peraltro da considerare lievemente mutilo poiché manca una piccola porzione del cavallo, della rosetta in alto e della pecora sotto la rosetta. Il cavaliere che si vede in basso è la raffigurazione del defunto, che, venendo dall'ambito della vita passata, varca la soglia dell'aldilà. Immediatamente davanti al cavaliere è raffigurata un'aquila che ghermisce nei suoi artigli un pesce: questo gruppo si lega al cavaliere mediante la zampa anteriore del cavallo che è posata sul pesce. Per l'interpretazione il Kutzli rimanda alle pagine dell'Edda, là dove era stata annunciata ai longobardi, popolo di Odino, il crepuscolo degli dei come tragico destino degli uomini e degli dei. L'Edda non narrò soltanto la fine di Odino, ma cantò anche suo figlio Widar, vincitore del lupo Fenzi, che sconfisse morte e rovina; e soprattutto lo cantò come guida e preparatore di una risali-

ta, di una risurrezione, di un nuovo mattino del mondo. Il popolo longobardo visse l'adempimento delle antiche promesse nel suo incontro col cristianesimo, come adombrato da Wala, la veggente dell'Edda che aveva cantato: «Vedo salire un'altra volta la terra verdeggiante dal profondo del mare. Cascate d'acqua ora rumoreggiano intorno; lontano sopra i monti vola l'aquila marina».

L'aquila che afferra il pesce sarebbe così un'importante raffigurazione del rinnovamento, della crescita e dell'adempimento delle antiche promesse attraverso il cristianesimo. L'aquila, in quanto immagine vittoriosa della più alta forza dello spirito e simbolo dell'evangelista Giovanni, afferra il pesce considerato immagine di forze eteree operanti nel fluido vivente, simbolo del Cristo, signore degli elementi. Il cavallo posa lo zoccolo di una zampa anteriore sul pesce: con ciò il cavaliere entra nella sfera rappresentata dall'aquila che porta il pesce; entra cioè nella zona del nuovo divenire, nel cui mezzo si eleva sul sole l'albero della vita, al quale tutti i viventi guardano. Quella infatti che al centro della lastra sembra una lesena istoriata con capitello, in realtà va letta come raffigurazione dell'albero della vita, nascente da una rosetta solare: è albero e al tempo stesso colonna cosmica. A questo albero guardano tutte le bestie raffigurate nel pannello, ad eccezione di un animale poco identificabile sopra il cavaliere che sembra rivolto al di fuori.

Nella zona alla sinistra dell'albero-colonna assunto come elemento di divisione, è visibile un leone con la coda fra le gambe in atto di umiltà e di adorazione; sopra il leone un agnello, su un piano in salita, sorregge con la zampa anteriore destra ripiegata una croce a spirale longobarda. Sopra di lui un pavone, simbolo di un grado più elevato di conoscenza, si piega pieno di umiltà davanti all'albero della vita. Ancora più in alto quattro rosette a sei foglie, segno di potenze cosmiche, irraggiano tutto il riquadro. L'ultima a destra allude ad un motivo molto conosciuto: l'eguale importanza delle potenze provenienti dal centro e dalla circonferenza.

La zona di destra dell'albero offre una visione ancora più complessa: i segni solari si vedono anche in basso, il leone è atteggiato in atto di umiltà con le ginocchia piegate all'albero della vita, mentre con la lingua in fuori si accinge ad accostarsi a questo nutrimento; in alto di nuovo l'agnello e il pavone. Più decentrata un'aquila in volo solleva, tenendolo negli artigli, un serpente il quale allunga il suo capo con la lingua in fuori sulla testa dell'aquila, in atteggiamento di ascolto. Al di sopra un altro serpente, inchinato in adorazione, si avvicina all'albero della vita. Il serpente ha un ruolo fondamentale nell'arte e nel pensiero dei longobardi: si sa che prima del loro incontro col cristianesimo, e in parte anche più tardi (a Benevento fino al secolo IX) essi praticavano il culto dei serpenti. Nella loro cultura il serpente, caduto nelle profondità della terra, era un'immagine parziale della saggezza del pensiero che, separata dall'origine del sole, diventa veleno. Riportato di nuovo nella sfera del sole, il serpente è redento. Anche il linguaggio dei nastri intrecciati non fa altro che rimandare a questa tematica del serpente che, redento, è pervaso dal flusso dell'Essere. I serpenti del resto figurano

in tutte le importanti sculture longobarde (coro di Santa Maria in Trastevere a Roma, museo di Ferrara): in un frammento di scultura di Cividale, poi, sono raffigurati serpenti che strisciano verso una croce e si inchinano adoranti in un gesto che assomiglia a quello dei serpenti di Gussago. Nella lastra piccola la superficie è dominata da un grande cerchio solare, con raggi ritmici, fluenti. Grandi e piccole rosette solari indicano uno spazio cosmico, e sono collocate anche entro il grande cerchio centrale; pavoni e altri uccelli si nutrono alla corrente vitale. Un animale con criniera di leone e la coda tra le gambe in segno di umiltà, raffigurato entro il grande cerchio centrale, lambisce un grappolo d'uva che ivi cresce. L'uva è elemento molto chiaro della simbologia cristiana, perché collegabile alla vite-vita. Tra il pavone ed il serpente nella zona a sinistra del riguardante nella lastra grande, è incisa un'iscrizione a caratteri maiuscoli con irregolarità di tratto tanto in altezza quanto in inclinazione, interpretata talvolta come MAVIORAN[U]S<sup>8</sup> e considerata alla stregua della firma dello scultore (un *Mavius* o *Mavinus*) che rivelerebbe in tal modo «un crescente senso della personalità artistica, sconosciuto alla tradizione classica», oppure vista come indicazione del nome del personaggio depresso nel sarcofago<sup>9</sup>. R. Kutzli<sup>10</sup>, che pure ritiene la scritta vera e propria firma del lapicida, immagina che un maestro di nome *Mavio* o *Mavino* attesti con questa solenne iscrizione – da leggersi MAVI ORANS – che questa complessa composizione, quasi una visione, gli è stata possibile mediante la preghiera e la meditazione.

### Pier Virgilio Begni Redona



Sarcofago detto di "Maviorano" (Gussago, pieve di S. Maria).

## NOTE

<sup>1</sup> G. PANAZZA, A. TAGLIAFERRI, *La Diocesi di Brescia*, Spoleto 1966 (Corpus della scultura alto-medievale), pp. 158-162. Le misure della lastra frontale sono cm 94 (altezza), cm 170 (larghezza), cm 10 (spessore); quelle della lastra laterale cm 94 di a., cm 104 di l., cm 10 di s.; i due pilastri, rispettivamente cm 95 di a., cm 23 di l., cm 13.5 di s.; cm 95 di a., 22 di l., 12.5 di s. Per un sommario inquadramento bibliografico si vedano: P. GUERRINI, *La Pieve e i prevosti di Gussago*, «Brixia Sacra», II (1911); G. PANAZZA, *Sculture preromaniche a Gussago*, in *Brescia. Monografia storica*, Brescia 1938; G. PANAZZA, *L'arte medioevale nel territorio bresciano*, Bergamo 1942; C. CECHELLI, *I monumenti del Friuli dal secolo IV all'XI*, Milano 1943; G. PANAZZA, *Sculture e iscrizioni pre-romaniche nel territorio bresciano*, in *Atti del 1° Congresso internazionale di studi longobardi*, Spoleto 1952; P. GUERRINI, *Recensione al libro di M. Brozzi e A. Tagliaferri "Le sculture barbariche..."*, «Memorie storiche della Diocesi di Brescia», XXIV (1957), p. 32; C. CECHELLI, *Modi orientali e occidentali nell'arte del secolo VII in Italia*, in *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Spoleto 1958; G. BONAFINI, *La scultura longobarda su marmo*, «Giornale di Brescia», 16 aprile 1960; G. PANAZZA, *L'arte dal secolo VII al secolo XI*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963; P.V. BEGNI REDONA, *Gussago. Che cosa raffigurano le due lastre lomgobarde?*, «La voce del popolo», 29

luglio 1983; IDEM, *Il pulpito di Maviorano*, in *Omaggio a Maviorano*, Catalogo della mostra a cura della biblioteca comunale di Gussago, Brescia 1984.

<sup>2</sup> PANAZZA, TAGLIAFERRI, *La Diocesi di Brescia*, p. 159.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 159; R. KUTZLI, *Langobardische Kunst. Die Sprache der Flechtbaender*, Stuttgart 1974, pp. 213-222.

<sup>4</sup> PANAZZA, TAGLIAFERRI, *La Diocesi di Brescia*, p. 159.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>6</sup> M. BROZZI, A. TAGLIAFERRI, *Le sculture barbariche di Santa Maria Assunta in Gussago*, Cividale 1959, p. 8. Alla nota 27 di p. 15 sono riportati i passi della legislazione di Astolfo pertinenti, tratti da G. PADELETTI, *Fontes iuris Italici medii aevi*, Torino 1877, p. 206.

<sup>7</sup> BROZZI, TAGLIAFERRI, *Le sculture barbariche*, p. 14; M. BROZZI, A. TAGLIAFERRI, *Arte longobarda, I. La scultura figurativa su marmo*, Cividale 1961, p. 8.

<sup>8</sup> G.P. BOGNETTI, *La Brescia dei Goti e dei Longobardi*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, p. 426.

<sup>9</sup> PANAZZA, TAGLIAFERRI, *La Diocesi di Brescia*, p. 160.

<sup>10</sup> KUTZLI, *Langobardische*, p. 219.



Particolari della lastra laterale e frontale del sarcofago detto di "Maviorano" (Gussago, pieve di S. Maria).

## **Dove va la storiografia monastica in Italia?**

### **Note e riflessioni su un convegno recente**

Un bilancio storiografico scaturisce sempre dall'esigenza di verificare dati acquisiti, di ripensare metodi, tematiche, indirizzi, prospettive in un confronto dialettico che ne faccia emergere la validità e proponga nuovi orientamenti. Il recente convegno tenuto a Brescia ed a Rodengo, realizzato, con la direzione scientifica di Giancarlo Andenna, grazie ai contributi dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia e del Centro Studi per la storia degli insediamenti monastici bresciani, ha affrontato diversi aspetti della storiografia monastica che ne offrono una visione d'insieme, all'interno della quale si caratterizzano specifici filoni di ricerca e di indagine. Problemi di carattere generale, dunque, ma anche un'accurata analisi degli orientamenti storiografici in area tedesca, francese ed inglese, se pure con uno sguardo ed un interesse privilegiato alla produzione italiana e con un valido riconoscimento alla storiografia locale bresciana, che negli ultimi decenni ha prodotto proficue iniziative per la conoscenza delle istituzioni religiose locali, in modo specifico delle istituzioni monastiche. Le congregazioni monastiche che dal secolo X nel corso del tardo medioevo hanno diversificato e vitalizzato il panorama delle esperienze di vita cenobitica sono state considerate, se pure con brevi interventi, da specialisti, che ne hanno evidenziato da una parte l'inserimento nel contesto del panorama generale, dall'altra le peculiarità e gli aspetti innovativi.

Un insigne studioso del monachesimo occidentale, Gregorio Penco, maestro e punto di riferimento per un'intera generazione di studiosi, il quale già una trentina d'anni fa avvertiva l'esigenza di riconsiderare sotto una prospettiva diversa la storia monastica, collocando lo sviluppo dei centri cenobitici "in un rapporto sempre più stretto con le vicende più generali della Chiesa e della società", ha tenuto la relazione introduttiva al convegno, indicando i due grandi temi oggetto, in diversa misura, delle successive relazioni, il rapporto tra centri monastici e territorio, e la storia delle singole congregazioni, ma lasciando anche spazio ad aspetti più generali, come la periodizzazione, la cultura, la letteratura, l'arte, la spiritualità. Una meditazione ed un ripensa-

*\* Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio, Brescia - Rodengo 23-25 marzo 2000.*

mento su quanto già aveva scritto negli anni Settanta, l'esame di un percorso storiografico che negli ultimi decenni si è arricchito di tematiche inedite e di nuovi interessi, con l'abbandono dello spirito apologetico e polemico, l'aderenza alle problematiche più significative, il superamento di vecchie pregiudiziali: questa intensa e ricchissima sintesi, già fissata in un esauriente e lodevole saggio pubblicato nel 1999 sulla rivista «Benedictina» è apparsa in occasione del convegno ulteriormente aggiornata, con la definizione di alcune tematiche particolarmente indagate negli ultimi anni, ad esempio quella delle "intenzioni dei fondatori", di una "storia al femminile" con l'esame delle varie manifestazioni che hanno accompagnato il sorgere di comunità miste o il fenomeno della reclusione, della "*Ecclesia spiritualis*" che in campo monastico ha dato vita alle esperienze di Gioacchino da Fiore e di Celestino V, del rapporto tra monachesimo e laicato. Uno strumento fondamentale per la comprensione delle strutture cenobitiche è senza dubbio il *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, iniziato nel 1974 e ora, con la pubblicazione del IX volume, quasi completato, dove largo spazio è occupato dal monachesimo, su cui hanno scritto studiosi quali Jean Leclercq, profondo conoscitore della cultura e della spiritualità monastica. Le nuove acquisizioni storiografiche sono state realizzate anche grazie alle condizioni generali in cui si sono venuti a trovare gli studi storici in Italia, e soprattutto grazie al consolidamento di centri e di studi che, come quello di Spoleto, della Mendola e numerosi altri, rappresentano al riguardo dei punti imprescindibili di riferimento. I più famosi centri monastici italiani, "da Bobbio a Pomposa, da Nonantola a San Benedetto Po, dalla Novalesa a S. Michele delle Chiuse, da Fonte Avellana a Vallombrosa", hanno continuato ad attirare l'attenzione degli studiosi anche mediante specifici convegni o la fondazione di appositi centri di studi. La più incisiva iniziativa in campo monastico è stata comunque, e continua ad essere, l'attività del Centro storico benedettino italiano, fondato alla fine degli anni Sessanta da d. Leandro Novelli dell'abbazia di Cesena, con un programma variamente articolato e già in buona parte attuato.

Della fervida attività di questo Centro ha riferito l'infaticabile d. Giovanni Spinelli, attento studioso di problemi monastici, che nel suo viaggio attraverso l'Italia, "più geografico che storiografico", esplora un panorama vario e completo delle "iniziative afferenti al campo della storiografia monastica locale, intesa nel senso privilegiato di storia delle istituzioni monastiche locali", spingendosi quindi ben oltre rispetto al titolo riduttivo della sua relazione (*La storiografia monastica nell'Italia centro-settentrionale*). I progetti portati avanti dal Centro storico benedettino italiano spaziano dalla compilazione del *Monasticon Italiae* per regioni e diocesi, alla pubblicazione di fonti inedite (come le *Matricole*), la convocazione di convegni storici a scadenza triennale sull'Italia benedettina, con la relativa pubblicazione degli *Atti*: specialmente i tre volumi che prendono in esame le vicende del monachesimo in Italia dagli inizi del '700 alla metà del '900 costituiscono una sintesi pressoché omogenea ed ininterrotta. La stessa continuità si nota nei volumi relativi al monachesimo cluniacense (v. *Cluny*

in Lombardia, 1979-1981 e *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, 1985), che hanno non solo rinnovato ma anche impostato su basi diverse la vecchia problematica dominante, facendo emergere l'esistenza di un cluniacesimo tipicamente italiano. Da Cesena, sede del Centro, i percorsi della memoria monastica si irradiano in luoghi diversi, sedi di altrettanti centri di produzione e di ricerca: Ravenna (Centro studi ravennate), Bobbio, Nonantola, Pomposa, Modena (Deputazione di storia patria), per passare poi alle Marche (Fonte Avellana, Montefano e S. Vittoria in Matenano) ed al Lazio, per il quale è d'obbligo segnalare la rivista «Benedictina», pubblicata dal 1947 su iniziativa dei monaci di S. Paolo di Roma col determinante apporto della comunità di Montecassino (Leccisotti, Pantoni, Lentini, Avagliano, Dell'Olmo), collocata ora redazionalmente e amministrativamente nell'abbazia di Farfa. Nel caso specifico dell'Italia settentrionale sono da menzionare alcune iniziative di carattere ligure, vivaci negli anni '70 e attualmente meno presenti, mentre la zona piemontese pullula di diverse esperienze locali, cui manca però ogni forma di coordinamento regionale, anche se il «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino» e la collana di edizioni che lo affianca "continuano a rivelarsi una miniera editoriale per la storia delle istituzioni monastiche regionali". La zona triveneta, che vede soprattutto nell'Università di Padova il suo centro propulsore per quanto concerne la ricerca storica sul monachesimo della regione, negli ultimi anni non ha dimostrato un interesse specifico per tale settore: pur constatando l'esistenza di diverse pubblicazioni, bisogna difatti rilevarne "il carattere molto parziale", che si unisce alle scarse edizioni di cartulari, "salvo il caso esemplare di Venezia".

Duole constatare che proprio per la Lombardia, a parte la felice eccezione del caso bresciano, di cui diremo tra poco, "si rileva una certa fiacchezza e discontinuità di ricerca e di produzione", con carenza di edizioni di fonti archivistiche.

Per sopperire a tale necessità moltissimo sta facendo la Sezione di Scienze Storiche e Paleografiche del Dipartimento Storico-Geografico dell'Università degli Studi di Pavia, in un ambizioso progetto di edizione delle fonti lombarde coordinato da Ettore Cau con la ben nota competenza e l'indiscusso rigore scientifico. Lontane le origini antiche e le premesse dell'iniziativa: da decenni infatti la scuola pavese, costituita, oltre che da Ettore Cau, da Ezio Barbieri e, in anni più recenti, anche da Michele Ansani, si occupa di edizioni di carte monastiche: i volumi *Le carte del monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia, II (1165-1190)*, 1984; *Le carte del monastero di S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia. Il fondo Cittadella (1200-1250)*, 1988; *Le carte di S. Maria di Morimondo, I (1010-1170)*, 1992, rappresentano un esemplare modello per quanto riguarda i criteri di edizione e di trascrizione. Da circa un decennio l'interesse degli studiosi pavesi si è rivolto anche alle istituzioni bresciane, con l'elaborazione di un progetto di edizione delle fonti di enti religiosi di quel territorio, promosso e coordinato dalla Fondazione Civiltà Bresciana, soprattutto grazie all'entusiasmo ed al tenace interessamento del suo presidente d. Antonio Fappani, sotto la guida e la direzione di un

comitato scientifico costituito da Giancarlo Andenna, Ezio Barbieri, Angelo Baronio, Ettore Cau, Cosimo Damiano Fonseca, Antonio Padoa Schioppa, Giorgio Picasso, Aldo A. Settia, Cinzio Violante. Il piano sistematico di edizione, elaborato da Cau e Barbieri, è stato presentato in occasione del convegno su S. Giulia (v. *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa. Atti del Convegno internazionale, Brescia, 4-5 maggio 1990*, a cura di C. Stella e G. Brentegani, Brescia 1992), con la scelta di una metodologia che ha prescelto il sistema di procedere per singoli fondi archivistici, secondo il criterio dell'”archivio ricostruito”, già sperimentato in diverse situazioni pavese. L'avvio del programma di edizione, realizzato grazie al coinvolgimento, oltre che della Fondazione Civiltà Bresciana, della Comunità della Valle Sabbia e di alcuni comuni del suo territorio, in un accordo di programma tra istituzioni pubbliche tanto inconsueto quanto ammirevole, ha privilegiato il monastero di S. Pietro in Monte: il volume *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039-1200*, a cura di Barbieri e Cau, con un saggio introduttivo di Settia, Brescia 2000, edito nella collana “Fontes”, rappresenta, come scrive d. Antonio Fappani nella presentazione, «la pietra miliare di un'impresa, il “Codice Diplomatico Bresciano”, che rientra da tempo nei programmi della Fondazione e che intende gettare le basi per una conoscenza, la più meditata e ampia possibile, delle radici e dello svolgersi della civiltà bresciana nelle sue più varie espressioni».

Sul progetto della scuola pavese si è soffermato Ezio Barbieri nel suo intervento (*Indagini di storia monastica in Lombardia e a Brescia; il problema delle fonti pergamenee*), esponendo in modo dettagliato quanto si è fatto finora ed anticipando quanto l'ambizioso ed innovativo programma prevede. Edizione di fonti documentarie che si propone in modo nuovo, anzitutto: non più, o perlomeno non solo, edizioni cartacee, ma edizione digitale, che ha già visto nella rivista «Scrineum. Saggi e materiali on-line di scienze del documento e del libro medievali» (Università di Pavia 1999-2000) una felice realizzazione, e che comprende, nella sezione “Cantieri” una serie di proposte, alcune che si stanno avviando, altre già in parte concretizzate. Prima fra tutte il *Codice Diplomatico digitale della Lombardia medievale (secoli VIII-XII)*, elaborato in modo tale da poter conciliare i tradizionali e rigorosi statuti editoriali della produzione cartacea con le più nuove e sofisticate regole dell'universo informatico (in quest'ottica sta lavorando un gruppo di studio pavese coordinato da Michele Ansani: v. in proposito il saggio dello stesso Ansani *Diplomatica e diplomatisti nell'arena digitale*, «Archivio Storico Lombardo», 2000), progetto promosso dalla Regione Lombardia che l'ha inserito in un piano finanziario di durata triennale, con la previsione delle prime immisioni in rete di materiali entro il marzo 2001, comprensivo anche di due iniziative dove va a confluire una serie di dati su cui si sta lavorando da anni: il *Codice Diplomatico Bresciano (secoli VIII-XII)*, edizione digitale a cura di Ansani, e il *Codice Diplomatico Pavese (secoli VIII-XIII)*, edizione digitale a cura di Barbieri. Nell'edizione on-line sono indicate due sezioni, strumenti e edizione per fondi, che si rinvergono quindi sia

nel caso bresciano sia in quello pavese. Gli strumenti sono evidentemente i medesimi: per quanto concerne le istituzioni bresciane alcuni “contenitori” sono già provvisti di una ricca documentazione, come il *Repertorio dei notai*, *l’Atlante*, *gli Archivi* e la *Bibliografia*.

Il *Codice Diplomatico Pavese* prevede l’edizione dei documenti di S. Cristoforo, S. Felice (del quale sono state inserite le carte dal 998 al 1400, già edite nella tesi di dottorato in Diplomatica di Marina Milani), S. Giovanni *Domnarum*, S. Maria del Senatore, S. Pietro in Ciel d’Oro, fondo pergamene comunali, Curia Vescovile, Ss. Gervaso e Protasio di Montebello, S. Maria di Giosafat, S. Maria Teodote, S. Salvatore, fondi minori. Nel *Codice Diplomatico Bresciano* sono compresi S. Benedetto di Leno, Ss. Faustino e Giovita, S. Brigida, S. Eufemia, S. Nicola di Rodengo, fondi minori, il *Liber Potheris*, oltre ai monasteri dei Ss. Cosma e Damiano, S. Giulia, S. Pietro in Monte di Serle, S. Giovanni ‘*de foris*’, per i quali del materiale è già disponibile in rete.

Prima di considerare in modo specifico il monachesimo bresciano, diffusamente indagato nelle sue problematiche da Gabriele Archetti, pare comunque doveroso almeno menzionare l’intervento di Franz Neiske, dell’Università di Münster, su *La ricerca cluniacense e le nuove tecnologie informatiche (Banche dati e reti telematiche)*, che rappresenta soluzioni diverse rispetto all’esperienza pavese di cui si è appena parlato, ma che offre per lo studio del monachesimo cluniacense vastissime informazioni e preziosi supporti.

L’accento a Cluny richiama la complessa e documentata relazione di Giancarlo Andenna (*La storiografia su Cluny in Italia nel XX secolo*), da decenni interessato alle avventure italiane dei monaci borgognoni, che ripercorre le tappe fondamentali di un percorso storiografico che passa da una prima fase pionieristica a un momento di maggiore riflessione sui grandi temi delle origini e della diffusione di Cluny nel “*regnum Langobardiae*”, nonché sulle questioni dei rapporti con le altre istituzioni della Chiesa, quali i vescovi, i capitoli canonicali, le congregazioni monastiche e con le forze sociali (v. in proposito i lavori di Piero Zerbi, raccolti in seguito nel volume *Tra Milano e Cluny*, 1978). Due tendenze di studi si affermarono in Italia negli anni Sessanta, una di natura storiografica, mirante a scoprire, secondo l’espressione di Ovidio Capitani, “quale coscienza Cluny e i suoi abati ebbero della funzione del cenobio”, l’altra, coordinata da Cinzio Violante, di storia delle istituzioni e del rapporto tra monachesimo cluniacense e ceto dominante. Si è già accennato ai volumi su Cluny pubblicati negli anni Ottanta dal Centro Storico benedettino italiano, che hanno messo a fuoco una serie di tematiche caratterizzanti del monachesimo cluniacense specificamente lombardo e più in generale italiano. Lo stesso Andenna, che già in quell’occasione si era occupato del monachesimo cluniacense femminile nella “*Provincia Lombardie*”, riallacciandosi all’antico interesse verso i cluniacensi iniziato nel 1971 con lo studio del priorato di S. Valeriano di Robbio, ha continuato ad approfondire i temi istituzionali su cui già si era espresso Violante, soprattutto il rapporto tra poteri politici e strut-

ture religiose (v. ad esempio la meditata sintesi *I priorati cluniacensi in Italia in età comunale*, relazione tenuta al Convegno di Dresda del 1996). Un ultimo aspetto dell'intervento di Andenna è risultato di particolare interesse, quello sulla stasi e la decadenza dei priorati cluniacensi dalla fine del XII secolo, o meglio di "Cluny dopo Cluny", nel quale i monaci rimasero fedeli nella povertà e nei debiti ai vecchi ideali di preghiera, di "caritas" e di "hospitalitas": in questo campo di ricerche molte pagine sono ancora da scrivere.

L'entrata dei cluniacensi in territorio bresciano, come ribadisce Gabriele Archetti, è riferibile al 1083, in seguito alla donazione della chiesa di S. Pietro di Provaglio; nella bolla di Urbano II del 1095, dove è indicata per la prima volta la consistenza e la diffusione dei cenobi cluniacensi in Italia settentrionale, tra le dipendenze bresciane, rappresentate come priorati autonomi, è menzionato anche il monastero di S. Nicola di Rodengo, oltre ad una decina di chiese dipendenti di cui si hanno scarse notizie (sui due monasteri v. gli esaurienti studi di Giovanni Spinelli, Angelo Baronio, Irma Bonini Valetti e della compianta Maria Bettelli Bergamaschi). In seguito sono attestate anche altre celle cluniacensi, ma le loro vicende sono alquanto effimere dal punto di vista storiografico; inoltre, soltanto nel caso del priorato di Capo di Ponte in Valcamonica si è conservata la primitiva chiesa monastica, unica testimonianza superstite, insieme alla chiesa di Provaglio, che ha subito comunque vari rimaneggiamenti, dell'architettura cluniacense in territorio bresciano.

Archetti, da anni impegnato in un proficuo lavoro di ricerca e di studio sulle strutture ecclesiastiche bresciane, interessato ultimamente soprattutto a quelle monastiche (basti pensare al lungo saggio storiografico *Per la storia di Santa Giulia nel Medioevo. Note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, apparso su «Brixia Sacra», n.1-2, marzo 2000) con il suo intervento sul monachesimo "bresciano" nella più recente storiografia offre una documentata panoramica delle presenze cenobitiche, tenendo conto anche di una bibliografia che considera gli aspetti più generali di storia ecclesiastica in rapporto alle istituzioni politiche e territoriali. È d'obbligo il riferimento al già citato convegno di S. Giulia del 1990, alla vigilia della trasformazione del complesso nel "Museo della città": momento di bilanci storiografici, di nascita e sviluppo di nuovi interessi, occasione di forte impulso alle ricerche non solo su S. Giulia, ma anche sulle istituzioni ecclesiastiche e monastiche della diocesi (basti pensare al menzionato *Codice Diplomatico Bresciano*). Non ci soffermiamo sui numerosi studi dell'ultimo decennio relativi a S. Giulia e ad altre fondazioni bresciane, ribadiamo però che essi sono il segno non solo degli interessi specifici degli studiosi, ma mostrano anche un forte coinvolgimento della città per la conservazione e lo studio di un patrimonio architettonico e culturale in cui la società locale si identifica, con una volontà politica che vede nella grandezza del passato salde radici su cui costruire e dare un significato più consono al presente. Solo un richiamo all'altro grande monastero longobardo, San Benedetto di Leno, paragonabile senza dubbio per importanza a

quello di San Salvatore (poi Santa Giulia), collocato nella bassa pianura orientale bresciana ai confini tra le province di Cremona e di Mantova, strettamente legato a Montecassino, da cui, su richiesta di re Desiderio, sarebbe partita una colonia di 12 monaci guidati dall'abate Ermoaldo: intorno al 758 questo drappello di religiosi si stabiliva in una località della pianura bresciana, allora detta *Leones*, dove lo stesso Desiderio aveva in precedenza fondato una chiesa dedicata al Salvatore, alla Vergine e all'arcangelo Michele. Il saggio più completo sul cenobio resta quello di Angelo Baronio del 1984, dove però già il titolo *Monasterium et populus* mostra l'interesse precipuo dello studioso verso il processo di organizzazione civile e sociale che nel centro religioso trovava il fulcro e l'origine. Lo stesso Baronio da tempo si sta occupando della trascrizione delle carte: inutile esprimere quanto interesse tale edizione susciterebbe e quale massa di notizie e di dati recherebbe per la conoscenza della storia bresciana, ben oltre un ambito puramente di storia monastica.

Anche il monastero suburbano di Sant'Eufemia, fondato dal vescovo Landolfo II agli inizi dell'XI secolo, considerato per alcuni aspetti da Giancarlo Andenna in rapporto alla politica ecclesiastica dei vescovi di Brescia nell'XI secolo, manca di una storia complessiva e di studi specifici, mentre due recenti saggi aprono un proficuo campo di indagine, substrato indispensabile per ricerche più approfondite, relativamente al monastero dei Ss. Cosma e Damiano ed a quello di S. Faustino (v. Paola Trotti, *San Cosma e Damiano a Brescia*; Gianpietro Belotti, *Il monastero di San Faustino*, «Brixia Sacra», n.1-2 marzo, 2000).

Lasciamo il territorio bresciano per ricordare brevemente altri momenti di storiografia monastica emersi nel corso del convegno. Il problema delle istituzioni monastiche dell'Italia meridionale, ad esempio, considerato da Giovanni Vitolo (*Le ricerche in ambito meridionale*) e da Hubert Houben (*Monachesimo e monarchia nel Mezzogiorno normanno-svevo*) si è rivelato di particolare interesse per una rivalutazione degli aspetti positivi del particolarismo nella *Langobardia minor* e specificamente della storia di Montecassino e di tutte le strutture cenobitiche del Mezzogiorno durante il secolo X: dopo una tale rilettura delle fonti, anche "cattivi" abati di questo secolo potrebbero risultare "più buoni", come sostiene Houben. Vitalità ed importanza dei grandi monasteri meridionali, strettamente legati al potere politico, soprattutto nel secolo XII, come espresso da Giovanni Vitolo, che accoglie quindi pienamente la tesi già espressa da Andenna alcuni anni fa, quando si era pronunciato contro la tradizione storiografica delle due Italie, padana e longobardo beneventana (v. *Contro la tesi storiografica delle due Italie. Discorso di chiusura*, in *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, Milano 1996). In Italia Meridionale si sviluppano le nuove congregazioni monastiche: *i Certosini* (S. Maria della Torre, in diocesi di Squillace; S. Stefano al Bosco, costruita su un terreno concesso a s. Brunone da Ruggero: comunicazione di Paola Guglielmotti), *i Verginiani* e *i Pulsanesi* (comunicazione di Francesco Panarelli), *i Florensi* (comunicazione di Valeria De

Fraia), *i Celestini* (comunicazione di Giorgio Picasso). È concesso largo spazio anche alle donne nel bilancio sulla storiografia monastica: le *Damianite* studiate da Maria Pia Alberzoni, che negli anni Novanta, sulla scia dei lavori di Roberto Rusconi e di Anna Benvenuti Papi, ha approfondito il discorso sul francescanesimo femminile; *il monachesimo femminile* proposto da Annalisa Albuzzì, che definisce la questione monastica femminile “un settore di ricerca dotato di una propria autonomia” e indaga i momenti di una specificità da collocare in ambiti diversificati. Il tema della specificità del monachesimo femminile è affrontato nella innovativa relazione di Barbara H. Rosenwein (*Considerazioni da lontano: prospettive nordamericane sul monachesimo medievale*), che vede nella produzione della storiografia monastica nordamericana, a partire dagli anni Settanta, l’espressione di un interesse delle donne per le donne e un campo di indagine largamente percorso dal movimento femminista.

Non poteva mancare in questa rassegna una “voce” francese, Dominique Iogna-Prat, fine conoscitore dei monaci neri borgognoni e delle fonti cluniacensi, che nel suo intervento (*Bilan et perspectives de l’histoire monastique au pays de Montalembert et de dom Besse*) manifesta una forte vena polemica nei confronti della storiografia monastica francese. Gli autori indicati nel titolo, espressione di una storiografia tardo-ottocentesca, offrono due sbocchi differenti (l’uno attraverso il cattolicesimo liberale, l’altro attraverso il conservatorismo e la reazione) a un problema comune: l’utilizzo della storia monastica ai fini di una “archeomodernità”, ovvero l’invenzione di una modernità sulla base della ricostruzione del passato. In entrambi i casi questa “archeomodernità” mira a difendere l’attualità e l’avvenire della chiesa ipostatizzando il medioevo e l’azione civilizzatrice dei monaci. Ugual posizione sembra caratterizzare la storia del monachesimo e, più in generale, la storia della Chiesa delineata in Francia dal 1830 ai giorni nostri. È quindi auspicabile “la riappropriazione del religioso nella storia della società”, indissociabile, da una parte, da un movimento di fondo di secolarizzazione, dall’altra dall’affermazione “di un cristianesimo culturale”.

**Giovanna Forzatti Golia**

## Culto e storia in Santa Giulia

Venerdì 20 ottobre 2000 si è tenuto in Brescia, presso la chiesa di Santa Giulia, un convegno di studi patrocinato dal comune di Brescia e dalla fondazione CAB, in collaborazione con l'Università Cattolica, dal titolo: «Culto e storia in Santa Giulia». La giornata di studi ha preso avvio alle ore 9.30 e si è conclusa alle ore 17.00 circa, cui ha fatto seguito la visita al museo di Santa Giulia. In mattinata, dopo un breve saluto delle autorità organizzanti, Giancarlo Andenna, dell'Università Cattolica di Brescia, ha aperto i lavori con una breve prolusione introduttiva, nella quale ha sottolineato come l'intenzione alla base degli studi del convegno fosse quella di indagare la cultura e la vita religiosa di questo importante cenobio femminile dell'età longobarda. Per comprendere appieno Santa Giulia non si può infatti prescindere dalla sua essenza di monastero femminile, per la differenza sostanziale che questo comporta: se il monaco era colui che aveva realizzato nella vita quotidiana una sintesi tra la cultura proveniente dalle *umanae litterae* dell'età classica e il personale e profondo desiderio di Dio<sup>1</sup>, nelle monache prevaleva invece una cultura dell'essere e non dello scrivere. Esse in genere non producevano libri e cultura profana, ma pregavano Dio e i santi del monastero per i fondatori e i benefattori con una liturgia che era un mirabile connubio di gestualità e ritualità, cui spesso si accompagnava l'aspetto iconografico.

Il primo a prendere la parola è stato allora Gabriel Silagi dei "Monumenta Germaniae Historica" sul tema: «I testi liturgici per la santa». Questi testi letterari, conservati negli *Acta Sanctorum*<sup>2</sup>, si compongono di cinque brani poetici di cui quattro cantati durante la liturgia delle ore nella festa della santa, il 22 maggio. La composizione di tali inni, che affonda le origini in una tradizione consolidatasi a partire dal V secolo, è legata al desiderio dei fedeli di personalizzare una festa che non trovava uno spazio specifico nel calendario liturgico. La struttura metrica, il dimetro giambico raggruppato in strofe di quattro versi, ricalca il modello ambrosiano con il quale le riprese vanno ben oltre la semplice struttura metrica, estendendosi anche al campo delle riprese letterali e concettuali. Si rispecchia infatti in queste opere la concezione gerarchica e misogina medievale, condivisa dagli stessi padri della chiesa Ambrogio e Girolamo, secondo cui la donna a motivo del suo *sexus fragilis*, considerato un vero e proprio ostacolo da superare, doveva percorrere un cammino più lungo per raggiungere la santità. Il monaco autore di tali inni dà prova della mirabile capacità di costruire sapientemente la storia

della santa con i pochi elementi messi a disposizione da una tradizione agiografica molto lacunosa che si imperniava sugli elementi della tortura, dell'asportazione dei seni ed infine della crocifissione, martirio che più di ogni altro realizza l'*imitatio Christi*. Successivamente Paolo Tomea, dell'Università Cattolica di Milano, ha affrontato il tema: «La leggenda di Santa Giulia e le traslazioni 'longobarde' nell'Italia settentrionale». La letteratura agiografica sviluppata durante l'età longobarda è collegata più che ad un desiderio di popolo a quell'élite, che ha avuto un ruolo attivo in materia di traslazioni, consapevole della grande importanza posseduta dalla salma di un santo. La conversione al cattolicesimo, che la storiografia colloca dopo il tentativo di Agilulfo e Teodolinda, nel 653 con l'abolizione dell'arianesimo da parte del re Ariperto I, non ebbe luogo in modo simultaneo e uniforme, ma differenziato a seconda degli strati sociali, dei luoghi, e inizialmente troppo vincolata all'orientamento dei re<sup>3</sup>. Un ruolo decisivo nel limitare l'espansione della cultura longobarda nel nord Italia lo ha poi sicuramente giocato la conquista franca del 774 per opera di Carlo Magno.

Il momento storico in cui si assiste al maggior numero di traslazioni coincide con il regno di Liutprando, primo re longobardo a voler apparire come un re cattolico a capo di un popolo cattolico. Fu proprio Liutprando negli anni dal 722 al 725, in occasione delle devastazioni avutesi in Sardegna e Corsica ad opera degli arabi, a portare a termine la traslazione delle reliquie di s. Agostino in S. Pietro in Ciel d'Oro di Pavia, ma anche di Cisello e Camerino, di Marco e di Appiano vescovo e confessore (per quest'ultimo è stata di recente avanzata l'ipotesi di una traslazione più tarda, forse nell'808). La minaccia araba non è comunque una motivazione sufficiente a giustificare da sola le numerose traslazioni avutesi: grande importanza aveva l'attribuzione ai santi di una funzione di mediazione e di difesa del territorio. Nuovi corpi confluiscono quindi nel nord Italia a seguito delle campagne militari condotte da Liutprando prima, e dal suo successore Astolfo poi, contro l'Esarcato, la Pentapoli e contro Roma stessa. Astolfo si impadronì così di numerosi corpi di santi romani martiri, per lo più sepolti al di fuori delle mura della città lungo le via Appia e Aurelia, tra i quali si ricordano s. Felice e s. Cecilia, presenti nelle chiese di Pavia. La motivazione ideologica che sta alla base dell'operato di Astolfo è quella di fare di Pavia capitale del regno longobardo una nuova Roma o, con riferimento all'impero d'Oriente, una nuova Costantinopoli.

Fu infine il successore di Astolfo, morto nel 756, Desiderio che si preoccupò insieme alla moglie Ansa di portare a Brescia il corpo di s. Giulia e di collocarlo nel monastero di S. Salvatore, S. Pietro e S. Michele, in quel periodo affidato alla badessa Anselperga, loro figlia<sup>4</sup>. Sempre in territorio bresciano si deve ancora a Desiderio la fondazione del monastero di S. Salvatore di Leno e la dotazione di parte delle reliquie di s. Benedetto di Montecassino e di Marziale, fatte giungere da Roma. Tutto questo quadro storico sta dunque a dimostrare come la traslazione del corpo di s. Giulia in Brescia non sia stato un evento occasionale legato alla devozione personale di un re longobardo, ma lo si comprende a fondo se inserito e letto alla luce di quel valore ideo-

logico e sociale che i re longobardi attribuirono ai corpi dei santi. Ha chiuso la mattinata l'intervento di Uwe Ludwig, dell'Università di Duisburg, su «Il *Liber vitae* e la memoria della santa nella circolazione commemorativa e nelle preghiere dei monasteri europei». Il *Liber vitae* nasce come codice memoriale e liturgico di San Salvatore, poi Santa Giulia, in analogia con tutti i libri memoriali che scandivano le forme della preghiera per i defunti nei monasteri<sup>5</sup>. I primi tre quaderni del codice sono costituiti da elenchi di nomi ordinati su colonne, mentre il seguito è disposto a piena pagina con il supporto della rigatura e si conclude con un sacramentario: questo ha giustificato l'ipotesi di H. Becher secondo cui in origine il *Liber vitae* queriniano poteva essere stato scritto in due momenti diversi e riunito in un codice soltanto in età berengariana. Il Valentini, primo editore di tale codice<sup>6</sup>, non era stato in grado di datarlo correttamente, mentre fu merito di Karl Schmid fissarne la redazione a metà del IX secolo, datazione confermata dalle indagini codicologiche di J. Vezin e dall'analisi dello stesso Ludwig in un lasso di tempo compreso tra l'855 e l'856, anno della visita al monastero del re Ludovico II, successore di Lotario I°. Tra i 2500 nomi riportati nel manoscritto, inoltre, non compaiono i nomi dei fondatori del monastero Desiderio e Ansa, particolare insolito che il Valentini giustifica, per altro condivisibilmente, con la mancanza delle prime quattro pagine. Dall'analisi dei nomi emergono considerevoli e consistenti rapporti con il monastero di Reichenau, oltre al ricordo nelle preghiere, vi è testimoniato un vero e proprio scambio e una circolazione di monaci, monache, vescovi e altri prelati sia italiani che tedeschi, che danno prova dell'esistenza di uno stretto legame tra San Salvatore e l'aristocrazia episcopale europea dell'arcidiocesi di Costanza, cuore del mondo d'Oltralpe degli ultimi Carolingi<sup>8</sup>.

Nel primo intervento del pomeriggio Simona Gavinelli, dell'Università Cattolica di Brescia, ha trattato «La liturgia del cenobio in età comunale e signorile attraverso il codice liturgico del monastero». Nel 1438 Aloisa, badessa del monastero, faceva trascrivere a sue spese un codice, oggi conservato nella Biblioteca Queriniana, la cui confezione materiale fu affidata ad una bottega artigiana di Brescia esterna al monastero. Il copista dispose il testo a piena pagina utilizzando una grafia gotica semilibria con interferenze linguistiche del volgare del nord Italia. Il codice che si apre con una invocazione verbale e con la data della fondazione del monastero, quel 753 accolto dallo stesso Malvezzi nella sua cronaca, ma non comprovato da altri documenti (a questo proposito non è neppure di aiuto il polittico di S. Giulia datato dal Bishoff al periodo 870-890, in quanto acefalo) evidenzia la centralità assunta dalla liturgia nel cenobio. Sono descritti gli usi locali in occasione delle grandi feste e dei cicli liturgici: la processione della domenica delle Palme tra le cappelle del monastero, da quella di Santa Maria in Solario a quella di S. Gennaro per finire in quella di S. Nicola, la lavanda dei piedi del Giovedì Santo, la *depositio* e l'adorazione della croce del Venerdì, la *visitatio sepulcri* della Pasqua, la distribuzione di pani di frumento al popolo in occasione della festa dei santi Sebastiano e Fabiano.

Oltre all'aspetto liturgico questo codice è una importante fonte per le notizie<sup>9</sup> dei rapporti con le comunità esterne (S. Daniele), sulla planimetria del monastero il cui fulcro era la chiesa abbaziale nella quale veniva consacrata la badessa e si stendevano i negozi giuridici, sui diversi incarichi affidati alle monache, nonché sulla diminuzione del numero delle novizie, evidenziando una difficoltà di reclutamento non legata solo a problemi economici ma ad una scelta di vita che era condivisa sempre più con maggiori difficoltà. Alcuni riferimenti riguardano pure la consistenza della biblioteca del monastero che si dice essere piena di cimeli già in epoca longobarda, ma più tardi notevolmente depauperata: non si sa nulla, infatti, di cosa sia avvenuto ai codici ivi conservati e quali danni possano aver subito durante i saccheggi compiuti da Carlo il Grosso e da Ezzelino, entrambi alla ricerca del tesoro del monastero.

Nell'ultimo intervento Pier Virgilio Begni Redona, a proposito degli «Aspetti della comunicazione visiva del culto: il capitello e gli affreschi del cenobio», ha mostrato come le fonti iconografiche possedute dal monastero abbiano una notevole importanza perché talvolta vanno ad integrare le lacune delle fonti scritte. Chi per primo riconobbe una grande importanza a tale tipo di fonti fu nel '600 la badessa del monastero Angelica Baitelli, la quale puntò a valorizzare l'importanza delle reliquie della santa, che, in virtù del loro "potere" santificante, andavano considerate il vero tesoro del monastero e della stessa città di Brescia. I quattro affreschi cinquecenteschi di Santa Maria in Solario attribuiti, non senza cautele e ragionevoli dubbi, al Ferramola permettono di ripercorrere i momenti salienti della vita di Santa Giulia. Rimasta orfana e venduta schiava al mercante Eusebio, a seguito dell'assedio di Cartagine, Giulia fu portata in Corsica, a Capo Corso, da dove Eusebio avrebbe dovuto raggiungere la Gallia. Salpato da lì alla volta della Gallia, Eusebio fu costretto da una tempesta a rivedere i suoi progetti. Tornato a Capo Corso, vi arrivò nel momento in cui il nuovo capo pagano della comunità locale, Saxo Felice, aveva preparato un grande sacrificio agli dei. Mentre Giulia rimase sulla barca a pregare, Eusebio partecipando al rito pagano si ubriacò, e questo fatto permise a Saxo Felice di farsi portare la ragazza. Interrogatala circa la sua fede e obbligatala a piegarsi alla religione pagana senza successo, Saxo Felice decise di consegnare Giulia nelle mani degli aguzzini che la appesero per i capelli ad un albero e scoprirono il petto. Dopo aver sopportato ogni tipo di tortura, tra cui la terribile asportazione dei seni, senza venire meno alla sua fede, Saxo Felice, temendo che il rumoreggiare della folla potesse svegliare Eusebio, ordinò che venisse crocifissa.

Grande interesse ha pure un capitello dell'XI-XII secolo, realizzato da maestri antelamici presenti in Brescia<sup>10</sup>, perché è una testimonianza della intensa attività edilizia che avvolgeva il monastero proprio in quei tempi in cui più si radica in Brescia il culto della vergine martire Giulia. A conclusione dell'intensa giornata di studi, Gian Pietro Brogiolo, dell'Università di Padova, ha sottolineato la complessità di questo monastero di importanza europea e come per questo motivo Santa Giulia continui tuttora a rimanere "un libro aperto dove vi è ancora molto da lavorare e da scavare".

**Giancarlo Cossandi**

## NOTE

<sup>1</sup> J. LECLERQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio: studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Firenze 1988.

<sup>2</sup> *Acta Sanctorum quotquot toto orbe, vel a catholicis scriptoribus celebrantur quae ex Latinis et Graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis. Collegit, digessit, notis illustravit Joannes Bollandus Societatis Jesu servata primigenia scriptorum phrasi; operam et studium contulit Godefridus Henschenius*, a cura di J. Carnandet, V, Parigi 1940, pp. 842-845; per il riferimento a Giulia vergine e martire in Corsica si veda: A. POTTHAST, *Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters von 375-1500. Vollständiges Inhaltsverzeichnis zu Acta sanctorum der Bollandisten*, Berlin 1862, p. 767.

<sup>3</sup> Si vedano a questo proposito: S. GASPARRI, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Roma 1997, pp. 130-132; P. DIACONO, *Storia dei Longobardi*, Milano 1997<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> G. P. BOGNETTI, *La Brescia dei Goti e dei Longobardi*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1961, pp. 439-444.

<sup>5</sup> *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, in *MGH, Libri memoriales et necrologia*, Nova series, IV, herausgegeben von D. Geuenich und U. Ludwig, unter Mitwirkung von A. Angenendt, G. Muschiol, K. Schmid (†) und J. Vezin, Hannover 2000.

<sup>6</sup> A. VALENTINI, *Codice necrologico-liturgico del monastero di S. Salvatore o S. Giulia in Brescia*, Brescia 1887.

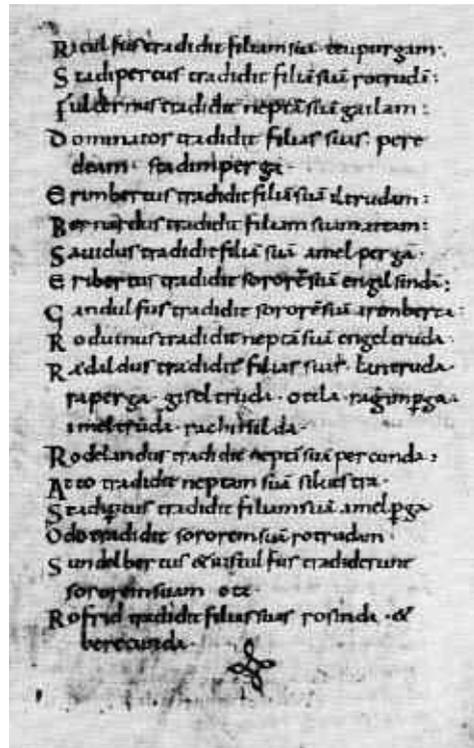
<sup>7</sup> In proposito si vedano le conclusioni di J. VEZIN, *Beschreibung des Codex und des Einbandes*, in *Der memorial*, pp. 20-27; per la struttura e l'impianto del codice, invece, K. SCHMID, *Der Codex als Zeugnis der liturgischen und historischen Memoria einer königlichen Frauenabtei*, e U. LUDWIG, *Die Anlage des "Liber vitae"*, in *Ibidem*, rispettivamente pp. 3-19 e 56-88, mentre per la sua dimensione liturgica A. ANGENENDT, G. MUSCHIOL, *Die liturgischen Texte*, in *Ibid.*, pp. 27-55.

<sup>8</sup> Per tutti questi problemi e relativamente ai secoli IX e X, ora si veda su tutti, U. LUDWIG, *Transalpine Beziehungen der Karolingerzeit im Spiegel der Memorialüberlieferung. Prosopographische und sozialgeschichtliche Studien unter besonderer Berücksichtigung des Liber vitae von San Salvatore*

*in Brescia und des Evangeliars von Cividale*, Hannover 1999 (MGH. Studien und Texte, 25).

<sup>9</sup> A questo proposito si vedano le indicazioni offerte dal saggio di G. ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo. Note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/1-2 (2000), pp. 5-44.

<sup>10</sup> G. PANAZZA, *L'arte romanica*, in *Storia di Brescia*, I, pp. 779-780.



Una pagina del *Liber vitae* del monastero di S. Salvatore di Brescia.



ENRICO LOMBARDI, *I frati bianchi di Gussago. L'eremo di San Bernardo dei Camaldolesi di Monte Corona*, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 2000 (Terre bresciane, 5), pp. 437, tavv. f.t.

Il volume di E. Lombardi è il quinto che arricchisce la collana "Terre bresciane", pubblicata a cura della Fondazione Civiltà Bresciana con l'intento di illuminare, sulla scorta di documenti per lo più inediti, il prezioso patrimonio storico di diverse comunità della terra bresciana. Va subito detto che la collana tutta si raccomanda, fin dal primo approccio, per la sua veste tipografica nitida, accurata, attenta nel dare il giusto risalto alle diverse componenti del volume: lo studio storico, i documenti, l'apparato critico, gli indici e la bibliografia. Questo facilita la lettura, rendendola più scorrevole e attenta, ed aiuta così il lettore ad entrare nel mondo via via emergente dai documenti che, solo apparentemente lontano, gradatamente acquista la familiarità di modi di vita, luoghi, atteggiamenti già noti e che si connota come una sempre più necessaria riscoperta delle proprie radici. È necessario, però, per questo volume, fare una osservazione d'insieme: sarebbe stata opportuna una più accurata revisione delle bozze, al fine di evitare una serie di refusi, che talvolta disturbano la lettura. Allo stesso modo si segnala qualche imprecisione o approssimazione nei riferimenti bibliografici, sia nelle note che nella bibliografia generale.

Questo, tuttavia, non pregiudica la complessiva positività dell'apporto concreto del lavoro sul piano delle conoscenze storiche.

Grazie ad una ricerca attenta in archivi e biblioteche, dopo la fortunata scoperta nel 1980, del manoscritto di fra Basilio da Vicenza da parte del bibliofilo Pietro Lorenzotti, Enrico Lombardi ha potuto ricostruire la storia dei Camaldolesi di Monte Corona, che ebbero il loro eremo sul monte Navazzone di Gussago, i Camaldoli appunto. Ottenuta nel 1637 la formale autorizzazione dal Capitolo Generale dell'Ordine, fra Anselmo da Venezia, restaurata la chiesetta di San Bernardo, iniziò la costruzione dei caseggiati per ospitare un primo nucleo di monaci, dopo aver ottenuto i necessari consensi sia del vescovo che del comune di Brescia. Su quel colle così vicino alla città i monaci bianchi rimasero fino alla soppressione nel 1797.

Lo studio del Lombardi ha soprattutto per oggetto l'edizione del manoscritto inedito di fra Basilio da Vicenza che nel 1650, dopo aver presentato il *Sommario della Historia eremitica camaldolese*, nella sua qualità di priore trascrive tutte «le scritture spettanti a questa nuova fondazione»: si tratta di 74 documenti che, dal 1623 al 1652, percorrono la storia della fondazione dell'eremo e ne evidenziano gli aspetti costitutivi fondamentali, dai primi lasciti testamentari agli atti di compra-vendita o di donazione volti ad assicurare la consistenza economica dell'istituto, dalle delibere delle autorità religiose e civili al decreto di

fondazione da parte del Capitolo Generale, dalla acquisizione e autenticazione di reliquie alle procedure per la concessione della clausura, procedure che ne garantiscono la fedeltà alla vita religiosa secondo le norme dei Camaldolesi della Congregazione di Monte Corona. Due elementi emergono soprattutto dalla lettura dei documenti, accuratamente trascritti dall'autore: la storia di una congregazione religiosa impegnata, nel clima della riforma cattolica, a rinnovarsi con una autentica ricerca di spiritualità nella povertà, nella preghiera e nella fedele permanenza nella propria istituzione, e l'intrecciarsi con il territorio di tutta una serie di rapporti e di vincoli, non solo di carattere religioso ma anche politico, economico e sociale. Così i Camaldolesi di Monte Corona, anche quando si spostarono dal primo "ospizio" in strada Larga all'eremo di San Bernardo, rimasero profondamente inseriti nel vissuto bresciano e si aggiunsero alle tante e tanto significative presenze di famiglie religiose operanti in città e nel territorio.

Il lavoro di Enrico Lombardi ha quindi, fra gli altri, anche il merito di ricostruire un ulteriore tassello di quella vita operosa e non dimentica dei valori spirituali, che costituì per le terre bresciane l'evolversi attraverso i secoli di una fervida e serena civiltà. Ricca di sollecitazioni, quindi, la lettura del volume, utile non solo agli studiosi di storia bresciana, ma anche a tutti coloro che amano riscoprire i tratti di un passato che ci appartiene, perché contiene la spiegazione e il significato del nostro modo di essere e di operare. In questa ottica si colloca l'ampio *excursus* storico premesso alla trascrizione del manoscritto; ugualmente interessanti le appendici, nelle quali sono proposti documenti, che completano quelli presentati da fra Basilio e offrono una più ampia conoscenza della vita eremitica camaldolese, secondo le Costituzioni del beato Paolo Giustiniani.

Infine, sempre sul piano di quel recupero di contenuti e valori della 'brescianità', che le

opere edite dalla "Fondazione Civiltà Bresciana" contribuiscono ad illuminare, una gradevole sorpresa è riservata dalla consultazione dell'indice onomastico, in cui è dato ritrovare, accanto a quelli di personaggi famosi – papi, sovrani, santi – i nomi, tutti bresciani, di personaggi più o meno noti e di famiglie in buona parte ancora presenti, che contribuirono giorno per giorno a dar vita al tessuto tanto ricco della storia bresciana.

**Irma Valetti Bonini**

MICHELE BUSI, *La filanda delle vocazioni. Storia di Villa San Giuseppe a Botticino*. Presentazione di Enzo Giammancheri, Istituto di cultura "G. De Luca" per la storia del prete, Brescia 2000 (Prete bresciano: memorie e documentazione, 6), pp. 184, tavv. f.t.

Ricostruire la storia di un seminario significa spesso occuparsi anche delle vicende del contesto socio-religioso che hanno visto la sua nascita e incontrare personaggi che hanno avuto in questo un ruolo fondamentale. Anche a Brescia, se volessimo ripercorrere le vicende del seminario, non potremmo dimenticare l'opera di mons. Bollani nel Cinquecento, o di mons. Capretti nell'Ottocento con il San Cristo, fino ad arrivare al Novecento con mons. Gaggia e mons. Tredici e la costruzione del Seminario Nuovo. Purtroppo, però, mancano ancora studi approfonditi sulla storia del seminario diocesano di Brescia e l'unico studio pubblicato, interamente dedicato alla storia del seminario, resta il volume miscelaneo, intitolato *Quattro secoli del seminario di Brescia 1568-1968*, edito più di trent'anni fa dal Comitato Seminario nuovo, anche se alcuni cenni vengono fatti, ma solo per quanto concerne l'Ottocento, nello studio di X. Toscani, *Secolarizzazione e frontiere*

*sacerdotali. Il clero lombardo nell'Ottocento.* Un piacevole segnale in positivo, che potrebbe costituire un tassello prezioso per una futura storia del seminario ce lo offre Michele Busi con il volume *La filanda delle vocazioni. Storia di Villa San Giuseppe a Botticino*. Il motivo è presto detto. Lo spunto di questa ricerca era quello di ripercorrere la storia di Villa San Giuseppe, edificio nel comune di Botticino che, dopo essere stato adibito a filanda per tutto il corso dell'Ottocento, divenne seminario minore diocesano dal 1931 per oltre vent'anni (fino al 1957, con una pausa durante la guerra) e poi seminario dell'Opera don Orione. L'autore, affrontando la storia dell'edificio, non ha trascurato di volgere lo sguardo alle vicende del seminario diocesano già a partire dall'Ottocento, con le traversie del San Cristo e i tentativi di mons. Gaggia di trovare una sede adatta per la formazione del proprio clero.

Si assiste, scorrendo le pagine del libro, ad una carrellata di microstorie organicamente collegate e senza accorgersi si passano in rassegna le vicende di un secolo cruciale, quale il Novecento. Emergono nomi di antiche famiglie, si riportano i contenuti di stime e contratti, passaggi di proprietà, piantine catastali, fotografie, si parla dell'industria serica nell'Ottocento, di filande, del beato Arcangelo Tadini, attivo parroco di Botticino... Negli anni Trenta del Novecento, Villa San Giuseppe divenne sede del Seminario minore diocesano, grazie alla tenacia dell'allora amministratore padre Silvio Martinelli. Emergono nomi incancellabili per la storia della Chiesa bresciana, mons. Giuseppe Almici, primo superiore della casa, don Ferruccio Ferriani, don Giovanni Masneri, don Angelo Bertoni, don Emidio Zana, don Giacinto Agazzi, don Giovanni Pini e tanti altri. Si parla degli stenti e della povertà patiti durante il periodo bellico, ma anche dell'ordinazione a Botticino di 22 diaconi, ad opera di mons. Tredici, sotto i bombardamenti del marzo 1945.

Nel 1957 venne aperto a Mompiano il Seminario Nuovo e quindi sia Villa San Giuseppe che il San Cristo, vennero venduti. L'edificio di Botticino passò alla congregazione di Don Orione. Anche di questi anni vengono riportate numerose testimonianze: sono vicende che attestano di un abbandono fiducioso nelle mani della Provvidenza, con il ricordo di figure care agli Orionini, ma non solo: don Alberto Gamberini, don Giuliano Moretti, don Giuseppe Masiero. Il saggio di Busi è un esempio di accordo fecondo tra l'attenzione al particolare e il riferimento a situazioni di più ampia portata storica. La sua lettura supera pertanto il caso della Villa San Giuseppe, e aiuta l'interpretazione di vicende in cui la stessa Villa fu coinvolta. Giustamente, scrive Enzo Giammancheri nell'introduzione: «Siamo oggi un'onda spinta in avanti da un fiume di sacrifici, dedizione, generosità di chi ci ha preceduto. Villa San Giuseppe è in tal modo un documento storico, ma anche uno scrigno in cui riposano memorie sante e ammonitrici».

**Renato Baldussi**

FABIO FREDDI, *Il Santuario della Madonna della neve sopra Auro*, Con la collaborazione di Angiolina Pasini e don Sandro Gorni, La Rosa, Brescia 2000, pp. 366.

Si tratta di uno studio che, pur avendo per argomento principale il santuario mariano di Auro, porta il lettore alla conoscenza dell'alta Valle Sabbia recando un'ampia documentazione. È illustrata la divisione geografica in due zone: la prima è denominata Pertica Alta e Pertica Bassa, l'altra è il Savallese attorno all'antica pieve di Mura Savallo, il cui nome fa riferimento al latino *Summa Vallis*. La pertica è una misura antica bresciana, ma qui la dicitura ricorda – in contrasto con l'autore – non la misura, ma un uso longobardo di chiamare “Pertiche” le zone cimiteriali: ogni tom-

ba recava una pertica con una sagoma di colomba di legno. Il fatto risulta anche da altre località, come Pavia. Questa zona conservò anche altri termini di epoca longobarda, come Degagna (toponimo per *decania*) e il cognome Dagani (per *decano*).

Viene percorsa la storia della pieve di Mura di cui faceva parte Comero, antico comune ora unito a Casto; è composto da quattro piccole frazioni: Briale, Famea, Auro e Comero. Il Santuario, oggetto dello studio, è posto nella frazione di Auro. Significativa è la denominazione di Famea, che deriva da “Famiglia”, essendo costituita da diramazioni della famiglia Freddi. Una ricca *Appendice* – la terza – porta gli alberi genealogici dei principali cognomi di Comero; della sola famiglia Freddi sono riferite dieci tavole a pagina piena.

A partire dalla dominazione veneta la documentazione si fa ricca: il Santuario è sorto dopo il 1527. In esso vi sono conservate notevoli opere d’arte, come l’ancona degli scultori Pialorsi, detti Boscaì, e una tela famosa del Moretto, rappresentante S. Antonio abate. Sono pure illustrate le visite pastorali del Bollani (1566), del vicario generale Cristoforo Pilati (1574) e dello stesso s. Carlo (14 agosto 1580). Nel secolo XX la parrocchia di Comero, col suo Santuario, ebbe le cure del parroco don Giovanni Flocchini la cui memoria è in venerazione: egli ha redatto una preziosa cronaca ventennale denominata *Comeri Chronicon*. Il volume termina con la descrizione dei lavori di restauro appena ultimati.

**Fausto Balestrini**

FRANCO FRASSINE, *Don Renato Monolo parroco missionario*, Cuore Amico, Brescia 1999, pp. 184.

Don Renato Monolo (4.IV.1921 - 20.IX.1998) fu un membro illuminato del clero bresciano, che forma un corpo di circa mille sacerdoti. È

stato riconosciuto dai confratelli come un “fratello maggiore” per intuizione e capacità di realizzazione pastorale in ambito diocesano e in campo missionario. Nell’introduzione don Mario Pasini nota con fedele rilievo tre caratteristiche: «Uomo di poche apparenze, ma di molta sostanza, sia sul piano umano che su quello sacerdotale (...). Uomo di profondi sentimenti, senza essere mai passionale, innamorato dei suoi ideali (...). Un aspetto caratteristico della sua personalità: il controllo di se stesso».

Ordinato sacerdote nel 1945 è stato curato a Gavardo, parroco a Belprato in Val Sabbia, curato a Chiari. Nel 1964 venne destinato a succedere al padre Bellani nella direzione dell’Ufficio Missionario Diocesano. In seguito alla enciclica *Fidei Donum* del 1957 di Pio XII era in atto il movimento pastorale dei sacerdoti diocesani in aiuto dei territori di missione: Brescia era allineata in tale orientamento con vari sacerdoti, prima in Africa poi in America Latina. Ebbe particolari cure di don Monolo la costruzione dell’Ospedale di Kiremba nel Burundi. Da questa radice venne la legge sui “Volontari della Pace” del 1966 su proposta del ministro Pedini; sempre sotto il suo influsso nel 1969 sorse il Servizio Volontario Internazionale (SVI); il tutto comportò viaggi in Africa e in America. Nel 1968 succedette a mons. Daffini come prevosto di S. Faustino in Città, mentre continuava la sua collaborazione con l’Ufficio Missionario; divenne poi Presidente dell’opera “Cuore Amico” fondata da don Mario Pasini e nel 1993 ricevette il “Premio della Brescianità”. Promovendo la solidarietà in parrocchie trovò modo di dare un appoggio anche al Dormitorio della San Vincenzo. Rinunciò alla parrocchia nel 1995; il resto della sua vita, che si concluse santamente il 20 settembre 1998, fu una sequela di malanni sopportati con pazienza esemplare. Franco Frassine, su stimolo del successore in parrocchia don Armando Nolli, ha saputo raccogliere e coor-

dinare la molteplice documentazione di tanta attività, facendo emergere la sua amabile e ammirabile figura di uomo, di prete, di parroco e di missionario.

**Fausto Balestrini**

GIANLUCA LODA, *Monti di Rogno ricorda il suo Parroco Don Luigi Gaudenzi: 1908-1998*, Monti di Rogno [Bg] 1999, pp. 168.

Viene descritto con ampia documentazione il tracciato della vita di don Luigi Gaudenzi, nato nella frazione Padergnone di Rodengo Saiano nel 1908. Entrato in seminario, nel 1929 fece il servizio militare; ripresi gli studi in seminario venne ordinato sacerdote nel 1938. Dopo un breve periodo a Bedizzole fu inviato come parroco a Monti di Rogno, in provincia di Bergamo e diocesi di Brescia. Qui egli partecipa e anima le attività più varie: sorge l'asilo, la nuova canonica, l'edificio scolastico e giunge il telefono. Lavora anche manualmente per essere meno di peso alla piccola comunità. Nel periodo bellico deve assistere a sanguinose repressioni anche nel suo territorio; inoltre, per 35 anni tiene anche la piccola parrocchia di S. Vigilio di Rogno. Per motivi di salute rinuncia alla parrocchia nel 1986: a Padergnone celebra il 60° di messa nel 1998 e nello stesso anno muore santamente. La paterna figura di don Gaudenzi ne risulta ben delineata, con ricca documentazione anche fotografica.

**Fausto Balestrini**

SERAFINO RONCHI, FRANCESCO ABENI, *Grimm: cantiere di solidarietà*, Esenta di Lonato 1999, pp. 128.

Grimm è una associazione di volontari fondata da don Serafino Ronchi, aperta a ogni iniziativa di solidarietà missionaria con il motto

*come diventare ricchi frequentando i poveri*. La pubblicazione fa un resoconto dopo quindici anni di attività. La prima uscita risale al 1985: un soggiorno in Kenya di intervento da parte di undici volontari di Montichiari a proprie spese. Sono seguite diverse attività in Brasile, in Randa e in Albania. In ogni intervento fioriscono episodi degni di essere tramandati: attorno a don Ronchi si matura un volontariato di grande impegno.

**Fausto Balestrini**

AA.VV., *Monsignor Luigi Daffini*, CE.DOC., Brescia 1999, p. 136.

Il Centro di Documentazione fedele al suo impegno, nel trentennio dalla morte, ha raccolto da contemporanei e collaboratori tredici testimonianze che formano la prima parte del libro. Nella seconda sono presentati alcuni testi di Monsignor Luigi Daffini (1900-1969); la parte più notevole è costituita da brani del diario personale. Completa il quadro don Armando Nolli, attuale successore di don Daffini nella parrocchia di S. Faustino in Brescia, gestita dai monaci benedettini fino alla soppressione giacobina.

Ne risulta un profilo ben delineato nei tratti essenziali e nelle caratteristiche personali. È incisivo il ritratto che ne fa monsignor Luigi Fossati; ecco una battuta: «Don Luigi Daffini viene dal fecondo *humus* del più autentico popolo della nostra terra, del quale ha la spontanea intelligenza, l'umore schietto e scherzevole e la mancanza di complessi da inutili raffinati». E così ne presenta la personalità: «è un uomo semplice, è sicuro della sua fede in Dio, è sicuro nella missione sacerdotale, è sicuro della sua fiducia nell'uomo, perché non è né pessimista né ottimista (...). Tutti vedono in lui un uomo virile e forte, un sacerdote paterno e dolce». Prodigiosa fu la sua attività in parrocchia, nelle iniziative dio-

cesane di assistenza, nell'Ufficio catechistico diocesano. Approntò tre Istituti per ragazzi bisognosi, secondo l'età; costruì la grande Colonia Leone XIII a Cesenatico. Le tredici testimonianze sono di Renato Monolo, immediato successore in parrocchia, Luigi Fossati, Giuseppe Cavalleri, Ernesto Zambelli, Faustino Guerrini, Mario Zorzi, Ugo Pozzi, Giulio Colombi, Perno Tonoli, Giovanni Mondini,

Giulio Fomasi. Terminiamo con una sua confessione, tratta dal *Diario* (13.1.1959): «Mi sono coricato a mezzanotte pieno di ansie e tristezza. Poi, Tu, Signore, mi hai dato la pace, nel pensiero della tua bontà e misericordia che ha fatto di me, povero contadinaccio, un prete che pur restando un buono a nulla, è diventato parroco».

**Fausto Balestrini**

Si informano i lettori che, presso la Sede dell'Associazione, grazie alla disponibilità della biblioteca del Seminario diocesano, sono disponibili numeri sciolti e annate intere di «Brixia sacra» per gli anni 1915-1925 e dal 1965 ad oggi. Sono, inoltre, giacenti varie copie anche delle seguenti pubblicazioni:

- L. FOSSATI, *Don Angelo Berzi*, Milano 1942
- L. FOSSATI, *Madre Teresa Pochetti, V Superiora generale e la storia della Congregazione dal 1930 al 1942*, vol. I, Brescia 1958
- G. TREDICI, *Lettere pastorali 1934-1958*, Brescia 1958
- G. TREDICI, *Pensieri spirituali*, Brescia 1965
- A. FAPPANI, *Giuseppe Zanardelli e Geremia Bonomelli corrispondenza inedita*, Brescia 1968
- A. BERTOLINI, *Guida alle chiese e alle opere d'arte della Valle del Grigna*, Esine 1973
- C. BOSELLI - A. FAPPANI, *Arte e storia nella chiesa della carità a Brescia*, Brescia 1974
- AA.VV., *Studi in onore di mons. Luigi Fossati*, Brescia 1974
- G. PANAZZA - C. BOSELLI, *Progetti per una cattedrale. La fabbrica del Duomo Nuovo di Brescia nei secoli XVII-XVIII*, Brescia 1974
- G. PAGANI, *Gli organi della Valtrompia*, Brescia 1975
- L. ANDRICHETTONI, *I Vicariati foranei della valle Camonica nelle visite pastorali dal concilio di Trento ad oggi*, Brescia 1976
- CAPITOLO DELLA CATTEDRALE (a cura), *Ricordatevi. Sacerdoti defunti 1930-1983*, Brescia 1983
- *Repertorio di fonti medioevali per la storia della Val Camonica*, a cura di R. Celli, I. Bonini Valetti, A. Masetti Zannini, M. Pegrari, Milano 1984 (Scienze storiche, 33)

Chi fosse interessato può scrivere al Presidente dell'Associazione, don Giovanni Donni: Via Gasparo da Salò, 13 – c.a.p. 25122 Brescia – tel. e fax 030.40233.

## **Norme redazionali per gli autori di «Brixia sacra»**

Il testo dei contributi deve pervenire alla redazione della Rivista, in forma dattiloscritta e su dischetto, nella sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana in via Gasparo da Salò, 13 - c.a.p. 25122 Brescia, tel. e fax 030.40233. I saggi pervenuti alla Rivista vengono esaminati dalla redazione che provvede rapidamente ad informare gli autori sulla congruità o meno dei loro lavori; i dattiloscritti e i materiali documentari o iconografici eventualmente allegati non vengono restituiti, anche se non pubblicati. Le bozze sono riviste d'ufficio dalla redazione e le eventuali correzioni o modifiche al testo non sono di norma ammesse in corso di lavorazione; la redazione si riserva, inoltre, di introdurre tutte le variazioni necessarie – sia nei titoli che nel testo – al fine di uniformare il contributo ai criteri redazionali della Rivista. Ogni autore ha diritto ad una copia della Rivista.

Nella stesura dei testi si raccomanda di attenersi alle seguenti semplici norme:

- riportare con chiarezza titolo, eventuale sottotitolo e titoletti dei contributi, come pure il nome dell'autore e la sua qualifica professionale o scientifica;
- fare un uso parsimonioso degli “a capo”, redigendo un testo compatto e ben strutturato, dove ogni capoverso è indicato con precisione mediante un piccolo rientro del rigo;
- utilizzare le maiuscole solo nella forma corrente (salvo che per le citazioni, ove fa testo l'originale), evitare di sottolineare le parole, ma adottare accorgimenti diversi (corsivo, virgolette, apici);
- le citazioni di testi vanno tra caporali «...», mentre l'uso di frasi, di sottolineature verbali e di parole straniere deve avvenire tra virgolette “...”, ‘...’, o in corsivo: es. *ecclesia parva*;
- di preferenza non devono essere usate (e comunque limitate il più possibile) le forme abbreviate: cit., ivi, ibidem, op. cit., ecc., e così di via;
- le note, di norma, sono pubblicate in fondo al testo e non a piè pagina;
- nelle segnalazioni bibliografiche e nelle recensioni il titolo dello studio, e tutti i suoi elementi, vanno segnalati in modo completo (autore, titolo e sottotitolo, casa editrice, luogo e anno di edizione, collana, numero di pagine, presenza di tavole e illustrazioni, ogni altro elemento utile), in caso contrario verrà omessa la pubblicazione; ad es. *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039-1200*, a cura di Ezio Barbieri ed Ettore Cau, con un saggio introduttivo di Aldo A. Settia, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 2000 (Fonti storico-giuridiche. Codice Diplomatico Bresciano, 1), pp. CXLII-636, 16 tavole e 1 cartina f.t.
- illustrazioni, tavole, grafici o riproduzioni devono essere fornite in originale insieme al contributo e la loro pubblicazione a corredo del testo è a discrezione della redazione.

Le citazioni bibliografiche devono essere complete la prima volta e in forma abbreviata successivamente; per le monografie si procede nel modo seguente: nome (puntato) e cognome (in maiuscoletto o in tondo); titolo (in corsivo); curatore e autori vari di note introduttive (in tondo); luogo e data di edizione, collana, pagine a cui si riferisce il rimando o la citazione (in tondo): ad es.

- M. MONTESANO, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, Prefazione di A. Paravicini Baggiani, Roma-Bari 1997, poi semplicemente: MONTESANO, *La cristianizzazione*, p. 56.
- E. FERRAGLIO, *Note sul culto di san Vigilio di Trento a Brescia*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V/3 (2000), pp. 5-14. poi semplicemente: FERRAGLIO, *Note sul culto*, p. 7.

Nel caso di articoli di riviste, invece, autore e titolo restano invariati, mentre il riferimento al periodico va posto tra caporali «...», seguito dal numero dell'annata, dall'anno di edizione tra parentesi tonde e dall'indicazione delle pagine: ad es.

- P. BREZZI, *L'assolutismo di Sisto V*, «Studi romani», a. XXXVII, nr. 3-4 (1989), pp. 226-227, poi semplicemente: BREZZI, *L'assolutismo*, p. 227.

Nel caso di opere miscellanee si seguono le norme generali delle monografie, salvo che nel caso del curatore che va in tondo, anziché in maiuscoletto come l'autore: ad es.

- G. ANDENNA, *Canoniche regolari e canonici a Brescia nell'età di Arnaldo*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. Pegrari, Brescia 1991, pp. 120-132; poi semplicemente: ANDENNA, *Canoniche regolari*, pp. 122 sgg.;
- oppure: *Repertorio di fonti medioevali per la storia della Val Camonica*, a cura di R. Celli, I. Bonini Valetti, A. Masetti Zannini, M. Pegrari, Milano 1984 (Scienze storiche, 33), p. 54, poi semplicemente: *Repertorio di fonti*, pp. 123-125.

Le citazioni, infine, di fonti documentarie manoscritte devono essere sempre corredate dall'indicazione dell'ente che le conserva e dall'esatto riferimento al fondo, alla segnatura archivistica, al foglio o al numero delle carte: ad es.

- Biblioteca Queriniana di Brescia (= BQBs), ms. A.VI.24, f./ff. opp. c./cc. o p./pp. ...;
- Archivio Vescovile di Brescia (= AVBs), Mensa, registro 25, f./ff. ...;
- Archivio di Stato di Milano (= ASMi), Pergamene per fondi, cart. 71, perg. ....;
- Archivio Segreto Vaticano (= ASVat), Fondo Veneto, perg. 2354, opp.: Registri Vaticani, 41, f/ff. ...

L'edizione di documenti e di fonti d'archivio deve seguire i consueti criteri editoriali di edizione documentaria consolidati in ambito paleografico e diplomatico (cfr. in proposito le indicazioni di A. Pratesi, A. Bartoli Langeli, E. Cau, S.P.P. Scalfati, ecc.).



# **ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA**

## **CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE**

*Presidente*

**GIOVANNI DONNI**

*Vicepresidente*

**GABRIELE ARCHETTI**

*Segretario*

**LIVIO ROTA**

*Consiglieri*

**MARIO TREBESCHI - IRMA VALETTI BONINI**

*Revisori dei conti*

**SANDRO GUERRINI - MINO MORANDINI - GIANCARLO PIOVANELLI**

---

**QUOTA DI ASSOCIAZIONE L. 50.000 - SOSTENITORE L. 100.000**

C.C.P. 18922252 intestato a:

Associazione per la Storia della Chiesa Bresciana

Via Gasparo da Salò 13, Brescia 25122 - Tel. 030.40233

## **SOSTENITORI MAGGIORI**

**DIOCESI DI BRESCIA**

**MONS. GIULIO SANGUINETI**

**FONDAZIONE BANCA SAN PAOLO DI BRESCIA**

**FONDAZIONE G. TOVINI**

**PROVINCIA DI BRESCIA**

**COMUNE DI BRESCIA**

**BIPOP - CARIRE**

**BANCA REGIONALE EUROPEA**

**BONOMI TOBIA**

**DON ANGELO PORTA**

**COMUNE DI OME**